

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
in cotutela con EHESS L'École des hautes études en Sciences Sociales

DOTTORATO DI RICERCA IN
STORIE, CULTURE E POLITICHE DEL GLOBALE

Ciclo 33

Settore Concorsuale: 14/B1 - STORIA DELLE DOTTRINE E DELLE ISTITUZIONI POLITICHE

Settore Scientifico Disciplinare: SPS/02 - STORIA DELLE DOTTRINE POLITICHE

**CHE COSA SIGNIFICA EMANCIPAZIONE?
ORGANIZZAZIONE SOCIALE, NORME GIURIDICHE E
POTERE PATERNO DALLA RIVOLUZIONE FRANCESE
AGLI ANNI QUARANTA DELL'OTTOCENTO**

Presentata da: Dana Portaleone

Coordinatore Dottorato

Luca Jourdan

Supervisore

Maurizio Ricciardi

Supervisore

Paolo Napoli

Esame finale anno 2022

ABSTRACT

Questa tesi presenta un'analisi storico-concettuale del concetto di emancipazione in Francia tra la Rivoluzione francese e gli anni Quaranta dell'Ottocento. Il periodo preso in esame corrisponde alla *Sattelzeit* koselleckiana, cesura all'interno della quale i concetti politici moderni trasformano il proprio significato. Il punto di partenza è la centralità delle donne nel processo rivoluzionario e il problema, che loro svelano, del potere paterno e dell'ordine della famiglia. A partire da questa prospettiva viene ricostruito il momento di affermazione del significato moderno del concetto: esso trova il suo primo atto nell'Illuminismo che inaugura un progressivo allargamento semantico che farà posto a significati politico-sociali inediti e a una serie di soggetti imprevisi che occuperanno il concetto forzandolo dall'interno. La Rivoluzione presenta infatti sulla scena un soggetto collettivo, già maturo, che dà forma all'emancipazione rivoluzionaria, fondata sull'endiadi di eguaglianza e libertà. Questo lavoro mostra come l'emancipazione rivoluzionaria richieda una specifica scienza della società in grado di arginare i suoi effetti politici più pericolosi senza tradirne le premesse formali. A questo risponde l'*Idéologie* come scienza sociale sul finire della Rivoluzione. Se le donne in questi anni si mobilitano a partire dall'emancipazione rivoluzionaria, esse rappresentano al tempo stesso un problema fondamentale per l'ordine rivoluzionario come emerge all'interno del dibattito sul potere paterno che fa luce sul passaggio, fondamentale per il concetto di emancipazione, dal potere di emancipare del padre a quello dello Stato emancipatore. Gli esiti di questo dibattito si trovano nel Codice civile e nella sua emancipazione codificata, che definisce i confini giuridici e formali dell'emancipazione rivoluzionaria e le sue gerarchie. In seguito, la tesi ricostruisce le trasformazioni del concetto all'indomani della Rivoluzione quando si afferma, nella dottrina di Saint-Simon, un'emancipazione societaria. Questa sarà all'origine del discorso che si sviluppa in Francia tra gli anni Trenta e Quaranta sul problema dell'emancipazione della donna che trova espressione negli scritti delle donne saint-simoniane. Queste donne fanno dell'emancipazione un processo, soggettivo e sociale, e sviluppano una critica dell'autorità che pretende di emanciparle. Oltre ad esse, altre donne recuperano la matrice giuridica del concetto servendosi del diritto per dar forma alle proprie rivendicazioni. La tesi si ferma alle porte degli anni Quaranta, con la comparsa dei diritti sociali che, accanto a quelli civili e

politici, chiudono quello spazio della cittadinanza aperto dalla Rivoluzione francese. L'emancipazione nel suo significato moderno si stabilizza e diventa un vero e proprio concetto di movimento, espressione di processi di emancipazione che si erano preparati negli anni precedenti. Tra questi emergono quelli delle donne, che mostrano paradossi e contraddizioni dell'emancipazione, mentre riaffermano la sua radicale centralità perché ne ripensano i criteri in relazione al potere, quello che pretende di posizionarle e quello frutto della loro azione collettiva.

INDICE

Introduzione	6
1. Dalle <i>Res Mancipi</i> all'emancipazione dell'uomo	6
2. Alcune note di metodo	33
3. Organizzazione del lavoro	37
Capitolo I Emancipazione e Ideologia	42
1. Chiudere la Rivoluzione, emancipare gli individui	42
2. Emancipazione, organizzazione e società	59
2.1 "Condurre gli uomini senza governarli": Pierre Louis Roederer e la forma dell'emancipazione	59
2.2 La <i>démocratie purgée</i> come forma dell'emancipazione politica	77
Capitolo II Cittadini, individui e corpi emancipati	93
1. La scienza sociale degli individui emancipati: Destutt de Tracy	93
2. L'emancipazione della morale	113
3. La fisiologia dell'emancipazione	125
Capitolo III Il paradosso dell'emancipazione	139
1. L'emancipazione rivoluzionaria: dalla <i>femelle de l'homme</i> alla <i>femme émancipée</i>	139
2. Olympe de Gouges e il sesso dannato tra emancipazione e Rivoluzione	151
2.1. Dichiarare l'imprevisto	156
3. Fanny Raoul: i pregiudizi e la ragione	162
4. Il manifesto antiemancipatorio di Sylvain Maréchal e il "cuore freddo" delle donne	173
Capitolo IV Tra potere politico e potere paterno: le semantiche dell'emancipazione	183
1. Il patriarcato rivoluzionario	183
2. Toussaint Guiraudet e la nazione come insieme di famiglie	194
3. Limiti ed estensioni del potere paterno: tema di un concorso all' <i>Institut National</i> (1798-1801)	203
3.1 Definire l'autorità paterna	203
3.2 Un lessico di antico regime durante la Rivoluzione: Nougarede e Madame Bernier	210
3.3. Louis-Germain Petitain: il potere paterno tra natura e istituzione e lo Stato emancipatore	221
4. Lo spazio giuridico dell'emancipazione: il <i>Code Napoléon</i>	231
4.1. Il Codice di fronte all'emancipazione rivoluzionaria	231
4.2. Portalis e l'emancipazione codificata	240
Capitolo V Emanciparsi dopo la Rivoluzione. Scienza ed Emancipazione in Saint-Simon e nei saint-simoniani	256
1. Dall'emancipazione dell'individuo all'emancipazione della società: la scienza sociale di Saint-Simon	256
2. Dall'antagonismo all'associazione: la famiglia e la donna nella <i>Doctrine de Saint-Simon</i>	

	276
3. “ <i>L’homme et la femme: voilà l’individu social</i> ”: l’emancipazione delle donne nel discorso dei saint-simoniani	293
4. L’ordine saint-simoniano della famiglia	300
Capitolo VI Le donne e l’emancipazione come processo	310
1. La “donna libera” saint-simoniana	310
1.1 L’emancipazione come autonomia: “ <i>les femmes seules diront quelle liberté elles veulent</i> ”	310
1.2 Scrivere la libertà oltre l’emancipazione	319
1.3 La donna proletaria può scrivere?	330
1.4 Claire Démar: emanciparsi dalla <i>loi du sang</i>	336
2. Dire l’emancipazione dentro al diritto	349
2.1. La <i>Gazette des femmes</i> : il diritto tra pretesa sociale ed emancipazione costituzionale	349
2.2. Le petizioni come strumento di emancipazione: Louise Dauriat	362
2.3. Un nuovo contratto sociale: E. A. Casaubon	367
3. Un inizio senza fine	373
Bibliografia	379

Introduzione

1. Dalle *Res Mancipi* all'emancipazione dell'uomo

Il titolo di questa tesi richiama evidentemente lo scritto kantiano: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, letteralmente “risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo”? Il motivo di questa scelta, certamente immodesta rispetto alle possibilità di una singola ricerca, è che oggetto di questo lavoro è il processo che si apre con l'Illuminismo, grazie al quale l'organizzazione sociale, le norme giuridiche e il potere paterno mutano radicalmente, aprendo una diversa e controversa libertà di azione alle donne e agli uomini. La domanda kantiana è simbolo di questo processo di *emancipazione* dal passato e dalla tradizione che è destinato a rimanere costantemente incompiuto nella modernità. Il quesito, l'interrogazione sul presente, si apre al futuro e inizia ad allargare il concetto storico di emancipazione che man mano ospita significati inediti ma che, nonostante ciò, continua a scontrarsi con la sua incompiutezza. In questo lavoro, dunque, ci si domanda incessantemente che significato ha l'emancipazione in alcuni concreti contesti sociali, e lo si fa nel periodo in cui il concetto sta modificando il suo significato, nel momento in cui una serie di soggetti iniziano a occuparlo forzandolo dall'interno e conferendogli forme impreviste.

In tempi recenti si è tornato a parlare con insistenza di emancipazione. C'è stato chi lo ha fatto in relazione alle ristrutturazioni del capitalismo contemporaneo¹, chi a partire dall'*identity politics* e dal problema dei diritti e del loro effetto disciplinante², o ancora chi analizzando il concetto ha parlato di un vero e proprio dilemma dell'emancipazione³. Questa rinnovata fortuna politica del termine⁴ è all'origine di alcuni studi che, sulla scia

¹ N. Fraser, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, Verona Ombre Corte, 2014.

² W. Brown, *Rights and Identity in Late Modernity: Revisiting the Jewish Question*, in A. Sarat and T. Kearns (a cura di), *Identities, Politics and Rights*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997, pp. 85-130.

³ J. Rancière, *L'emancipazione e il suo dilemma*, «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 1/2017, pp. 227-245.

⁴ Si segnalano anche le riflessioni contenute in altri lavori, cfr. P. Dardot, *Marx 1843. L'émancipation humaine et la question de la démocratie*, in «Cités», 3, 59, 2014, pp. 19-32; J. W. Scott, *Emancipation and*

della storia concettuale e dell'opera di Reinhart Koselleck, hanno messo a tema le trasformazioni del concetto di emancipazione⁵.

In questa medesima prospettiva metodologica il presente lavoro mira a ricostruire l'affermazione del concetto moderno nella Francia tra la Rivoluzione francese e gli anni Quaranta dell'Ottocento. Il periodo considerato corrisponde a quella che Koselleck ha definito come *Sattelzeit*, l'"epoca sella" in cui i principali termini del vocabolario politico-sociale moderno mutano di significato.

Questo lavoro non può che aprirsi con una premessa che è anche un preludio necessario: per ricostruire la storia del moderno concetto di emancipazione è indispensabile soffermarsi preliminarmente sul suo significato originario, delineare una sua breve storia che conduca chi legge alla genesi del concetto moderno, a quel momento in cui il significato originario si allarga, cominciando a far posto a una semantica di transizione nella quale si affermerà successivamente il suo significato politico-sociale. Si tratta, dunque, di fare un passo indietro e analizzare il concetto alla sua origine. Un passo indietro fondamentale, in quanto il significato moderno del concetto non recide mai del tutto il legame con alcuni aspetti di quello originario, primo fra tutti la sua dimensione giuridica.

Originariamente, infatti, emancipazione è un termine appartenente al lessico giuridico, ed è l'atto unilaterale attraverso il quale, secondo il diritto romano, il padre libera il figlio o lo schiavo dalla sua potestà. Prima di entrare nella giurisprudenza e nei rapporti sociali della Roma antica è utile soffermarsi brevemente sull'etimologia del termine. Emancipazione deriva dal latino *emancipatio*: si tratta di un termine che descrive una liberazione concessa dall'alto e che si traduce in un atto che si consuma in un tempo preciso e limitato. *Emancipatio* viene da "e-manu-capere" che unisce il prefisso "ex" (uscire da, allontanarsi da) al termine "mancipium", il quale deriva a sua volta dall'espressione "manu capere", letteralmente "afferrare con la mano, tenere in mano", che indica il gesto di cattura o assoggettamento.

Tra l'emancipazione e il potere vi è un rapporto fondamentale, che emerge immediatamente dalla stessa etimologia. "Afferrare con la mano" rimanda di per sé a un

Equality: a critical genealogy, Utrecht, University Repository, 2012; E. Laclau, *Emancipazione/i*, Napoli, Orthotes, 2012.

⁵ Cfr. A. Demirović, S. Lettow, A. Maihofer (a cura di), *Emancipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2019.

atto di potere, come Elias Canetti ha mostrato in maniera particolarmente efficace⁶. “Mettere la mano” su qualcuno o qualcosa è uno dei più antichi gesti per affermare il proprio potere. Si tratta di un’espressione comune che trova la sua genesi nel linguaggio giuridico, in particolare in quello romano, che, del gesto di “mettere la mano su qualcuno” ha fatto un vero e proprio negozio giuridico. Più precisamente, nella Repubblica romana con l’emancipazione il *pater familias* liberava il figlio dalla patria potestà, consentendo così che quest’ultimo si separasse completamente dal padre diventando un cittadino *sui iuris*, giuridicamente capace e autonomo. Il potere del padre si esercitava concretamente a diverso titolo e con diversi effetti: il potere maritale – *manus* - sulla moglie, il potere paterno – *patria potestas* – sui figli e sui discendenti, il potere padronale – *domicilia potestas* – sugli schiavi⁷. Questi erano i soggetti che potevano passare, secondo modalità differenti, dalla condizione di *alieni iuris* a quella di *sui iuris*. Il *mancipium* è la più antica designazione della *mancipatio*, cioè dell’alienazione delle *res mancipi*. Il termine designa dunque l’atto di compravendita e gradualmente giunge a definire la stessa figura che subisce l’assoggettamento. Progressivamente identifica la condizione giuridica dei *liberi in potestate* e della *uxor in manu*, che venivano alienati dal *pater familias* mediante la *mancipatio*. Con *mancipium* si intende dunque l’atto formale di acquisizione, l’acquisto, l’atto di prendere possesso di un oggetto del quale si è divenuti proprietari afferrandolo, il diritto stesso di proprietà e infine la persona stessa.

Il termine *emancipatio* descrive tanto il momento dell’uscita e della liberazione, quanto una fondante e centrale relazione con il potere da cui si viene liberati. Per cogliere il portato dell’emancipazione romana occorre osservare le modalità e le pratiche di tale uscita (*ex*) dal potere (*mancipium*) e le loro trasformazioni in relazione a precise congiunture storico-politiche. Al gesto di mettere la mano su qualcuno, può del resto far

⁶ In *Massa e Potere* Elias Canetti dedica un capitolo a *Gli organi del potere*. In esso, gli organi del potere descritti sono delle unità anatomiche incaricate di svolgere precise funzioni e gesti. Canetti sviluppa un’indagine minuziosa del gesto di afferrare e di quello di incorporare. Descrive il gesto di afferrare con la mano, con le dita, con unghie dove necessario, e infine con la bocca, dunque soffermandosi su quella che definisce come la “psicologia del mangiare”. Al centro di queste riflessioni si trova un organo specifico, quello della mano. Secondo Canetti non vi sarebbe alcuna azione umana più antica dell’afferrare e dell’incorporare con la mano. Le dita della mano - afferma – formano uno spazio cavo entro il quale cercano di stringere una parte della creatura toccata. La tesi di fondo è che “la mano che non lascia la presa è un vero e proprio simbolo di potere”, essa sarebbe del resto confermata da alcune espressioni frequenti e consolidate in molte lingue: “glielo consegnò nelle mani”, “sta nelle sue mani”, “è nelle mani di dio”, E. Canetti, *Massa e Potere* (1960), Milano, Adelphi, 1981, p. 245.

⁷ M. Cavina, *Il padre spodestato: l’autorità paterna dall’antichità a oggi*, Roma, Laterza, 2007, p. 21.

seguito quello di liberarsi da essa o ancora, di *non lasciarsi afferrare*⁸.

L'uscita o la liberazione dal potere, nel caso dell'emancipazione, si è storicamente manifestata in modi diversi, e tuttavia si tratta sempre di un'uscita che segue, temporalmente, una situazione di dominio, una soggezione. In altri termini, per poter essere emancipati occorre aver vissuto precedentemente sotto un potere; nessuno, per natura o diritto, nasce emancipato. Non a caso la figura di riferimento dell'atto di emancipazione, utile a pensare tutti coloro che progressivamente occuperanno il concetto, è quella del figlio, del minore: naturalmente e giuridicamente incapace, egli permette di pensare la minorità e l'incapacità giuridica e di agire di una serie di altri soggetti che in relazione a precise cesure politiche e congiunture storiche saranno definiti incapaci per natura o diritto.

Per un'analisi del primo atto della storia dell'emancipazione non è però sufficiente arrestarsi all'analisi etimologica del termine. Occorre infatti interrogare il concetto e gli effetti che produce nel contesto in cui esso viene elaborato, quello appunto del diritto romano. Per farlo è opportuno specificare preliminarmente che, sebbene riferirsi al diritto romano al singolare, ponga evidentemente dei problemi, in questa sede non si tratta di fare una storia dell'atto di emancipazione nelle codificazioni di tredici secoli, secondo una prospettiva di storia del diritto romano. Una storia del concetto di emancipazione non può limitarsi alla ricostruzione storica dell'atto giuridico, dovrà invece far emergere gli effetti di quell'atto, dare conto dell'esperienza storica che nel concetto si trova condensata. Si è scelto per questa ragione di soffermarsi su alcuni temi e nodi del diritto romano, su precise questioni che consentono di comprendere lo statuto e le implicazioni dell'atto di emancipazione a Roma, nella Repubblica e sotto l'Impero, come quella del potere paterno e del crimine di parricidio.

In prima istanza è bene chiarire che con *emancipatio* si indica una liberazione da una precisa forma di dominio e vendita, quella del *mancipium*, che a Roma non è l'unica forma di contratto o compravendita. Al *mancipium* si ricorre infatti per la vendita di beni di particolare valore: le *res Mancipi*. La forma negoziale del *mancipium* viene infatti fatta risalire all'inizio della distinzione tra *res Mancipi* e *res nec Mancipi*⁹, della quale dà

⁸ E. Canetti, *Massa e Potere*, p. 245.

⁹ F. Gallo, *Studi sulla distinzione fra «res Mancipi» e «res nec Mancipi»*, in «Rivista di Diritto Romano», 4, 2004, pp. 1-121.

notizia Gaio nelle sue *Institutiones*. Le prime includono quei beni di particolare valore, che Gaio definisce *res pretiosiores* e vi sono compresi uomini e animali. È in ragione del valore di tali *res* che è necessaria una maggiore protezione in ordine alla loro circolazione giuridica, protezione che il *mancipium*, in virtù della sua struttura e dell'intervento testimoniale, può assicurare. Lo statuto delle *res Mancipi* è dunque immediatamente connesso ad uno specifico ordine economico del tempo, e così la distinzione tra queste e le *res nec Mancipi* muta in corrispondenza alle trasformazioni della realtà economica. Per questo, quando viene meno l'originaria inalienabilità dei fondi sulla proprietà individuale per effetto dell'intensificazione dell'agricoltura che prende il sopravvento sulla pastorizia e della parallela estensione della proprietà individuale sul suolo, si inizia a richiedere anche per il trasferimento di questi beni, data la loro importanza nell'economia agricola, la forma del *mancipium*, finendo per annoverarli tra le *res Mancipi*.

Se le *Institutiones* di Gaio sono considerate la fonte e l'attestazione di riferimento per quanto riguarda il *mancipium*, la formula "*nexum Mancipiumque*"¹⁰ appare tuttavia già nelle XII Tavole. Se il *mancipium* permette di comprendere il valore delle *res Mancipi* e della stessa compravendita, ciò che ci interessa qui è porre al centro dell'analisi la liberazione da questa forma di dominio, l'estinzione di tale *potestas*, e dunque l'*emancipatio*. Dal punto di vista formale questa era regolata da una disposizione delle XII Tavole che aveva l'obiettivo di limitare l'abuso delle vendite dei *fili familias* e prevedeva la perdita della patria potestà per il *pater* che avesse venduto un figlio per tre volte: "*sii pater filium venum duit, filius a patre liber esto*". Era infatti previsto che il padre potesse vendere attraverso il *mancipio* il figlio, il quale veniva ricevuto in *mancipio*. Alla terza vendita il figlio doveva però essere liberato dalla potestà del padre, una volta che questa fosse estinta e il figlio, divenuto estraneo alla famiglia di origine, veniva liberato *dal pater* con ulteriore manomissione che lo rendeva *sui iuris*. Lo stesso procedimento veniva applicato alle figlie e agli altri discendenti *in potestate* per i quali tuttavia era sufficiente una sola vendita con successiva manomissione per diventare *sui iuris* ed essere quindi emancipati. Questa disposizione e l'introduzione di un limite sulla vendita del padre rappresenta un momento cruciale e un passaggio fondamentale per

¹⁰ A proposito di tale formula sarebbe opportuno tenere presente le distinzioni tra il *nexum* e il *mancipium*, per un approfondimento in tal senso si rimanda a L. Eusebio, *Il nexum e il Mancipium. Contributo alla teorica delle obbligazioni nel diritto romano*, Torino, Unione tipografica editrice, 1895.

quanto riguarda la tutela dei figli rispetto al potere paterno. Queste vendite rappresentavano anche un'operazione importante nel quadro dell'economia: le cessioni del figlio avvenivano infatti per spostare forza lavoro da una famiglia a un'altra. Ogni volta che la cessione aveva termine, un atto formale di manomissione estingueva il *mancipium* e il figlio rientrava nella sua famiglia sotto la patria potestà del *pater*. Prima di tale disposizione, la vendita poteva avvenire un numero infinito di volte e nulla, se non la morte del padre, avrebbe estinto la *patria potestas*. La disposizione che rendeva il figlio libero dopo la terza "vendita" liberava il figlio dal padre, proteggendolo da ripetute vendite e abusi. Essa aveva tuttavia specifiche ripercussioni economiche sulle famiglie plebee più povere. In virtù di tale norma il padre doveva infatti scegliere se rinunciare alla fonte di reddito che derivava dalla possibilità di mandare il figlio a lavorare presso altri o accettare di perderlo in seguito alla terza vendita; inoltre, se è vero che il figlio sarebbe stato liberato dalla *potestas* paterna, egli sarebbe però rimasto *in mancipio* presso colui al quale il padre lo aveva mancipato. In ogni caso, la legge delle XII Tavole suggerisce che lo *ius vivendi* del padre fosse molto forte, tanto da richiedere un limite e una specifica disciplina. La consuetudine della vendita, tuttavia, sembra andare progressivamente in disuso ed essere conservata principalmente come pratica per mezzo della quale realizzare l'*emancipatio* o l'*adoptio*; sotto Costantino essa inizia a tramontare, mentre da Giustiniano risulta abolita formalmente con l'eccezione di casi di grave povertà.

Il potere del *pater familias* è però questione complessa e centrale in quanto permette di scorgere e comprendere la costruzione dell'ordine pubblico e privato a Roma. Il *pater* godeva di un potere personale che si esprimeva nel suo *ius vivendi* sul figlio, ma anche nel suo *ius noxae dansi*, che gli permetteva di mancipare all'eventuale offeso il membro della sua famiglia che si fosse reso reo di un delitto. Accanto a un simile potere personale ve ne era uno squisitamente patrimoniale: tutti i suoi sottoposti non avevano alcuna capacità patrimoniale e, al tempo stesso, il *pater* non aveva alcuna responsabilità per i loro debiti, a eccezione di quelli derivanti da *ex delicto*. Il *pater* poteva concedere al figlio il godimento e l'amministrazione di un *peculium*, che tuttavia restava di diritto di sua proprietà. Solo con l'avvento dell'età giustiniana inizia a rovesciarsi tale originario principio di incapacità patrimoniale del *filius familias*: ogni suo acquisto inizia ad appartenergli e il padre ha sui suoi beni una sorta di usufrutto legale.

Bisogna ricordare che il *pater familias* non era considerato tale per aver generato figli

legittimi; era per lui possibile avere una discendenza anche senza essere padre, così come un uomo poteva avere il titolo di *pater familias* senza aver mai generato né adottato figli. Il *pater* era dunque colui che non era più soggetto al dominio di nessun ascendente in linea maschile e, a decretare tale condizione, non era dunque la nascita di un figlio bensì la morte di un *pater*¹¹. Affinché avvenisse questo passaggio occorre che il legame giuridico – legame di dominio – non fosse rotto (ad esempio da un’emancipazione, da un’adozione, da una riduzione in schiavitù), e che non ci fosse perciò un’uscita del successore dalla sfera giuridica potestativa del defunto prima della morte e fino alla morte. Il figlio doveva dunque attendere la morte del padre per accedere all’autonomia giuridica, status che il diritto civile designava con l’espressione *sui iuris*. Solo a questo punto egli poteva esercitare a sua volta il suo diritto paterno, ma soprattutto il diritto su di sé.

Per comprendere la concezione romana del potere, come suggerisce lo storico del diritto romano Yan Thomas in controtendenza rispetto a molti altri, occorre indagare il potere paterno volgendo lo sguardo non solo alla sfera privata e al diritto di famiglia, ma anche a quella pubblica. Il diritto domestico non si costituiva né si sviluppava su un livello distinto da quello pubblico; questi si collegano in un sistema unico in cui ognuna delle due sfere è al tempo stesso dominata e dominante, inglobata e inglobante.

La condizione dei figli di famiglia è in tal senso esplicativa e simbolica. Essa è stata studiata alternativamente ponendo l’accento sui diritti che li definiscono in quanto cittadini o sulle incapacità che essi scontano nella sfera domestica, sulla base degli interessi di storici o giuristi. La loro condizione è interessante in quanto essi da un lato formano con i loro padri un medesimo insieme di uomini liberi e uguali nelle prerogative pubbliche, dall’altro sono privati del patrimonio e non possono acquisire beni. La rappresentazione puramente didattica dei due ordini, domestico e pubblico, autonomi e giustapposti, come mostra bene Thomas, non corrisponde ad alcuna realtà in quanto gli stessi individui vivono contemporaneamente entrambe le condizioni. L’approccio di Yan Thomas permette di cogliere degli aspetti fondamentali dello statuto del potere del padre a Roma secondo una prospettiva interessata a tenere insieme potere domestico e ordine

¹¹ Y. Thomas, *La divisione dei sessi nel diritto romano* in G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne. L’antichità*, Bari-Roma, Laterza, 1990, p. 111.

pubblico e si rivela dunque una fonte preziosa di indagine¹².

Le sue riflessioni su quel “potere di vita e di morte” spesso evocato per descrivere il potere a Roma e confrontarlo con un potere moderno¹³, permettono di approfondire e complicare la questione. Il *pater* aveva infatti questa prerogativa assoluta, un potere concreto non trascurabile che definiva un’ autorità illimitata, e tuttavia accanto a esso è opportuno considerare le caratteristiche di quel legame di diritto che rappresenta esso stesso una precisa forma di dominio. Un dominio che emerge dunque nella procedura, nella regolamentazione successoria della filiazione, un legame di diritto che si sovrappone a quello di natura. Legame che non deriva dalla nascita del figlio ma da un fatto giuridico; un legame necessario per aprire una successione legittima che lo perpetui per mezzo del patrimonio e sottoposto a una serie di regolamentazioni.

Nel discutere il *vitae necisque potestas* Thomas osserva che esso, in quanto autorità illimitata del padre, non è invece sottoposto ad alcuna disciplina e rappresenta dunque un dominio diverso da quello del legame di diritto. Il potere di vita e di morte non è infatti un potere disciplinare o punitivo, la ragione del suo esercizio non è mai la colpa ed esso non viene esercitato come una sanzione disciplinare. Inoltre, il potere di vita e di morte non dovrebbe essere interpretato solo come il potere del padre di mettere a morte il figlio, ma anche di tenerlo in vita nel senso di far sì che l’erede rimanga sotto l’orbita dell’ascendente; in questo senso il potere di vita si esprime in quella situazione giuridica che sostituisce il diritto alla natura. Se il potere di vita e di morte non deve essere inteso come una legge penale, si può sottolineare che il potere di morte era cosa diversa dalla pena di morte, che era appunto subordinata a una condizione. Se il marito avesse ucciso la moglie o la figlia adultera si sarebbe trattato di casi di giurisdizione domestica, di un’ipotesi circoscritta e soggetta a condizione e non dell’esercizio del potere di vita e di morte del padre. La distinzione tra un potere disciplinato da specifiche norme e il *vitae necisque potestas* consente a Thomas di affermare che il potere di vita e di morte deve

¹² Oltre al già citato Y. Thomas, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in questa ricostruzione si è seguito anche Y. Thomas, *Paura dei padri, violenza dei figli. Immagini retoriche e norme di diritto* in N. Pellizer, N. Zorzetti (a cura di), *La paura dei padri nella società antica e medioevale*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 113-140; Id., *Droit domestique et droit politique à Rome. Remarques sur la pécule et les honores des fils de famille* in *Mélanges de l’École française de Rome. Antiquité*, 94-2, 1982, pp. 527-580 ; Id., *La mort du père: sur le crime de parricide à Rome*, Paris, Albin Michel, 2017.

¹³ Michel Foucault fa del potere di vita e di morte del padre a Roma una specifica anticipazione del potere biopolitico, M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 2013.

essere considerato il simbolo di un potere che eccede il *domus*, che è dunque prerogativa vera e propria del potere pubblico: l'atto aveva portata normativa ed esprimeva in modo esemplare il fatto che il padre fosse il detentore di un *imperium* pubblico, si tratta di un potere che simboleggiava in modo perfetto l'unione delle qualità di padre e magistrato¹⁴.

Tale diritto illimitato del padre esprime in modo chiaro il legame di filiazione: si trattava infatti di un legame sospeso a un potere, la vita del figlio diventa in questo senso un atto di grazia permanente del padre. Esso deve essere interpretato all'interno di un diritto paterno che è tanto pubblico quanto privato e che trascende la divisione del pensiero giuridico romano stesso il quale è generalmente impegnato a tracciare divisioni tra pubblico e privato, tra ciò che è l'ordine della città in quanto tale e l'ordine di coloro che al di fuori della loro personalità civica sono considerati a titolo particolare (*singulii*) o in quanto uomini privati (*privati homines*). In questo senso si comprende come la potestà paterna e il diritto domestico mettano in discussione questa divisione rigida.

Un elemento ulteriore e decisivo per comprendere il ruolo del potere paterno e dell'*emancipatio* del figlio a Roma si trova nel crimine di parricidio. Questo crimine "incredibile", come viene definito nelle cronache e nelle fonti, permette infatti di cogliere e osservare la particolare e unica condizione che poteva verificarsi di auto-investimento dell'autonomia giuridica a Roma e dunque l'auto conferimento dello status di emancipato. Yan Thomas nei suoi lavori si serve del parricidio per dimostrare che il potere paterno non può essere considerato un potere circoscritto al *domus*.

In opposizione ad altri storici del diritto, Thomas insiste sul carattere pubblico del parricidio soffermandosi dunque sulle sue differenze rispetto a un omicidio; il parricidio non deve essere considerato come un omicidio aggravato, bensì un crimine di un'altra natura. Lo storico del diritto dà notizia delle prime attestazioni del crimine in Plutarco e Tito Livio notando come esso fin da subito venga descritto e narrato come *monstrum*, disordine della natura. Il parricidio si presenta come un attentato contro il potere pubblico nella sua forma paterna, un crimine che mette in crisi l'ordine della città nel suo insieme. La scelta di Thomas di trascinare fuori dallo spazio domestico il parricidio gli permette di riflettere sulle sue implicazioni sociali e politiche. Egli scandaglia minuziosamente la casistica giurisprudenziale, le norme e la loro applicazione ai casi reali. Se fino al II secolo

¹⁴ Y. Thomas, *La mort du père : sur le crime de parricide à Rome*, p. 177.

a.C. il parricidio resta un fatto di violenza privata¹⁵, nel periodo successivo per Thomas si tratta a tutti gli effetti di un crimine pubblico: la pena prevista coincideva con un vero e proprio rito di espulsione dalla città, una pena che non era utilizzata per i casi di omicidio.

Il *pater familias* si rivela l'unico attore di tutti i rapporti di diritto privato, unico soggetto dotato di capacità giuridica, ma soprattutto diventa il principio del paradigma istituzionale necessario per pensare la struttura della società. L'uccisione di questo pilastro della vita in società apre dunque dei problemi che non possono essere relegati al privato, e che anzi pongono questioni fondamentali per la vita politica e per il diritto pubblico. Leggere la morte del padre nella sua singolarità rispetto al crimine di omicidio significa cogliervi una precisa sfida al potere, significa guardarla come unica azione concessa a chi non ha capacità di agire, il solo atto che permette la conquista della propria capacità giuridica. Si tratta di un'azione che mette in crisi la stessa fissità della norma giuridica, il parricidio è l'accelerazione di un processo di autonomia, il gesto di colui che non attende di essere emancipato, di chi non accetta di dover ricevere la propria indipendenza, di chi rifiuta la mediazione (del padre) per vedere assicurata la propria autonomia (giuridica).

In questo senso, il parricidio è quel gesto che permette di raggiungere la propria emancipazione prima del tempo. Il figlio infatti doveva attendere la morte del padre per accedere all'autonomia giuridica, status che il diritto civile designava con *sui iuris*. Secondo la terminologia giuridica ma anche secondo il senso comune si chiamava *pater familias* colui che non era più sotto il potere paterno. Egli poteva esercitare il suo diritto paterno ma soprattutto aveva potere su di sé: il diritto sui figli era infatti un corollario del diritto a disporre di sé, dell'autonomia¹⁶. Il potere, spiega Yan Thomas, deve essere pensato come distribuito in cerchi concentrici, da sé alle proprie cose, alla propria discendenza. Laddove storici e giuristi tendono a studiare in modo isolato la questione, Thomas è interessato alle strutture attraverso cui si sviluppano istituzioni che definisce complesse, e suggerisce di guardare alla complementarità tra autonomia e eteronomia¹⁷. Se in Grecia questo rapporto era pensato all'interno dell'ordine politico (per comandare

¹⁵ *Ivi*, p. 17.

¹⁶ *Ivi*, p. 44.

¹⁷ *Ivi*, p. 2.

occorreva saper obbedire e una costituzione non tirannica era quella in cui i cittadini assumevano a turno il comando e l'obbedienza), a Roma questo rapporto di comando-obbedienza era concepito a partire dall'intersezione tra ordine politico e domestico. Per comandare pienamente non occorreva solo saper obbedire, ma anche essere un soggetto di diritto che aveva attraversato nell'ordine familiare la frontiera che separa lo statuto dell'eteronomia da quello della piena autonomia: la morte del padre marcava questo passaggio¹⁸.

Il parricidio mette quindi in crisi la struttura dell'ordine civile, ordine in cui l'autonomia personale e la capacità patrimoniale erano legate all'estinzione del potere.

Più precisamente, il crimine turbava le regole del diritto di successione che voleva che il discendente per poter succedere, alla morte doveva trovarsi "sotto il potere del morente". Dal punto di vista del Codice civile il parricidio era quindi un atto di autoinvestitura con cui l'omicida si conferiva da solo lo statuto di *sui iuris*.

L'analisi del ritorno del pubblico sul privato che compie Thomas permette inoltre di approfondire e ragionare sulla situazione dei figli in quanto uomini liberi e al tempo stesso *alieni iuris*. Questa condizione era infatti nel senso proprio del termine "alienata", sospesa in attesa dell'avvenimento che poteva renderli *sui iuris*. Come osservato si trattava di cittadini liberi nelle prerogative pubbliche, ma in attesa di riconoscimento e di capacità giuridica nell'ambito privato. Si tratta di una situazione di sospensione e alienazione che ricorda per certi versi lo sdoppiamento e l'alienazione che nella modernità si danno proprio con l'emancipazione giuridica.

A Roma è precisamente questa condizione di sospensione temporale quella in cui si dà la riproduzione sociale, la trasmissione dei beni, del potere e dei valori. Il momento dell'emancipazione sancisce la fine di questa attesa e di questa esistenza in sospensione. Essa inizia a essere attestata dal I secolo in relazione al presentarsi di conflitti coniugali. L'emancipazione era segnalata dalla tradizione annalistica a titolo della frode alla legge, spesso come una misura punitiva o come un artificio per trasformare una situazione data; essa è riconosciuta con la *conditio emancipationis* come un fine in sé, come un momento liberatorio in cui si conquista autonomia con il patrimonio. La maggior parte delle emancipazioni condizionali avvenivano per iniziativa delle madri e facevano seguito a un divorzio. Spesso, infatti, i figli non avevano modo di accedere alla capacità giuridica

¹⁸ *Ivi*, p. 45.

prima del tempo, di accelerare o interrompere quel tempo sospeso, a meno che un parente non avesse mezzi necessari per fare pressioni e forzare la famiglia a sciogliere il legame di soggezione che subordinava i figli al padre. Il parricidio era dunque l'unico modo di accelerare questo processo e mettere fine a questa alienazione che si presentava nella forma dell'attesa e della sospensione del tempo. L'emancipazione è ciò che permette agli *alieni iuris* di far cessare l'alienazione, di terminare la sospensione nel tempo.

Per chiudere questa incursione nel diritto romano va segnalato che in età imperiale le procedure per i diritti di acquisizione e di potere dei figli iniziano ad essere notevolmente semplificate e progressivamente si rinuncia alle pratiche rituali e simboliche previste per l'emancipazione dalle XII Tavole. Con l'*emancipatio justiniana* viene prevista la dichiarazione del padre davanti a un magistrato, e con l'*emancipatio anastasiana* si richiede uno scritto dell'imperatore che, domandato dal padre, doveva poi essere presentato al magistrato.

Si tratta di due istituti giuridici che meritano di essere menzionati in quanto sopravvivono nel diritto scritto per lungo tempo, comparando nelle codificazioni moderne francese e tedesca dove si trovano nominate con i termini di *emancipatio nova* o legale in contrapposizione all'*emancipatio antiqua* o legittima. Queste, insieme a molte altre varianti, si trovano dettagliatamente registrate, come vedremo, nell'Enciclopedia illuminista francese. Se da una parte l'emancipazione romana rimane fissata nell'ambito del diritto scritto fino all'età moderna, accanto a essa si sviluppa un nuovo significato che eccede l'ambito meramente giuridico e prende le mosse dalla diffusione del verbo emancipare nella sua forma riflessiva¹⁹.

Il diritto romano, nel cui terreno si trovano le radici del significato storico del concetto di emancipazione, permette da una parte di chiarire le basi della cultura patriarcale occidentale, dall'altra tuttavia, come si vedrà nel corso di questo lavoro, rivela una distanza da quel modello che il significato moderno, politico e sociale, dell'emancipazione pretende ostinatamente di affermare.

Questo significato moderno emerge in corrispondenza della diffusione del verbo

¹⁹ Si vedano su questo punto le analisi che Reinhart Koselleck ha dedicato al concetto di emancipazione, R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, a cura di L. Scuccimarra, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 73-94; K. M. Graß, R. Koselleck, *Emancipation*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di) *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 2, E-G*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975, pp. 153-197.

riflessivo e dell'aggettivo grazie alle teorie giusnaturaliste per poi esplodere con l'Illuminismo che afferma per la prima volta un'accezione teologico-morale. Attraverso le teorie giusnaturaliste l'emancipazione viene intesa come quella conquista raggiungibile per natura grazie all'ingresso nella maggiore età. Il legame tra emancipazione e raggiungimento della maggiore età, tra capacità giuridica e requisiti naturali, rimane a lungo legato al termine stesso.

Reinhart Koselleck e Karl Martin Graß, che redigono la voce "emancipazione" nei *Geschichtliche Grundbegriffe*, tornano su questo aspetto ribadendo che l'introduzione del verbo e del sostantivo nelle lingue dell'Europa occidentale – Italia e Francia nel XIV secolo e Germania nel XVIII secolo – aggiunta ad un uso riflessivo, apre a un significato di autodeterminazione prima impensabile. La diffusione della forma riflessiva del verbo avrebbe dunque dapprima indicato, e successivamente incentivato e prodotto, un radicale cambiamento di mentalità. L'auto-investimento riflessivo trova nuove forme di legittimazione: la natura, la ragione, la libera volontà. A partire da queste, ogni potere costituito è dunque posto di fronte all'esigenza di giustificare il proprio esercizio.

Ma il verbo riflessivo, oltre a questo cambiamento radicale di mentalità e di significato del concetto, introduce un ulteriore elemento, e cioè un'accezione spregiativa che si presenta in primo luogo in campo sociale. A questo proposito Koselleck menziona l'esempio di Molière che sceglie il verbo nella sua forma riflessiva per descrivere la sfacciataggine delle classi sociali più basse²⁰. Il riflessivo, dunque, passa da un uso morale e psicologico a uno sociale con una valenza critica e peggiorativa. L'analisi di Koselleck si riferisce in termini generali alle lingue occidentali, prendendo diversi esempi dal francese e dall'inglese e tuttavia le sue analisi più approfondite riguardano l'aria tedesca.

Un confronto serrato con diversi dizionari storici francesi conferma tuttavia tale valenza peggiorativa del verbo emanciparsi. Il *Dictionnaire de l'Académie française*²¹ nella sua prima edizione del 1694 definiva come significato figurato e con l'impiego del pronome personale il verbo in questi termini "se donner trop de licence, sortir des bornes du devoir" riportando i seguenti esempi: "Vous vous emancipez trop. Il s'est un peu emancipé. Il s'est extrêmement emancipé en cette rencontre. Vous vous emancipez

²⁰K. M. Graß, R. Koselleck, *Emanzipation*, p. 158.

²¹ Il dizionario, nelle sue nove edizioni, è consultabile online al seguente link: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9E0843>

beaucoup pour un homme qui ne fait que de relever de maladie”. Questa definizione, subendo modifiche minime, rimane nel dizionario nelle sette edizioni successive, fino al 1935. L’edizione attuale conserva una voce che definisce “figurata e peggiorativa” che viene così presentata: “s’affranchir des convenances, adopter une conduite trop libre. *Ses propos, son allure montrent combien il s’est émancipé*”.

Il medesimo uso riflessivo peggiorativo si trova anche nei dizionari storici francesi: nel Trévoux (1704), alla voce “s’émanciper” si legge infatti: “signifie, figurément, se donner trop de liberté, ne pas garder les mesures convenables à l’état où l’on est”²². Così come anche presso il Furètiere (1690) : “signifie aussi, prendre un peu trop de liberté en quelque chose que ce soit. Il ne fait pas *s’émanciper* à juger d’une affaire, qu’on n’en connoisse le fonds. Vous vous *émancipez* beaucoup, de sortir après avoir été si malade”²³. Questo uso peggiorativo si trova anche in Germania dove, nel 1715, il Grande Dizionario Reale traduce s’émanciper con “prendersi troppe libertà” e il s’est émancipé con “er hat allen Gehorsam verloren” (ha perso ogni obbedienza)²⁴. Il caso inglese presenta un esempio parzialmente diverso: qui si verifica l’allontanamento dall’intero campo semantico del termine dall’ambito giuridico già nel XVII secolo e l’emergere di diversi significati scientifico-sociali e politici²⁵.

Accanto alla diffusione del verbo riflessivo e della sua valenza peggiorativa, è importante evidenziare che un mutamento decisivo di significato avviene lentamente e in coincidenza con l’Illuminismo in relazione ai concetti di progresso, Lumi, storia. Se già la forma riflessiva, oltre a essere espressione dell’accezione peggiorativa, segnava un cambiamento di mentalità che suggeriva la possibilità che l’individuo potesse emanciparsi da sé, maturare, migliorarsi e rendersi autonomo, oltre il dato naturale e quello giuridico, è con l’Illuminismo che questo cambiamento si afferma definitivamente.

A questa altezza infatti, al dato naturale, all’ingresso del minore nell’età adulta e alla capacità giuridica, si aggiungono la ragione, la volontà, la responsabilità dell’individuo come fattori determinanti per il raggiungimento dell’emancipazione. È all’incrocio tra il dato naturale, tra auto-investimento individuale o collettivo e la formazione giuridica che

²² *Dictionnaire universel François et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux : contenant la signification et la définition des mots de l’une et de l’autre langue*, Tome 3, Créance-Ezzal, 1771, p. 641.

²³ A. Furètiere, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots François tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, Paris, Chez Arnout & Reinier Leers, 1690.

²⁴ K. M. Graß, R. Koselleck, *Emanzipation*, p. 159.

²⁵ *Ibidem*.

l'emancipazione deve essere interrogata e che il concetto acquista nuova qualità storica. Osserveremo questo processo a partire dalla Rivoluzione francese e tuttavia esso trova il suo momento embrionale nell'Illuminismo e nel nuovo modo di intendere l'emancipazione come quell'atto del potere statale in grado di parificare qualcuno sul piano dei diritti civili in forza dell'emancipazione, atto che viene compiuto in seguito alle richieste di coloro che si pensano legittimati a emancipare se stessi.

Con l'Illuminismo, dunque, il concetto di emancipazione assume il suo significato moderno, in questo senso l'emancipazione nella sua significazione moderna deve essere definito come un concetto illuminista. L'illuminismo conferisce al concetto nuovi strati semantici e introduce una serie di novità, prima fra tutte il passaggio da un atto unico ed eccezionale, compiuto dal padre o dal tutore, o avvenuto per natura, a un vero e proprio processo che investe l'uomo, la sua autonomia e l'uso della sua ragione.

Per comprendere tale significato illuminista la risposta di Kant alla domanda *Che cos'è l'Illuminismo?* è una fonte privilegiata. Questo scritto può essere considerato infatti al tempo stesso il manifesto del concetto illuminista di emancipazione e della sua semantica di transizione. Kant compone questo testo intervenendo all'interno di un dibattito che si sviluppa sulle pagine della rivista "Berlinische Monatsschrift", dibattito che diventa una vera e propria interrogazione sul presente e su un'epoca che pretende di darsi il proprio nome. Nel numero di dicembre del 1783 Johann Friederich Zöllner, pastore berlinese, in uno scritto sull'istituzione del matrimonio civile polemizza con la nozione di "Illuminismo" e in nota chiede provocatoriamente che cosa sia l'Illuminismo, sostenendo che occorrerebbe dare una risposta a tale quesito prima di cominciare l'opera di rischiaramento. La domanda, posta a margine dello scritto di Zöllner, apre un'ampia discussione sull'*Aufklärung*, animata da Kant ma anche da molti altri come Moses Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Georg Adam Forster, Christoph Martin Wieland e altri ancora. Tali disquisizioni sull'Illuminismo aprono problemi e domande che sono centrali per comprendere il significato illuminista dell'emancipazione e, in particolare lo scritto kantiano è una fonte privilegiata per due ragioni. Da una parte esso si configura come una lunga definizione del concetto, che si articola a partire da concetti come quelli di progresso, ragione, autonomia e uomo. Dall'altra il testo permette di cogliere un processo che si determina nel momento stesso in cui si tenta di definirlo, un processo che riguarda l'affermazione della nozione di Illuminismo e, con essa, una

precisa semantica in trasformazione e transizione del concetto di emancipazione che sarà caratteristica del concetto lungo tutto il periodo rivoluzionario.

Nel testo, infatti, si trova una minuziosa definizione dell'emancipazione illuminista, ora riconoscibile per la prima volta grazie a un inedito carattere processuale: Kant, tuttavia, non si serve mai del termine "Emanzipation". Si tratta di un elemento tutt'altro che accidentale che merita una specifica attenzione. Sebbene in alcune traduzioni italiane "herausarbeiten" venga tradotto con il termine "emanciparsi"²⁶, è necessario tornare al testo originale e dunque tradurre in modo letterale il termine con "tirare fuori", nel senso che può avere di "tirare fuori" un oggetto dalla materia prima, o "tirare fuori", nel senso di elaborare un'idea. In ogni caso decisivo è il lavoro che deve essere applicato per raggiungere un risultato. Si tratta dunque di una traduzione preferibile in quanto permette di cogliere un aspetto decisivo del concetto di emancipazione. Infatti, da un punto di vista storico-concettuale l'elemento rilevante del testo kantiano sta proprio nel suo inaugurare una dimensione storico-filosofica di una liberazione verso l'autonomia senza usare il termine emancipazione e definendo l'illuminismo come "uscita dell'uomo da uno stato di minorità di cui egli stesso è colpevole". Per Kant l'Illuminismo è dunque quel processo rivolto a una continua messa in atto della propria maturità che supera e va oltre l'atto di emancipazione. In questo senso, si deve supporre che Kant non abbia utilizzato il termine di proposito, cercando di definire una dimensione storico-filosofica processuale che il termine emancipazione non gli avrebbe garantito, perché ancora identificato come termine esclusivamente giuridico.

Nello scritto, dunque, il significato illuminista del concetto di emancipazione inizia a strutturarsi attraverso l'opposizione tra minore età e maturità. Risulta evidente che il testo permetta di cogliere la semantica di transizione del concetto se si osserva che, il dibattito stesso sull'*Aufklärung*, si rivela un'interrogazione sul tempo presente, o sull'attualità²⁷. L'illuminismo è infatti il primo periodo a scegliere il proprio nome e il proprio motto: *Sapere aude!*

Michel Foucault ha insistito sul fatto che l'Illuminismo è la prima epoca che si riconosce il nome che porta, arrivando a dire che il presente, in quanto ciò che è in atto,

²⁶ Si veda a questo proposito il testo tradotto in A. Tagliapietra (a cura di), *Che cos'è l'Illuminismo?*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 16-41.

²⁷ M. Foucault, *Il problema del presente. Una lezione su "Che cos'è l'Illuminismo"*, in M. Foucault, *Poteri e strategie*, Milano-Udine, Mimesis, 2006.

costituisce l'inizio del pensare²⁸. Del resto, “porre il problema dell'attualità significa anche interrogarsi sull'autonomia del soggetto e quindi sulle possibilità di cambiare quel presente in cui ci si trova”²⁹. La questione dell'attualità, dunque, aprendosi a quella dell'autonomia giunge al cuore del significato dell'emancipazione come possibilità di trasformazione della propria condizione e dell'esistente.

Che l'attualità sia centrale in questo discorso è confermato del resto dalla stessa domanda posta da Zöllner, che muove dall'idea che vi fosse un gran parlare di rischiaramento e di Illuminismo senza sapere che cosa esso indicasse. Illuminismo è dunque fin da subito un termine dal significato poco chiaro e già conteso. Come riferisce Mendellsohn, il dibattito investe un termine che è ancora poco in uso nella lingua: “Illuminismo, civiltà, cultura non sono ancora termini familiari nella nostra lingua. Per ora appartengono solo al linguaggio libresco”³⁰.

Che il dibattito sull'Illuminismo sia un dibattito sull'attualità e su un processo che si determina in quel momento lo rivela anche Kant ponendo la domanda: “viviamo ora in un'età illuminata?”³¹ La risposta è: “no, ma certo in un'età di *Aufklärung*”. Non solo, dunque, Illuminismo è il nome del tempo presente, tempo che scorre mentre si tenta di definirlo, non solo è un'interrogazione sull'attualità, ma esso è il nome di un processo in atto, di un conflitto in corso tra autonomia e minorità. L'Illuminismo esprime tale oscillazione: non si è in un'epoca illuminata una volta per tutte, in uno stato di maturità permanente, bensì nel processo che solo può permettere di uscire dalla minorità, che solo può “aprire il campo” in cui gli uomini possono rendersi liberi. Secondo la celebre definizione kantiana l'Illuminismo è “l'uscita dell'uomo dalla minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro”. Significativo a questo proposito, e ancor di più nel quadro del presente lavoro, è che Kant mentre pensa l'emancipazione in termini universali, riconoscendo a tutti gli uomini (maschi) la possibilità di emanciparsi, nega alle donne il coraggio di uscire dalla condizione di tutela. Infatti: “le donne [...] mancano di personalità civile e la loro esistenza

²⁸ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, (a cura e con un'introduzione di Paolo Napoli) Roma, Donzelli, 1997, pp. 33-78.

²⁹ P. Napoli, *Il governo e la critica. Introduzione a*, M. Foucault, *Illuminismo e critica*, p. 27.

³⁰ M. Mendelsohn, *Sulla domanda: che cosa significa rischiarare*, in A. Tagliapietra (a cura di), *Che cos'è l'Illuminismo?*, p. 3.

³¹ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, p. 50.

è in un certo qual modo soltanto inerenza”³².

Quello descritto da Kant è un processo che supera e va oltre l’atto eccezionale di emancipazione³³ e di cui l’uomo è protagonista. Per dare il senso di questo processo Kant utilizza una strategia particolare, scegliendo di servirsi di un altro lessico rispetto a quello giuridico e, allo stesso tempo, decidendo di opporre il processo di maturazione all’atto della conquista della maggiore età per natura. Proprio perché gli uomini diventano per natura maggiorenni, la scelta di insistere sulla maturità è una precisa mossa che dà il senso del superamento del dato naturale e si rivela più efficace rispetto al richiamo giuridico che poteva dare l’emancipazione, termine legato alla sfera del dominio. La maturità che viene raggiunta di continuo nel succedersi delle generazioni apre una prospettiva storica precisa, rivolta al futuro, di un’umanità che governa se stessa e descrive un processo che sarebbe poi andato sotto il termine emancipazione³⁴. Quest’ultima diventa dunque una sorta di singolare collettivo, che non riguarda più i singoli bensì l’umanità nel suo complesso; e sarà proprio questa universalità ad essere rotta, per esempio da Marx, attraverso la formula “emancipazione della classe operaia”.

Kant sostenendo che, anche quando la natura affranca gli uomini (*naturaliter maiores*), essi possono tuttavia rimanere minori per tutta la loro vita, fa della minorità (e dunque dell’emancipazione), una condizione che non ha a che fare con il dato naturale. Questo è del resto confermato quando Kant scrive che per l’uomo tale minorità è “divenuta per lui quasi natura”. Questa natura, ormai espressione della stessa minorità, non può allora emancipare; il processo di maturazione ed emancipazione ha così per Kant un referente nuovo, e cioè l’uomo. La definizione kantiana di Illuminismo, e di emancipazione, si regge perciò sulla nozione di responsabilità dell’uomo: l’uomo deve imputare a se stesso la propria minorità, egli solo è responsabile del proprio miglioramento e del buon uso della propria ragione³⁵. L’emancipazione illuminista si presenta allora come l’emancipazione dell’uomo dall’uomo, ed è quel processo che

³² I. Kant, *Metafisica dei costumi* (1797), Bari, Laterza, 1970, parte I, p. 144.

³³ Sui riferimenti interni alla sua opera del concetto kantiano di illuminismo cfr. H.E. Allison, *Kant's Conception of Enlightenment*, in «The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy», 7, 2000, pp. 35-44.

³⁴ R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, p. 80.

³⁵ M. Mori, P. Rumore, *Kant e l'Illuminismo*, in G. Paganini (a cura di), *La filosofia dei moderni*, Roma, Carocci, 2020, pp. 321-349 sostengono giustamente che l'illuminismo kantiano è espressione della “più ampia nozione di *Selbstdenken*, del pensare autonomo, intorno al quale Kant costruire il programma di emancipazione del singolo e dell'intera epoca”, pp. 323-324.

l'uomo solo può intraprendere. Anche Mendelssohn sottolinea chiaramente questa centralità dell'uomo: “pongo costantemente la destinazione dell'uomo come misura e scopo di ogni nostra aspirazione e di ogni nostro sforzo, quasi fosse un punto di orientamento verso cui, se non vogliamo smarrirci, occorre indirizzare il nostro sguardo”³⁶. L'Illuminismo è questo processo di cui l'uomo è responsabile e al tempo stesso misura di tutte le cose, un processo che volge al progresso, al miglioramento generale dell'umanità. Come sostiene Kant, esso è una precisa modalità di esercizio della ragione animata da un bisogno di libertà e intimamente connesso al bisogno naturale di conoscenza del genere umano: il processo dell'umanità verso il miglioramento tramite “la libertà di fare in tutti i campi pubblico uso della propria ragione”. Esso è il grande atto di coraggio, un invito a non aver paura dell'emancipazione³⁷.

Secondo Kant il pubblico uso della ragione deve essere sempre libero, ed esso solo può attuare l'Illuminismo tra gli uomini³⁸. È anche grazie alle novità prodotte dalla rivoluzione scientifica, dalle scoperte di Galileo e Newton che l'uomo è ormai al centro della scena e che diviene pensabile l'emancipazione dell'uomo attraverso l'uomo. Nel 1798 Kant scrive “ho imparato dalla *Critica della ragion pura* che la filosofia non è scienza di rappresentazioni, concetti e idee, o una scienza delle scienze, o qualcos'altro di simile; ma invece, una scienza dell'uomo, delle sue rappresentazioni, del suo pensare e del suo agire; essa deve presentare l'uomo in tutte le sue componenti, com'è egli e come dev'essere, cioè tanto secondo le sue determinazioni naturali quanto anche secondo la condizione della sua moralità e della sua libertà”³⁹.

Lo strutturarsi del significato illuminista di emancipazione avviene all'incrocio di tre elementi principali: autonomia, natura e diritto. Il testo kantiano è infatti intellegibile proprio a partire dall'interazione tra questi elementi, a partire da una critica del dato naturale, della maggiore età in quanto atto eccezionale a cui Kant oppone una maturazione che dipende dal gesto di autonomia dell'uomo. Sebbene Kant non si serva del termine emancipazione ed usi invece la maturità in opposizione alla natura, egli tuttavia a partire dalla figura centrale dell'uomo accede al linguaggio dei diritti per dar forma alla sua

³⁶ M. Mendelssohn, *Sulla domanda: che cosa significa rischiarare*, in A. Tagliapietra (a cura di), *Che cos'è l'Illuminismo?*, p. 6.

³⁷ V. Ferrone, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 11.

³⁸ G. Zöllner, *Lumi sull'illuminismo. La concezione kantiana dell'uso pubblico e comune della ragione*, in «Studi kantiani», 18, 2005, pp. 45-60.

³⁹ I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, Milano, Mursia, 1989, p. 277.

definizione di Illuminismo. Egli sostiene infatti che “un uomo può sì, per la propria persona, rinviare l’Illuminismo in ciò che è tenuto a sapere; e anche allora, solo per qualche tempo; ma rinunciarvi, per la propria persona ma ancor di più per la propria discendenza, significa violare e calpestare i sacri diritti dell’umanità”⁴⁰.

Rinunciare all’Illuminismo per la propria persona, o per la propria discendenza qui intesa come continuo naturale della propria persona, significa arrecare danno ai diritti dell’umanità. Senza entrare nel merito della nozione di diritti di umanità che ha in mente Kant⁴¹, quello che ci interessa in questa sede è notare il progressivo affermarsi di questo nesso tra l’uomo e l’umanità che afferma un preciso processo emancipatorio attraverso il lessico dei diritti⁴². Mentre il concetto di emancipazione faticosamente si afferma liberandosi dall’ipoteca esercitata per secoli su di esso dal diritto, nella sua stessa definizione irrompe la logica dei diritti dell’uomo che diventano lo strumento del programma illuminista prima e rivoluzionario poi per dichiarare l’avvenuta emancipazione degli individui. Se molti lavori hanno insistito sul nesso tra la nascita dei diritti dell’uomo e la Rivoluzione francese è opportuno sottolineare che il linguaggio dei diritti umani si struttura già in nome dell’Illuminismo proprio a partire dalla figura dell’uomo. Attraverso una vera e propria scoperta dell’uomo, l’Illuminismo sintetizza due tendenze, da una parte l’osservazione della natura riconosce i diritti come fatto prepolitico, dall’altra seguendo la lezione della scuola positivista afferma che i diritti soggettivi sono atti di volontà dello Stato e prodotti della legislazione. La soluzione illuministica della seconda parte del XVIII secolo mette per la prima volta insieme questi due elementi: i diritti si trovavano nella natura dell’uomo ma devono essere riconosciuti

⁴⁰ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?* (1784), in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, p. 49. Il problema dei diritti investe peraltro immediatamente la questione della definizione del politico in Kant e della necessità di pretendere l’obbedienza. Questa questione investe in maniera solo embrionale il saggio del 1784, ma da qui muove l’intera riflessione politica kantiana cfr. L. Scuccimarra, *Kant e il diritto alla felicità*, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 3.

⁴¹ Si veda quanto scrive L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo all’antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 395-401.

⁴² La tensione tra il concetto politico di emancipazione e la politica dei diritti emerge in tutte le riflessioni sulla storia questi ultimi. In particolare, sulla loro genesi cfr. G. Oestreich, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Roma-Bari, Laterza, 2001; si veda anche A. Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, Bologna, Il Mulino, 2007; L. Hunt, *La forza dell’empatia. Una storia dei diritti dell’uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Per gli esiti contemporanei di quella tensione cfr. L. Scuccimarra, *Proteggere l’umanità. Sovranità e diritti umani nell’epoca globale*, Bologna, Il Mulino, 2016; M. Ricciardi, *I diritti umani come dilemma*, in *Nei margini della politica. Scritti per Alessandro Pandolfi*, L. Cobbe, S. Visentin (a cura di), «Quaderni di Scienza & Politica», 12, 2020, pp. 175-198.

e politicamente messi in atto attraverso la legge e la loro costituzionalizzazione⁴³.

Questo specifico linguaggio illuminista dei diritti è del resto già presente nel monumentale lavoro dell'*Encyclopédie* francese e in particolare in alcune voci come *humanité*, *droit naturel* nelle quali si rivela uno specifico legame tra l'uomo e il diritto naturale: "Je suis homme, et je n'ai d'autres droits naturels véritablement inaliénables que ceux de l'humanité"⁴⁴.

Il diritto si lega già alla questione della volontà generale a partire dalla registrazione che l'uomo non è libero. "C'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant, et quand il lui convient de vivre ou mourir"⁴⁵. Alla volontà generale spetta il compito di fissare "i limiti di tutti i doveri".

Vous avez le *droit naturel* le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté pas l'espèce entière. C'est elle qui vous éclairera sur la nature de vos pensées et de vos désirs. Tout ce que vous concevrez, tout ce que vous méditerez, sera bon, grand, élevé, sublime, s'il est de l'intérêt général et commun⁴⁶.

Oltre a mostrare il linguaggio dei diritti di cui il progetto emancipatorio illuminista si serve, l'*Encyclopédie* fa luce anche su una precisa concezione dei diritti che confluirà poi nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 e che sarà determinante nella strutturazione del moderno significato di emancipazione. La Dichiarazione del 1789 si determina e deve essere compresa all'incontro tra la critica illuminista e il diritto naturale ispirato al neostoicismo con lo specifico nesso tra diritti naturali e doveri dell'uomo⁴⁷. Di tale tensione si trova traccia in due densi articoli dell'*Encyclopédie methodique* "droit naturel de l'homme" e "droit et devoirs" dai quali emerge una centralità dei doveri e della sociabilità che troverà poi espressione nella Costituzione termidoriana del 1795 e che può essere interrogata attraverso le opere dei fisiocratici e degli *Idéologues*, esponenti di primo piano durante il Termidoro. Se il significato moderno

⁴³ V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo: l'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, p. 11.

⁴⁴ Voce *Diritto naturale* dell'*Enciclopedia*, in Diderot, *Scritti politici*, Milano, Mondadori, 2008.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ M. Ricciardi, *I diritti umani come dilemma*, pp. 175-180.

dell'emancipazione si struttura sulla scia della Dichiarazione rivoluzionaria dei diritti dell'uomo e del cittadino, esso può essere compreso solo come prodotto di questa tensione interna al linguaggio dei diritti, tra diritti e obbligazione, tra uomo e cittadino. Tale tensione si trova espressa nel discorso politico presupposto alla Dichiarazione stessa, che prevede la difesa delle prerogative inviolabili degli individui e il loro immediato e necessario inserimento all'interno dell'ordine della società. Infatti, proprio perché iniziano ad affermarsi come strumento dell'emancipazione dell'individuo, i diritti definiscono uno spazio di azione individuale che deve essere affermato nei confronti degli altri individui. L'emancipazione si configura allora come il presupposto e l'origine di un preciso problema:

Il problema della difesa di quello spazio [che] tuttavia inaugura la proiezione verticale dei diritti che ne fa una componente della regolazione statale dei rapporti sociali. Quello che appare come il sintomo della diffidenza costitutiva della nascente società civile borghese nei confronti del sistema politico è allo stesso tempo una neutralizzazione del suo carattere potenzialmente polemico⁴⁸.

Per completare questa analisi del concetto, occorre soffermarsi sui dizionari e sulle enciclopedie rivoluzionarie, soprattutto alla luce dell'ampio dibattito sulla lingua che si determina nel decennio rivoluzionario. Come scrive nel 1799 chiaramente, e non casualmente, un noto *Idéologue*, Pierre Jean Georges Cabanis nel presentare al Consiglio dei Cinquecento la nuova edizione del dizionario dell'Accademia "Le passage de la Monarchie à la République a fait subir à la langue elle-même une intéressante révolution"⁴⁹. La vera e propria esplosione e diffusione del genere dizionario testimonia una radicale esigenza di investigazione sulla lingua e sulle novità inaugurate dagli eventi rivoluzionari⁵⁰. Si stabilisce una prolifica collaborazione tra storici e linguisti, i quali si

⁴⁸ *Ivi*, p. 177.

⁴⁹ S. Branca-Rosoff, *Luttes lexicographiques sous la Révolution française. Le dictionnaire de l'Académie* in W. Busse, J. Trabant, *Les idéologues : sémiotique, théories et politique linguistiques pendant la Révolution française*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins, 1986.

⁵⁰ Si veda a questo proposito lo studio sviluppato da M. F. Piguet che si occupa a partire dai dizionari del periodo rivoluzionario del concetto di classe, M. F. Piguet, *Classe. Histoire du mot et genèse du concept des Physiocrates aux historiens de la Restauration*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1998, cap. 4.

interrogano sulla norma lessicale e sullo scandalo costituito dall'”abus des mots”⁵¹. Si tratta di un dibattito fondamentale che conferma retrospettivamente le tesi koselleckiane sul linguaggio sociale e politico al tempo stesso in quanto fattore e indicatore del movimento storico. Con la Rivoluzione la lingua diviene il pretesto, tanto per la fazione repubblicana quanto per quella monarchica, “pour imposer leur idéologie politique par le biais d’une redéfinition des mots soit à l’aide de pamphlets, soit à l’aide de dictionnaires du nouveau langage (ou de l’ancien langage) soit par d’autres voies”⁵². Il dibattito rivoluzionario sulla lingua da una parte inaugura una lotta e una contesa per la definizione del significato di alcuni termini fondamentali, dall’altra produce un vero e proprio arricchimento lessicale grazie alla creazione neologica; si tratta di una novità che produce non solo un “*elargissement*” linguistico, ma un vero e proprio tentativo di ridefinizione della realtà attraverso la traduzione nella lingua di rappresentazioni mentali collettive antitetiche a quelle dell’Ancien Régime.

È in questo quadro che deve essere letta l’enorme proliferazione di dizionari, di dizionari cosiddetti polemici, ma anche dei supplementi che vengono pubblicati alle nuove edizioni di dizionari classici. Se i dizionari polemici sono spesso utilizzati come supporto ideologico dalle forze monarchiche e controrivoluzionarie, come nel caso di Buée, dove il dizionario diventa uno strumento privilegiato per restaurare attraverso una parola ordinata il mondo rovesciato dell’Ancien Régime, essi sono talvolta strumenti di espressione anche delle forze repubblicane e rivoluzionarie. È il caso della *Néologie* di Mercier che rivela una sincera adesione agli ideali repubblicani ed egualitari e rappresenta la testimonianza di una lotta a ogni forma di potere dispotico o tirannico. Sebbene la neologia esistesse prima della Rivoluzione, quest’ultima sembra darle un impulso notevole facendola diventare un vero e proprio strumento di ridefinizione semantico-concettuale della parola, costituendo il pretesto per respingere dottrine che si ritengono errate. Nel caso di Mercier, per esempio, la sua neologia critica apertamente il sensismo e il materialismo e lotta contro ogni espressione di dispotismo e intolleranza, che egli

⁵¹ S. Branca-Rosoff, *Les mots de parti pris. Citoyen, aristocrate et insurrection dans quelques dictionnaires (1762-1798)*, in F. Dougnac, G. Drigeard, A. Geffroy, J. Guilhaumou, *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, fasc. 3, *Dictionnaires, normes, usages, Société française d’étude du 18ème siècle*, Textes et documents, série 11, 1988, p. 47. Sull’”abus de mots” si rimanda a R. Barny, *Les mots et les choses chez les hommes de la Révolution*, in «La Pensée», 202, dicembre 1978, pp. 36-49 e a U. Ricken, *Réflexions du 18ème siècle sur l’abus des mots*, in «Mots», 4, marzo 1982, pp. 29-45.

⁵² *Ibidem*.

individua tanto nell'antico regime quanto nel terrore giacobino. Il dizionario è infatti introdotto da una lunga nota in cui l'autore critica tanto la dottrina di Locke quanto coloro che definisce in modo nettamente sprezzante gli "idiologues". Dietro alla neologia come dottrina si cela tuttavia una precisa idea della lingua e della sua missione: gli autori della neologia assumono la medesima postura del soggetto razionale, un soggetto che può definire la lingua, costruirla, secondo procedure universali⁵³. A notare i limiti di questo approccio è proprio uno dei più celebri *Idéologues* quando sostiene che nonostante l'intelligenza della missione dei neologi, è solo l'uso che decide e stabilisce l'impiego delle innovazioni che essi propongono. Destutt de Tracy riconosce che la ragione "en matière de langage, elle n'a pas force de loi"⁵⁴. Nelle parole dell'*Idéologue*: "une langue se forme et se compose petit à petit par l'usage et sans projets"⁵⁵. Questa intuizione di Destutt de Tracy si rivela particolarmente preziosa nel caso dell'emancipazione.

Dallo spoglio di diversi dizionari rivoluzionari⁵⁶ si nota che il termine emancipazione non può essere considerato una delle parole "inventate" dalla Rivoluzione, uno di quei termini polemici sul quale si definisce una vera e propria lotta per definirne il significato. Nel suo dizionario polemico Buée denuncia i termini dei rivoluzionari che definisce cabalistici, citando "constitution", "liberté" perché a suo avviso la Rivoluzione sarebbe il risultato di una pericolosa confusione linguistica in cui le parole non corrispondono più alle cose. E tuttavia questa confusione non investe il termine emancipazione, che non viene menzionato come uno di quei termini cabalistici dei rivoluzionari. Così anche nel

⁵³ S. Auroux, *Le sujet de la langue : la conception politique de la langue sous l'Ancien Régime et la Révolution*, in W. Busse, J. Trabant, *Les idéologues : sémiotique, théories et politique linguistiques pendant la Révolution française*, p. 267.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie. Seconde partie. Grammaire*, Paris, Chez Courcier, 1803, cap. VI. Per un'analisi cfr. S. Auroux, *Le sujet de la langue : la conception politique de la langue sous l'Ancien Régime et la Révolution*, p. 268.

⁵⁶ Si sono consultati i seguenti dizionari: L. Snetlage, *Nouveau dictionnaire français contenant les expressions de nouvelle création du peuple français: ouvrage additionnel au dictionnaire de l'Académie française et à tout autre vocabulaire*, ... 1795 ; L.-S. Mercier, *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux : à renouveler, ou pris dans ses acceptions Nouvelles*, 1801 ; L.-A. Beffroy de Reigny, *Dictionnaire néologique des hommes et des choses, ou Notice alphabétique des personnes des deux sexes, des événements... des découvertes et des mots qui ont paru le plus remarquables à l'auteur, dans tout le cours de la Révolution française*, Par le Cousin-Jacques, 1799. A.-Q. Buée, *Nouveau dictionnaire pour servir à l'intelligence des termes mis en vogue par la Révolution ; dédié aux amis de la religion, du roi et du sens commun*, 1792.

Nouveau dictionnaire di Snetlage dove il termine non compare. Laddove si trova il lemma emancipazione, esso viene generalmente fatto coincidere con il suo significato giuridico, utilizzando definizioni di dizionari prerivoluzionari che non subiscono alcuna modifica. Nella *Néologie* di Mercier il verbo *émanciper* è così definito:

La dernière guerre (en Amérique) a fait un grand bien dans son principe et dans ses progrès, en semant parmi les nations des opinions saines sur les droits du genre humain et sur la nature d'un gouvernement légitime ; en excitant universellement cet esprit de résistance à la tyrannie qui a déjà Émancipé une des contrées l'Europe (l'Irlande), et qui probablement en Émancipera d'autres (Mirabeau).

Del resto, dal momento che il termine non nasce con la Rivoluzione, il concetto subisce un lento processo di trasformazione che tuttavia a questa altezza non è ancora attestato e fissato nella lingua. Confrontando i dizionari storici prerivoluzionari, come il Trévoux o il Furetière, con quelli del periodo rivoluzionario ci si trova di fronte a una sostanziale continuità. Nel Trévoux il termine viene descritto come la libertà di agire nei propri affari e di governare il proprio bene senza l'assistenza di un tutore. Viene menzionato il significato nel diritto romano, che indica l'atto attraverso il quale il figlio viene fatto uscire dal potere paterno. È poi definita l'emancipazione tacita, per matrimonio o maggiore età, e quella detta "espressa" secondo la quale il padre deve dichiarare davanti al giudice che egli emancipa il figlio. Nel Trévoux il termine viene riferito anche alle "gens de main-morte". In modo analogo, nel Furetière si legge la seguente definizione: "liberté d'agir en ses affaires e de gouverner son revenue sans l'assistance d'un tuteur. Tous les parens assemblez ont consenti à l'*émancipation* de ce jeune homme. Il a obtenu en Chancellerie des lettres d'*émancipation*, qui ont été enterinées".

Un aspetto più rilevante emerge dal *Dictionnaire de l'Academie française* nelle sue diverse edizioni che vanno dal 1694 a quella attuale. Nella prima edizione del 1694 il termine *émancipation* viene definito come "affranchissement de la puissance du père ou du tuteur", dall'edizione del 1718 diventa "acte juridique par lequel on est émancipé". Definizione che rimarrà invariata fino alla sesta edizione del 1835 quando diventa "action d'émanciper un mineur ou l'état d'un mineur qui est emancipé". Nel 1935 diventa "action d'émanciper, de s'émanciper ou resultat de cette action". Nell'edizione attuale si trovano tre definizioni che sembrano riprendere tutti i significati che cambiano nel tempo,

utilizzando tanto il termine atto che si trova nelle prime edizioni quanto quello di azione. Il primo significato è “acte juridique qui affranchit un mineur de l’autorité parentale ou de la tutelle, et lui donne l’usage des droits civils attachés à la majorité ; l’état qui en résulte”. Il secondo riprende il termine azione : “action d’affranchir, de s’affranchir d’une domination ou d’une servitude, d’une contrainte”. Infine, il terzo significato figurato è descritto come l’“action de libérer, de se libérer d’une dépendance d’ordre moral ou intellectuel, de préjugés, d’erreurs”. Se si passa dall’analisi dei dizionari a quella delle enciclopedie la situazione resta per lo più invariata. Non si registra infatti un sostanziale cambiamento tra l’Enciclopedia illuminista di Diderot e D’Alembert e l’*Encyclopédie Methodique* redatta a ridosso della Rivoluzione. È la prima tra le due Enciclopedie a dedicare più spazio e attenzione al termine, elencando ben diciannove voci sulla base del diritto scritto e consuetudinario. Tra queste si trovano: l’*émancipation anastasiennne*, quella *légitime, contra fiducia, légale*, per decesso della madre, espressa, tacita, di un figlio di famiglia, *justiniennne*, per lettera del principe, per matrimonio. Senza entrare nel merito delle diverse varianti che vengono descritte puntualmente nell’Enciclopedia ci interessa notare come nella prima voce che definisce l’emancipazione si legge:

Est un acte qui met certaines personnes hors de la puissance d’autrui. Elle n’a lieu communément qu’à l’égard de deux sortes de personnes, qui sont les mineurs, les fils de famille ; quelques-uns y comprennent la femme & les gens de main-morte. Il y a encore d’autres personnes qui peuvent être affranchise de la puissance d’autrui ; mais les actes qui leur procurent cet affranchissement, ne sont pas qualifiés d’émancipation.

Dunque, l’emancipazione secondo l’Enciclopedia non è il termine adeguato per definire l’uscita delle donne e dei servi dalla sottomissione a un potere. Nella voce sono comprese sia l’“émancipation de la femme”, che l’“émancipation de gens de main-morte”, e tuttavia per quest’ultima viene esplicitamente indicato il rimando a “affranchissement de gens de main morte”. Per quanto riguarda l’emancipazione della donna si legge “c’est ainsi que la séparation de la femme avec son mari est appelée dans la coutume de la Rue-Indre locale de Blois”, ma anche in questo caso si legge che il termine affrancamento risulta preferibile.

La voce che si trova nell’*Encyclopédie Methodique* è considerevolmente più corta e

ricalca quella dell'Enciclopedia illuminista. Il termine viene descritto come “don de liberté” ed è riferita a due situazioni: all'atto attraverso il quale un figlio viene affrancato dal potere paterno e alla facoltà accordata a un minore di godere e disporre dei suoi beni mobili e immobili. Anche qui viene riconosciuto che altri soggetti, come le donne e i servi, possono essere emancipati ma, ancora una volta, si dice che per essi è preferibile parlare di affrancamento, questo atto infatti non è qualificato come emancipazione. Dalla lettura dei dizionari e delle enciclopedie quello di emancipazione non risulta, all'altezza della Rivoluzione, un termine sul quale si gioca una specifica lotta. Esso continua a indicare in modo generalmente condiviso l'atto giuridico unilaterale con cui il padre di famiglia libera il figlio o il servo. Mentre nella lingua non si riscontra ancora alcuna variazione, parallelamente specifiche esperienze storiche e sociali iniziano però a produrre un allargamento del concetto. In altri termini, mentre nella lingua si registra senza particolari conflitti e lacerazioni un significato tradizionale e giuridico del concetto di emancipazione, al tempo stesso si afferma un nuovo significato proprio nella transizione e nel passaggio dalla società cetuale alla sua dissoluzione⁵⁷.

Se i concetti hanno una storia, del resto, essa deve essere cercata non solo nei significati dei termini bensì nell'esperienza storica. In tal senso, è con la Rivoluzione francese che la storia entra nel concetto di emancipazione. Con essa si afferma un soggetto collettivo che si presenta come già maturo⁵⁸, nel senso kantiano del termine, e che afferma i suoi diritti. Una maturità che si scorge in modo esemplare nel 1789 quando il Terzo Stato si proclama Assemblea Nazionale. Tale maturità risuona con evidenza nelle parole di Sieyès: “Il Terzo Stato da solo non può formare gli Stati generali, tanto meglio! Formerà un'assemblea nazionale”⁵⁹.

⁵⁷ Se non esiste ancora il termine, inizia tuttavia ad affermarsi l'oggetto, e cioè lo stato materiale che impone l'emancipazione. Questo processo non attiene solo al concetto di emancipazione: molti sono i termini che derivano da una lunga tradizione giuridica e che successivamente assumono un nuovo significato. Un ottimo esempio è rappresentato dal termine “civilisation” che, come nota Andrea Marchili, viene per esempio utilizzato da Rousseau che ne riconosce l'oggetto pur non avendo il termine, il quale inizia ad essere utilizzato nel senso in cui oggi è inteso a partire da Mirabeau nel 1756, A. Marchili, *Genealogia della comunità. Amor di sé e legame sociale in Rousseau*, Macerata, Eum, 2014, p. 33, n. 26. Per una ricognizione e una storia delle trasformazioni del concetto anche attraverso l'utilizzo di enciclopedie e dizionari storici si rimanda a J. Starobinski, *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei lumi*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 5-48.

⁵⁸ M. Ricciardi, *Rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 78-90.

⁵⁹ J. E. Sieyès, *Che cos'è il terzo stato?* in J.-E. Sieyès, *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, scritti editi, G. Troisi Spagnoli (a cura di), Milano, Giuffrè Editore, 1993, p. 270.

2. Alcune note di metodo

Il breve prelude che introduce questa ricerca conduce alle soglie del periodo rivoluzionario in Francia e dunque all'inizio del periodo preso in esame in questo lavoro. La scelta di sviluppare una storia del concetto di emancipazione tra la Rivoluzione francese e gli anni Quaranta dell'Ottocento non è casuale, segue infatti l'indicazione di Reinhart Koselleck, e della storia concettuale, che ha individuato nella cosiddetta *Sattelzeit*, l'"epoca sella", una cesura fondamentale all'interno della quale muta il significato dei principali concetti del vocabolario politico moderno⁶⁰. È nella *Sattelzeit*, tra il 1750 e il 1850 circa, che i principali termini del vocabolario politico conoscono un allargamento e una trasformazione che corrisponde a una specifica democratizzazione della lingua:

Until the middle of the eighteenth century, the language of politics had been used exclusively by the upper ranks of the aristocracy, by jurists, and by the learned. After this time, the circle of users rapidly expanded to encompass all educated persons. Indicative of this enlargement was not only the rising number of journals, but also the change in what was being read. [...] Finally, beginning roughly with the period between 1815 and the 1848 revolution (*Vormärz*) there was a leap in the size of the public addressed. After unprecedented numbers of the lower strata consciously entered the speech community of those using political language, the significance of its terms expanded correspondingly⁶¹.

Non tutti i concetti si comportano in questo modo⁶², ma l'emancipazione è uno di quei

⁶⁰ Cfr. l'introduzione di Luca Scuccimarra a R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, in part. pp. X-XI.

⁶¹ R. Koselleck, *Introduction and prefaces to Geschichtliche Grundbegriffe* (1972), traduzione di M. Richter, in «Contributions to the History of Concepts», 6, 1, 2011, pp. 11-12.

⁶² Scuccimarra in proposito dichiara che non tutti i termini si comportano in questo modo: "Nella loro costante intersezione e interrelazione, queste dinamiche consentono, secondo Koselleck, di definire la *soglia* linguistico-concettuale a partire dalla quale si può parlare della genesi di un lessico politico specificamente moderno. [...] Ciò non significa, naturalmente, che il quadro ricostruttivo alla base dell'ipotesi della *Sattelzeit* debba trovare conferma nella storia di ogni singolo concetto, come se le innovazioni semantiche della modernità avessero conosciuto una contemporanea diffusione su tutto l'orizzonte linguistico dell'epoca", L. Scuccimarra, *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamenti epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, in «Scienza & Politica», 28, 55, 2016, pp. 91-111, p. 99.

concetti che in questa cesura temporale conosce uno specifico allargamento a partire da una fondamentale funzione anticetuale; in esso, in particolare, si osserva un processo di temporalizzazione e di apertura al futuro⁶³. Koselleck stesso sviluppa una storia dell'emancipazione, sebbene ammetta di essersi concentrato in modo privilegiato sull'area tedesca⁶⁴.

Il concetto è assunto in questa ricerca sulla scia della lezione koselleckiana e a partire dalla sua distinzione tra termini e concetti:

A concept may be attached to a word, but it is simultaneously more than that word. In terms of our method, a word becomes a concept when a single word is needed that contains - and is indispensable for articulating - the full range of meanings derived from a sociopolitical concept⁶⁵.

I concetti sono infatti contenitori di esperienze storiche, delle strutture sociali e delle loro trasformazioni, essi sono considerati qui come indicatori e fattori del mutamento storico⁶⁶. Da un lato, dunque, i concetti definiscono l'esperienza storica, dall'altro la producono e la ordinano. Nell'introduzione ai *Geschichtliche Grundbegriffe*, Koselleck afferma che la storia dei concetti si avvicina alla storia sociale nella misura in cui il linguaggio sociale e politico rileva e al tempo stesso rivela specifiche strutture politico-

⁶³ È Koselleck stesso a riferirsi all'emancipazione in questi termini: "Numerous terms began to surface in the form of *isms*. They promoted and indicated a process of change which advanced at different speeds, depending upon the social strata affected. [...] The entire [social and political] vocabulary was reoriented in terms of baselines set within a philosophy of history. A telling example is the concept of *emancipation* (*Emanzipation*). In its former setting, it had been understood in terms of a natural rhythm of generational change. Thus, in its original sense, it was a legal term applied to an individual's coming of age. Then *emancipation* was extended to mean the elimination of those privileges formerly granted to members of a given estate. Finally, it became a general concept oriented to the future and applicable to any contest", R. Koselleck, *Introduction and prefaces to Geschichtliche Grundbegriffe*, p. 12.

⁶⁴ R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, pp. 73-94; K. M. Graß, R. Koselleck, *Emanzipation*, pp. 153-197.

⁶⁵ R. Koselleck, *Introduction and Prefaces to Geschichtliche Grundbegriffe*, p. 19.

⁶⁶ *Ivi*, p. 8. Per questa ricerca sono stati fondamentali dal punto di vista metodologico; L. Scuccimarra, *La Begriffsgeschichte e le sue origini intellettuali*, in «Storica», 10, 1998, pp. 7-99; Id., *Temporalità ed esperienza storica. Note sulla Historik di Koselleck*, in «Storica», 38, 2007, pp. 65-89; *Uscire dal moderno: storia dei concetti e mutamento epocale*, in «Storica», 32, 2005, pp. 109-134; Sul punto e sulla ricezione in Italia della storia dei concetti si veda S. Chignola, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, in S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp. 83-122, pp. 87-94.

sociali⁶⁷. A questo proposito, i concetti presentano una vera e propria statura costituzionale che è in grado di descrivere e determinare un preciso contesto storico e sociale⁶⁸. Koselleck torna a più riprese sul rapporto tra la storia dei concetti e la storia sociale, un rapporto che permette di far luce sullo statuto stesso dei concetti.

Il rapporto fra la storia concettuale e la storia sociale è più complesso di un semplice rapporto di riducibilità di una disciplina all'altra. A provarlo basta la situazione dei campi oggettuali di entrambe le discipline. Senza concetti comuni non c'è società, soprattutto non c'è unità di azione politica. Reciprocamente, i nostri concetti hanno le loro radici in sistemi politico-sociali che sono troppo complessi per poter essere interpretati come comunità linguistiche sulla base di alcuni concetti-guida. Una "società" e i suoi "concetti" stanno in un rapporto di tensione che contraddistingue anche le discipline storico-scientifiche connesse⁶⁹.

Secondo Koselleck la storia dei concetti è necessaria per qualsiasi storia: "lo studio dei concetti e della loro storia linguistica è una condizione essenziale per la conoscenza della storia, tanto quanto il riconoscimento del nesso che intercorre fra tali concetti e la società umana"⁷⁰. La terminologia scientifica della storia sociale necessita del contributo della storia dei concetti per accertarsi dell'esperienza condensata linguisticamente, così come la storia concettuale deve far riferimento agli esiti della storia sociale per non perdere di vista la differenza tra la realtà che svanisce e le sue testimonianze linguistiche, una differenza che non si può mai trasformare in una presunta identità⁷¹.

È a partire dall'analisi del concetto, dal rapporto che si instaura tra storia dei concetti e storia sociale, e con l'obiettivo di considerare il concetto in quanto rivelatore e rilevatore di specifici contesti politico-sociali che si è in questa sede operata la scelta delle fonti. Questo lavoro è stato costruito, infatti, a partire da fonti di genere diverso e soprattutto non tradizionali per la storia del pensiero politico. Del resto, sostiene Koselleck, che per

⁶⁷ "In this way, the lexicon investigates the power of words and concepts to bind, stamp, or destroy [social]connections. With its analysis of such phenomena, conceptual history comes closet to social history", R. Koselleck, *Introduction and Prefaces to Geschichtliche Grundbegriffe*, p. 17.

⁶⁸ P. Schiera, *Considerazione sulla Begriffsgeschichte, a partire dai Geschichtliche Grundbegriffe di Brunner, Conze e Koselleck*, in «Società e storia», 72, 1996, pp. 403-411, p. 408.

⁶⁹ R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, in Id., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Genova, Marietti, 1986, p. 92.

⁷⁰ R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, p. 3

⁷¹ R. Koselleck, *Introduction and Prefaces to Geschichtliche Grundbegriffe*, p. 24.

guardare dentro a un concetto occorre reperire materiale “in every possible sphere of life and every area of scholarship, provided only that they have become important for social and political terminology”⁷². Per questo egli suggerisce di utilizzare, accanto alle opere degli autori considerati classici, anche fonti come giornali, riviste, report parlamentari e amministrativi, diari e lettere, dizionari, enciclopedie. In questo lavoro, vengono analizzati gli scivolamenti semantici e concettuali dell’emancipazione a partire dagli scritti di autori considerati tradizionalmente “minori”, come nel caso degli *Idéologues*, gruppo di intellettuali e politici che influenzano e partecipano agli eventi rivoluzionari in modo determinante, dagli articoli di diverse riviste e periodici del periodo rivoluzionario e post rivoluzionario, dalle lettere personali, dai report e dai verbali di comitati politici, e infine dalle discussioni legislative. A queste fonti si aggiungono, inoltre, i materiali consultati in archivio come nel caso dei manoscritti inviati da cittadini comuni all’Istituto Nazionale di Francia in occasione dei concorsi pubblici indetti dalla Classe di scienze politiche e morali sul tema del potere paterno durante il periodo rivoluzionario.

Un ultimo elemento va esplicitato per chiudere questo quadro metodologico. Una specifica prospettiva ha infatti orientato questa ricerca. Questa è stata condotta a partire dal caso paradigmatico delle donne e dal problema del potere paterno e dell’ordine della famiglia. L’emancipazione ha una sua storia che qui si è voluta ricostruire attraverso il caso delle donne, le quali mettono in tensione il discorso dell’emancipazione nella Francia tra la Rivoluzione francese e gli anni Quaranta. Questa genealogia dell’emancipazione non è però (solo) una genealogia dell’emancipazione delle donne⁷³, o femministica *ante litteram*; le donne non sono state scelte come un caso tra gli altri, un soggetto che, al pari di altri, permette di ricostruire la storia del concetto nella Francia rivoluzionaria e post-rivoluzionaria. Se si è scelto di fare la storia e ricostruire le trasformazioni del concetto a partire dal caso delle donne è per una precisa ragione storiografica: esse sono infatti coloro che in Francia aprono il discorso dell’emancipazione facendo luce sul passaggio del potere di emancipare dal padre di famiglia allo Stato emancipatore; esse sperimentano soggettivamente ciò che succede nel tempo accelerato della *Sattelzeit* koselleckiana al concetto di emancipazione. Esse, dunque, rivelano la storia del concetto e lo fanno ben

⁷² *Ivi*, p. 22

⁷³ Sul punto si segue l’indicazione Wendy Brown di non considerare la prospettiva femminista come una “questione femminile” in modo isolato, cfr. W. Brown, *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*, Totowa (NJ), Rowman & Littlefield, 1988.

prima che all'interno della storia del femminismo e della sua narrazione delle ondate, si giunga a parlare di emancipazione.

Da questo punto di vista, questa ricerca segue una strada alternativa rispetto a quella delle ondate femministe per metterla in tensione dall'interno⁷⁴, insistendo sull'utilizzo e sulla produzione di significati inediti che le stesse donne immettono nel concetto fin dalle sue prime apparizioni. Il concetto di emancipazione è, in tal senso, un concetto polemico e di ordine al tempo stesso: le donne non se ne appropriano pacificamente durante una prima stagione di rivendicazioni per poi svilupparne una critica in nome della differenza. Esse, fin dall'inizio e all'interno di una semantica di transizione, lo utilizzano a partire dalla loro posizione soggettiva e sociale e nel farlo rivelano tanto la sua pretesa di trasformazione quanto la sua funzione ordinatrice. Lo fanno sulla scena della storia, costruendo una pretesa collettiva durante la Rivoluzione, attraverso quell'emancipazione paradossale della cittadinanza, lo fanno individualmente, attraverso il rifiuto, sottraendosi alle maglie dell'emancipazione codificata del Code Napoléon; lo fanno dopo la Rivoluzione affermando il carattere processuale dell'emancipazione, contestando l'autorità che pretende di emanciparle; lo fanno alle soglie degli anni Quaranta dell'Ottocento recuperando la matrice giuridica del concetto e dando forma a un'emancipazione che può essere definita costituzionale.

3. Organizzazione del lavoro

Questo lavoro, dunque, è stato costruito sulla base di specifiche e diversificate fonti e del caso delle donne utilizzato in quanto paradigmatico. Ma soprattutto, esso è stato organizzato a partire dall'individuazione di congiunture storico-politiche e momenti corrispondenti a precisi scivolamenti semantici e concettuali dell'emancipazione che hanno coinciso con una strutturazione in capitoli.

⁷⁴ Si sono qui accolte le indicazioni suggerite da P. Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, pp. 19-20. In questa ricerca il discorso delle donne non è considerato secondo una logica progressiva che va dalla rivendicazione di eguaglianza all'affermazione della differenza alla centralità conseguita da molteplici differenze, né esso è stato fatto derivare dalle correnti di pensiero dal quale dovrebbe trarre giustificazione storiografica. Sul punto cfr. anche R. Baritono, "Dare conto dell'incandescenza". *Uno sguardo transatlantico (e oltre) ai femminismi del lungo '68*, in «Scienza & Politica», 30, 59, 2018, pp. 17-40.

Nel prelude, che apre questa ricerca, si è voluto richiamare il significato originario del termine all'interno del diritto romano per poi dar conto e far luce sulle trasformazioni che si producono progressivamente fino all'affermazione del significato illuminista del concetto. Con i Lumi, l'emancipazione diventa il nome di un potere che è in capo all'individuo e che non deve essere atteso da una specifica autorità. L'emancipazione illuminista è stata dunque letta all'interno di quella semantica di transizione che si rintraccia durante il periodo rivoluzionario e della quale si è dato riscontro attraverso il lavoro condotto su molteplici dizionari ed enciclopedie del periodo. È attraverso questo percorso che si giunge all'inizio di questa ricerca che si concentra sul momento di affermazione del significato moderno del concetto, con l'obiettivo di comprendere che cosa significhi emancipare ed emanciparsi in quella *Sattelzeit* nella quale l'emancipazione fissa il suo significato successivo.

Il lavoro è strutturato in sei capitoli. Nei primi due, dedicati all'*Idéologie* come scienza della società, emerge il significato dell'emancipazione rivoluzionaria e, contemporaneamente e al suo interno, l'urgenza di bloccarne gli effetti. La Rivoluzione, seppur all'interno di una semantica di transizione, fa emergere il significato politico del termine e avanza una specifica concezione che ha trovato qui il nome di emancipazione rivoluzionaria, fondata sull'endiadi di eguaglianza e libertà. Essa fa luce per la prima volta sullo scarto costitutivo del concetto: mentre si afferma l'emancipazione rivoluzionaria, emerge fin da subito la tensione a bloccarne gli effetti dirompenti, ad arginare l'iniziativa di quei soggetti che nell'emancipazione rivoluzionaria trovano la possibilità tumultuosa e disordinata di modificare la propria posizione. Non appena si afferma l'emancipazione rivoluzionaria, potremmo dire, si esprime la tendenza ad arginarla senza tuttavia rinunciare alla *forma emancipazione*. A questo obiettivo risponde l'*Idéologie* con la sua proposta di scienza del sociale e con la sua urgenza di organizzare la vita in società degli individui emancipati, di ordinare quei rapporti societari esito dell'emancipazione rivoluzionaria. L'emancipazione ideologica getta luce su questo nodo fondamentale: cioè sulla possibilità di riconoscere specifiche gerarchie senza rinunciare alla *forma emancipazione* introdotta dagli eventi rivoluzionari e rispetto alla quale non può, né in definitiva vuole, fare passi indietro. Il primo capitolo si sofferma sull'*Idéologie* mostrando il suo obiettivo di ordine sociale a partire da una precisa concezione del lavoro e della famiglia nel lavoro di Pierre Louis Roederer, e dalla proposta di una forma politica

che prende il nome di “*démocratie purgée*” nel discorso di Pierre Jean Georges Cabanis. Nel secondo capitolo viene approfondita questa scienza degli individui emancipati così come si presenta nelle opere del suo inventore Destutt de Tracy, il quale rivela in modo esemplare il legame tra l’emancipazione rivoluzionaria e la figura dell’individuo emancipato. In seguito, sono analizzate due supporti di questa scienza del sociale che si trovano nell’utilizzo della morale, e nella fisiologia cabanisiana. Per quanto riguarda la morale, essa si emancipa da quella di antico regime e si presenta come un vero e proprio supporto della scienza sociale post-rivoluzionaria, come dimostrano i testi inviati alla Classe di scienze politiche e morali in occasione di un concorso pubblico. Infine, l’emancipazione rivoluzionaria si serve di una specifica emancipazione fisiologica che, a partire dalla medicina e dallo studio degli organi, costruisce gerarchie sessuali e sociali.

Il terzo capitolo è dedicato al discorso che le donne articolano durante il decennio rivoluzionario, a partire dagli scritti dei primissimi anni della Rivoluzione, come nel caso di Mademoiselle Jodin e Olympe de Gouges, ma anche di quelli di quelle donne che scrivono intorno al 1800 quando iniziano a chiudersi specifici spazi di libertà ed espressione per le donne, come nel caso di Fanny Raoul o Madame Gacon-Dufour, la quale risponde alla proposta di Sylvain Maréchal di impedire alle donne di imparare a leggere che è stata definita come un vero e proprio manifesto antiemancipatorio sul finire della Rivoluzione. In questo capitolo si mostra come il tempo nuovo inaugurato dalla Rivoluzione faccia emergere le donne come soggetto paradigmatico e collettivo dell’emancipazione rivoluzionaria. Il discorso delle donne permette di cogliere tanto la grande novità dell’emancipazione rivoluzionaria quanto i suoi limiti: mentre avanza una precisa richiesta di emancipazione della cittadinanza, esso fa luce sui suoi costitutivi paradossi. Le donne dimostrano di essere il caso paradigmatico di un soggetto che mentre pretende di occupare il posto di quel soggetto emancipato, astratto e universale della Rivoluzione, rivela la propria parzialità e con essa l’impossibilità di incarnarlo.

Non è casuale allora che l’emancipazione delle donne costituisca, sul finire della Rivoluzione, uno dei principali problemi con cui l’ordine rivoluzionario si trova a fare i conti. È questo l’oggetto del quarto capitolo dedicato all’analisi del dibattito sul potere paterno durante la Rivoluzione e alla redazione e alla promulgazione del Codice civile, il quale risponde all’obiettivo di chiudere la Rivoluzione e definire formalmente le sue gerarchie. Il dibattito sul potere paterno permette di approfondire il nesso tra

l'emancipazione e il potere, soffermandosi sull'autorità che ha il potere di emancipare e analizzando il passaggio, lento e accidentato, di questo potere e di una tale autorità dalle mani del padre di famiglia allo Stato emancipatore. Il dibattito sul potere paterno anticipa le discussioni che saranno al centro dei lavori di preparazione del Codice civile, nelle quali emerge con forza la necessità di conferire al padre di famiglia la sua autorità sebbene su una nuova base, quella contrattuale. In questo capitolo si rivela l'urgenza di un ritorno alla forma giuridica del concetto che ne argini gli esiti politici. Si tratta di un'emancipazione codificata che deve bloccare gli esiti impreveduti di quell'emancipazione rivoluzionaria che aveva mobilitato le donne in modo differente da altri soggetti.

Nel quinto capitolo viene ricostruita la semantica dell'emancipazione all'indomani della Rivoluzione, e a partire dalla critica dei suoi principi e del suo carattere incompiuto, che trova nella dottrina di Saint-Simon un momento di scivolamento semantico centrale. Emanciparsi dopo la Rivoluzione diviene possibile, nel suo discorso, solo a partire da una critica dei suoi valori e della frammentazione individualistica che essa ha prodotto a partire dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Con Saint-Simon si assiste a una vera e propria emancipazione societaria e delle capacità, l'individuo infatti è immediatamente inserito in un tutto sociale e considerato a partire dalle sue capacità e della sua utilità sociale. È a partire dal discorso di Saint-Simon che i suoi allievi negli anni Trenta dell'Ottocento articolano e sviluppano un discorso sull'emancipazione della donna che prende le mosse proprio dall'emancipazione capacitaria del maestro. Il capitolo si chiude con l'analisi del discorso dei saint-simoniani sull'ordine della famiglia: a partire dalle posizioni di Prosper Enfantin e Buchez viene approfondito il dibattito interno alla scuola saint-simoniana che rivela un nuovo significato del concetto di emancipazione ma anche di quello di donna.

Il sesto e ultimo capitolo di questa ricerca analizza il discorso delle donne tra gli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento. In un primo momento attraverso le vicende di un gruppo di donne che si riuniscono attorno alla rivista *Femme Libre*, all'interno della quale discutono e rovesciano il discorso degli uomini saint-simoniani sull'emancipazione della donna. Le donne saint-simoniane di *Femme Libre* si servono del lessico saint-simoniano, dell'emancipazione societaria e delle capacità, utilizzano termini e strumenti concettuali della scuola per polemizzare con il concetto di donna al quale gli allievi di Saint-Simon

danno forma. Esse insistono sul concetto in quanto espressione di una forza collettiva delle donne e delineano i contorni di un'emancipazione che deve essere concepita in quanto auto emancipazione, ma soprattutto in quanto processo e non atto da domandare a un'autorità che detiene il potere di emancipare. Se nell'ambiente saint-simoniano viene meno la dimensione giuridica dell'emancipazione, la parte conclusiva del sesto capitolo è dedicata al suo ritorno negli scritti di alcune donne, come Louise Dauriat e Eugène A. Casaubon, che tra il 1836 e gli anni Quaranta si servono del diritto per dar forma alle proprie rivendicazioni recuperando la matrice giuridica del concetto.

Si tratta di un utilizzo del diritto che ha diverse dimensioni e che dimostra che, nel progressivo allargamento del concetto, nella conquista di un significato politico e sociale, non viene meno il ruolo fondamentale del diritto. In questi anni le donne lo utilizzano per far valere delle pretese sociali, firmano petizioni e sono alla guida di iniziative dal basso; al tempo stesso, esse promuovono una sorta di emancipazione costituzionale che viene formulata nel momento in cui le loro rivendicazioni emancipatorie si strutturano a partire dall'analisi delle Carte costituzionali, dei loro primi principi generali e dalla denuncia delle asimmetrie che si riscontrano nei Codici e nelle leggi ordinarie. La ricerca si conclude all'altezza degli anni Quaranta dell'Ottocento, quando il significato moderno del concetto si fissa diventando espressione di processi di emancipazione che esplodono e che si erano preparati negli anni precedenti. Si riafferma la matrice giuridica del concetto attraverso la comparsa dei diritti sociali, che accanto a quelli civili e politici, chiudono quello spazio della cittadinanza aperto e inaugurato dalla Rivoluzione francese. Il concetto si presenta ora nel suo significato moderno, giuridico, politico e sociale, e in questa veste diventa un concetto di movimento, un concetto-guida per i movimenti politici e sociali che lo utilizzano a quest'altezza e che continueranno incessantemente a farlo, facendo costantemente i conti con il suo scarto costitutivo, quello tra l'atto e il processo, tra la sua funzione d'ordine e la sua pretesa sociale.

Capitolo I

Emancipazione e Ideologia

La politique est une science à créer¹.

La politique [...] est un champ qui n'a été parcouru jusqu'à présent qu'en aérostat ; il est temps de mettre pied à terre².

1. Chiudere la Rivoluzione, emancipare gli individui

In un volume ormai classico del 1950 Thomas Humphrey Marshall introduce la nozione di piena cittadinanza proponendo una tripartizione dei diritti che comprende i cosiddetti diritti civili, quelli politici e infine quelli sociali³. Il lavoro del sociologo inglese è stato ripreso da più parti e ha costituito il punto di partenza di un ampio dibattito sulla cittadinanza che si è aperto negli anni Ottanta del Novecento. Il problema della cittadinanza è immediatamente connesso al tema dei diritti: nelle loro diverse manifestazioni storiche i diritti hanno, infatti, avuto il compito di strutturare e definire il campo della cittadinanza. Si tratta di un nesso confermato del resto dall'ipotesi che all'attuale saturazione della cittadinanza corrisponda una specifica crisi dei diritti⁴. I

¹ De Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, tome 2, Paris, Imprimerie de Crapelet, 1800, p. 211.

² F. Auguste Mignet, *Notice historique sur la vie et les travaux de M. le comte de Roederer, lue le 7 décembre 1837, à la séance annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques*, in AN 29 AP 6 (5); apparso anche in *Revue des deux mondes* del 1 Janvier 1838, 78-100.

³ T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

⁴ M. Piccinini, *Cittadinanza in saturazione. Nota per una critica dei diritti*, in «Derive e Approdi», XII, 24, 2003/2004, pp. 119-122.

numerosi studi che si sono occupati di questo matrimonio felice tra la cittadinanza e i diritti hanno raramente rivolto lo sguardo a un concetto che tuttavia, in modi diversi, tanto nel suo significato storico quanto nelle sue trasformazioni moderne, si articola in relazione alla cittadinanza e ai diritti: quello di emancipazione. Porre il problema dell'emancipazione a partire da queste premesse non significa stabilire il portato emancipativo dei diritti, né saggiare la pienezza dell'emancipazione di fronte a una cittadinanza ormai satura. Si tratta, invece, di far luce sulla storia di un concetto che si muove tra il giuridico e l'extra-giuridico, tra la forma giuridica e una costante tensione al suo superamento. L'appartenenza dell'emancipazione a diversi ambiti, la sua apertura a significati extra giuridici e l'affermazione moderna del suo significato politico e sociale, determina una tensione costitutiva e una stratificazione concettuale che motiva, con buona probabilità, la scarsa attenzione dedicata al concetto e, al tempo stesso, la fortuna che esso ha storicamente incontrato. L'emancipazione, in tal senso, è quel concetto che permette di cogliere la doppia faccia dei diritti: il loro definirsi da un punto di vista formale come la registrazione esplicita dei rapporti di forza sociali e, al tempo stesso, da un punto di vista materiale come quel movimento che mette in discussione l'assetto sociale consolidato. Con i suoi diversi significati, essa descrive in modo esemplare la tensione di un rapporto sociale che sfida continuamente le logiche del diritto e che, al tempo stesso, non può fare a meno di presentarsi come il termine con cui si esprimono le richieste di diritti. L'emancipazione, con la modernità, si apre inesorabilmente ad uno scarto, tra libertà ed eguaglianza, eguaglianza formale e sostanziale, tra il giuridico e il sociale.

La storia del concetto che qui si intende ricostruire prende le mosse da una precisa congiuntura storico-politica che segna l'affermazione del significato moderno dell'emancipazione, nella quale oltre a essere ridefinito il suo contenuto giuridico su un piano universale, si strutturano i suoi significati politici e sociali. Il momento embrionale di tale processo si trova nelle rivoluzioni settecentesche, simbolo di quell'accesso ai diritti universali che è stato a ragione definito come il passaggio dai cosiddetti privilegi di status ai diritti di status⁵. In ambito francese i diritti dichiarati nel 1789 hanno l'obiettivo di generare quella cittadinanza che definisce precise forme di inclusione ed esclusione; si tratta di un processo in cui progressivamente il concetto di emancipazione gioca un ruolo decisivo. Per quanto riguarda la Francia rivoluzionaria il concetto trova il momento della

⁵ C. Margiotta, *Diritti alla deriva*, in «Derive e Approdi» XII, 24, 2003/2004, p. 124.

sua gestazione sulla scia della nuova semantica dei diritti dell'uomo e del cittadino. Stupisce, in tal senso, constatare che nella vasta letteratura dedicata alla Rivoluzione francese e ai diritti dell'uomo⁶, si trovi raramente posto in modo esplicito il problema dell'emancipazione.

Il gesto di dichiarare diritti può essere interpretato come il simbolo per eccellenza dell'emancipazione: i diritti articolano il suo linguaggio, lo fanno oggi e lo hanno fatto storicamente⁷. A questo proposito è rilevante l'attenzione che Lynn Hunt, che si è lungamente occupata dei diritti dell'uomo, dedica al gesto di dichiarare e alla scelta di una dichiarazione per esprimere i propri diritti. La storica statunitense sostiene infatti che la scelta di una dichiarazione implichi un fondamentale passaggio di sovranità. Hunt delinea una breve storia del termine *déclaration* e suggerisce che esso sia stato preferito a quelli di *pétition* e *carte* che sembravano inadeguati a definire il senso di un auto-conferimento della sovranità. Il termine petizione, a suo avviso, rimanda infatti a una domanda e a una richiesta a un potere superiore, mentre quello di carta richiama un documento antico; con la scelta della *déclaration* si esprime invece l'urgenza di rivendicare la sovranità su di sé. Hunt ammette che nel 1789 i francesi, al contrario di quanto era accaduto al di là dell'Atlantico, non erano pronti a disconoscere la sovranità del loro re eppure, contemporaneamente, questa necessità inizia a essere espressa in modo esplicito nella scelta di omettere qualsiasi riferimento al re nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino:

I rappresentanti del popolo francese costituiti in Assemblea nazionale, considerando che l'ignoranza, l'oblio e il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le uniche cause delle sciagure pubbliche e della corruzione dei governi, hanno stabilito di esporre, in una solenne dichiarazione, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo⁸.

Se nella forma della dichiarazione è dunque rintracciabile un'autoinvestitura che esprime il senso dell'emancipazione, il linguaggio dei diritti si diffonde nei primi anni

⁶ Si vedano almeno M. Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*; G. Oestreich, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*; L. Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*; C. Fauré, *C'est que déclarer des droits veut dire*, Paris, PUF, 1997.

⁷ C. Margiotta, *Diritti alla deriva*, p. 123.

⁸ *Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen du 26 août 1789*, in J. Godechot, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Flammarion, 2006, pp. 33-35.

della Rivoluzione in molti modi, come attraverso i *cahiers de doléances* che vengono compilati a ridosso della convocazione degli Stati Generali⁹; esso ha una significativa influenza sull'affermazione del concetto moderno di emancipazione. La Rivoluzione francese rende del resto possibile l'affermazione storica dell'emancipazione illuminista, ovvero l'uscita da uno stato di minorità di una nazione composta da individui, per richiamare la prosa kantiana. Dunque, *che cosa significa emancipazione?*

Si tratta di un concetto che è espressione del nesso tra i Lumi e la Rivoluzione¹⁰. Proprio l'emancipazione illuminista, definita in modo esemplare da Kant, mostra i primi elementi di quella torsione autoriflessiva dell'individuo in società che suggerisce che il concetto può produttivamente essere indagato al crocevia tra filosofia e scienze sociali. Per questo è necessario volgere lo sguardo alla società come spazio della politica, quella società che può essere definita come il prodotto dell'emancipazione, ciò che si produce una volta che gli uomini sono stati dichiarati eguali.

In tal senso, è opportuno porre il problema dell'emancipazione in riferimento ad un altro termine che, durante la fase terminale della Rivoluzione francese nasce, e che, in maniera parallela, sintetizza in modo significativo il nesso tra i Lumi e la Rivoluzione, quello di Ideologia¹¹. Entrambi i concetti sono infatti il prodotto di quella transizione fondamentale che la Rivoluzione francese inaugura, da una società divisa in ceti e ordini a una nuova che deve definire il suo ordine¹². Il termine Ideologia nasce infatti in questo momento di passaggio, e più precisamente il 20 giugno 1796, quando Antoine Louis Claude Destutt de Tracy legge di fronte alla Classe di scienze politiche e morali dell'*Institut National* di Parigi il suo *Mémoire sur la faculté de penser*. Attorno a Destutt

⁹ L. Hunt, *La forza dell'empatia*, pp. 100-102.

¹⁰ Sui nessi tra l'Illuminismo e la Rivoluzione francese cfr. F. Diaz, *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra Illuminismo e Rivoluzione*, Bologna, il Mulino, 1986; E. Tortarolo, *L'illuminismo: ragioni e dubbi della modernità*, Roma, Carocci, 1999; ma anche I. Gaddo, E. Tortarolo, *Secolarizzazione e modernità: un quadro storico*, Roma, Carocci, 2017; V. Ferrone, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2014.

¹¹ Per la prospettiva che guida il presente lavoro sul concetto di ideologia un riferimento fondamentale si trova in M. Ricciardi, *L'ideologia come scienza politica del sociale*, in «Scienza & Politica», 27, 52, 2015; così come nel numero monografico M. Ricciardi, L. Scuccimarra (a cura di), *L'ideologia e la sua critica*, in «Scienza & Politica», v. 24, 47, 2012. Sul concetto di ideologia si veda F. Rossi-Landi, *Ideologia*, Milano, Isedi, 1978; N. Capdevile, *Le concept d'idéologie*, Paris, Puf, 2004; T. Eagleton, *Storia e critica di un'idea pericolosa*, Roma, Fazi, 2007.

¹² M. Ricciardi, *La società come ordine: storia e teoria politica dei concetti sociali*, Eum, Macerata, 2010, p. 9; si veda in particolare tutto il capitolo primo, pp. 15-53.

de Tracy vi è tuttavia un folto gruppo di giovani intellettuali e politici, ai quali qualche anno dopo Napoleone I si rivolgerà con l'epiteto di *Idéologues*, e che concorrono collettivamente alla definizione di quella nuova scienza che prende il nome di Ideologia.

Il termine, così come quello di emancipazione, esprime il nesso tra i Lumi e la Rivoluzione: in prima istanza perché i suoi inventori rappresentano l'ultima generazione di illuministi, depositari dell'eredità intellettuale dei *philosophes*. Questo nesso è oggetto di un ampio dibattito¹³: da una parte gli storici dell'Illuminismo tendono generalmente a considerare conclusa la stagione dei Lumi in coincidenza con la morte delle principali figure del movimento, dall'altra è innegabile che esponenti di grande influenza come Diderot, Voltaire, D'Holbac, D'Alembert e molti altri, abbiano lasciato un'eredità intellettuale nella Francia prerivoluzionaria e rivoluzionaria. Sergio Moravia ha in particolare insistito sul passaggio di questa eredità illuminista nelle mani degli *Idéologues*, di quel gruppo di giovani studiosi che si riuniscono, ben prima della Rivoluzione, nel salone di Auteuil di Madame Helvétius¹⁴.

Il salone costituisce il luogo fisico in cui i giovani *Idéologues* entrano in contatto con i *philosophes*: già dal 1770 circa Nicolas de Condorcet, Emmanuel Joseph Sieyès, Pierre Jean Georges Cabanis, Dominique-Joseph Garat frequentano Voltaire, d'Holbac, Diderot e ovviamente Condillac, la cui dottrina sensista sarà centrale nella loro formazione. Presso Madame Helvétius gli Ideologi iniziano a discutere dei principali concetti illuministi: la ragione, il progresso, l'uomo, ma soprattutto si confrontano con la fondamentale torsione pedagogica dei *philosophes* che avrà un impatto significativo sulla loro dottrina. Questi giovani studiosi che si riuniscono ad Auteuil diventeranno presto sostenitori delle nuove libertà, di un'istruzione laica e diffusa, di una generale riforma politica che doveva saldarsi ai principi di eguaglianza e libertà che sarebbero stati di lì a poco affermati dalla Rivoluzione. La loro attività si sviluppa con crescente intensità in quel momento che Moravia ha definito come "periodo di vuoto" della storiografia moderna, e che va dal

¹³ G. Hassler, *Lumières et Idéologie: continuité ou rupture?*, in M. Matucci (a cura di), *Gli Idéologues e la Rivoluzione. Atti del colloquio internazionale (Grosseto, 25-27 settembre 1989)*, Pisa, Pacini Editore, pp. 37-45.

¹⁴ I lavori di Sergio Moravia sono ancora oggi un punto di riferimento classico per chi voglia approfondire la vicenda teorica e politica degli Ideologi, cfr. S. Moravia, *Il Pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974. Sul ruolo dei saloni per le donne cfr. C. C. Lougee, *Le Paradis des femmes: Women, Salons, and Social Stratification in Seventeenth-Century France*, Princeton, Princeton University Press, 1976.

tramonto della generazione dei *philosophes* all'alba della nuova cultura ottocentesca¹⁵, quel periodo di transizione storica e concettuale tra i Lumi e la Rivoluzione.

L'Ideologia fa la sua comparsa per rispondere a precise urgenze politiche e a una domanda specifica di ordine della società¹⁶: nasce in quanto scienza delle idee, scienza universale che può essere teorizzata solo perché tutti gli individui hanno le stesse possibilità di pensare, perché essi sono emancipati. La scienza delle idee che, come dirà il suo inventore, è "letteralmente" l'Ideologia, presuppone che tutti gli individui possano avere delle idee. L'Ideologia come scienza delle idee si costituisce come una vera e propria scienza sociale necessaria affinché gli individui dichiarati eguali, senza più un codice della loro sociabilità, si incontrino in società. L'Ideologia deve organizzare lo spazio della società una volta sgombrato il campo da ceti e ordini, quando l'eguaglianza e la Rivoluzione hanno introdotto una crisi nei rapporti sociali¹⁷. In assenza dell'individuo astratto, libero ed eguale, non vi sarebbe infatti necessità di una nuova scienza universale atta a regolare la vita in società. È in tal senso che l'emancipazione si configura come il presupposto indispensabile, tanto in termini temporali quanto funzionali, dell'Ideologia come scienza delle idee e della società. Essa è tuttavia anche il problema costante dell'Ideologia, l'obiettivo di una scienza che deve organizzare i rapporti societari senza tradire il suo presupposto.

Si tratta di questioni che emergono con evidenza nei lavori degli *Idéologues*, i quali fanno i conti apertamente con un problema, quello di evitare gli effetti politici dell'emancipazione pur mantenendola come forma¹⁸. L'Ideologia, del resto, oltre ad essere un concetto che può emergere solo con la caduta dell'antico regime, testimonia in

¹⁵ S. Moravia, *Il Tramonto dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 6.

¹⁶ Sul modo in cui si costruisce uno specifico governo della paura a partire da questa necessità di ordine sociale e sul modo in cui la società post-rivoluzionaria infrange la promessa di emancipazione avanzata dalla Rivoluzione francese non riuscendo a integrare i soggetti marginali e le classi emergenti si rimanda alle considerazioni di A. Marchili, *Democrazie e decadenza. Il problema del conflitto sociale nel liberalismo ottocentesco*, in F. Ambrosi, C. Antonucci I. Xoxa (a cura di), *Per un lessico della paura in Europa. Spunti per una riflessione*, Roma, Sapienza Università Editrice, 2018, pp. 83-92.

¹⁷ P. Macherey, *Aux sources des rapports sociaux: Bonald, Saint-Simon, Guizot*, in «Genèses», 9, 1992, pp. 25-43.

¹⁸ Si deve a Maurizio Ricciardi la formulazione puntuale di questo problema: "Alla radice del problema politico dell'ordine vi è il presentarsi in massa di una molteplicità di individui uguali privi di ogni gerarchia prestabilita che organizzi la loro cooperazione. Lo sconcerto verso l'eguaglianza e la necessità della cooperazione conducono alla ricerca dell'ordine sociale, perché quest'ultimo diviene il modo per evitare gli effetti politici dell'uguaglianza, pur mantenendola come forma" (M. Ricciardi, *La società come ordine*, p. 20).

modo evidente il legame che si instaura alla fine del XVIII secolo tra teoria politica e concetti sociali¹⁹. Essa si afferma come una scienza dei comportamenti individuali e collettivi nella società, ed è infatti una vera e propria risposta a una domanda sulla sua evoluzione che diventa sempre più urgente nella seconda metà del XVIII secolo. La società è quel termine che descrive “l’insieme di tensioni, contraddizioni e problemi che derivano dalla ricaduta delle idee di libertà e di eguaglianza e per alludere al campo sul quale deve esercitarsi lo sforzo di ricomposizione della scienza”²⁰.

L’elemento nuovo che la società deve pensare è l’individuo la cui genealogia comincia con una dissociazione: quello che enuncia nei preamboli delle Carte costituzionali della Rivoluzione i propri diritti fondamentali è il soggetto che rivendica la propria liberazione dal sistema di ceti e di corporazioni dell’antico regime. Esso si individua rispetto alla “société de sociétés”²¹ dell’antica costituzione europea, sciogliendo le strutture di inclusione e di affiliazione proprie di quest’ultima. Gli individui moderni si percepiscono come individui uguali e liberi, perché tutti allo stesso modo in possesso del diritto a esprimere la propria volontà²². L’Ideologia si configura, dunque, come una scienza sociale embrionale che è in effetti una risposta insieme intellettuale e politica alla crisi delle società europee, dettata dal profondo sommovimento prodotto dall’emancipazione rivoluzionaria²³. La situazione postrivoluzionaria mette infatti di fronte a un dilemma: si sarà in grado di ricostruire una vera società, a partire dalle idee di libertà ed eguaglianza, di popolo come insieme di individui giuridicamente eguali, a cominciare dal diritto di pensiero e dunque di giudicare ogni cosa secondo la propria opinione?²⁴

Nel quadro rivoluzionario Destutt de Tracy fa dell’Ideologia questa scienza del sociale che deve mostrare il modo in cui le idee si formano, a partire dalla nozione di individuo che, con la cancellazione di ogni potere tradizionale e di tutte le dipendenze personali, diventa la figura di riferimento del nuovo immaginario politico. L’affermazione di un concetto politico di società è condizione necessaria per la nascita stessa del termine

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ S. Chignola, *Fragile Cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004, p. 11.

²¹ Si tratta di un’espressione di Jeanne Étienne Marie Portalis, padre spirituale del Code Civil, per un approfondimento sulla sua figura si rimanda al capitolo IV.

²² S. Chignola, *Fragile Cristallo*, p. 11.

²³ F. Callegaro, *Presentazione all’edizione italiana* in B. Karsenti, *Da una filosofia all’altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017, p. 11.

²⁴ B. Karsenti, *Da una filosofia all’altra*, p. 66.

Ideologia. Tra Ideologia e scienza sociale si stabilisce un campo di tensione a partire dalla constatazione che entrambe nascono con il compito di operare una sintesi societaria ormai impossibile con le tradizionali forme di mediazione sociale del sapere. L'Ideologia può emergere solo in questa nuova società perché esprime una scienza necessaria all'altezza di un individuo che è mobile e in grado di progettare il proprio futuro. Il sistema dell'Ideologia ha come presupposto l'idea di una società in cui gli individui si accorgono della necessaria socialità.

Ciò che l'ideologia pretende di aver scoperto non è tanto un meccanismo comunicativo con la sua logica e la sua grammatica, ma l'assetto definitivo che l'ordine sovrano deve assumere riconoscendo la sua emanazione, e la sua dipendenza, dalle relazioni societarie²⁵.

Gli *Idéologues* sanno di dover fare i conti con una realtà profondamente scossa e mutata dalla Rivoluzione e dalla sua idea di emancipazione, e con una nuova domanda sulla società. Se, come osservato, questi sono gli eredi della cultura illuminista, vi è un elemento significativo che li distingue considerevolmente dai *philosophes*: al contrario di questi ultimi, gli Ideologi si trovano infatti implicati nelle vicende rivoluzionarie e la loro scienza è da esse innervata. Gli esponenti dei Lumi hanno come obiettivo quello di promuovere una cultura alternativa a quella della tradizione, essi non giungono materialmente alla conquista del potere. Il gruppo di Auteuil durante la Rivoluzione, e soprattutto nel corso dei suoi ultimi anni, vede invece diventare la propria dottrina una vera e propria scienza della società che fa i conti con il problema del potere e della sua organizzazione: la loro scienza proprio a partire dall'intreccio con il potere e le istituzioni è stata definita come la "coscienza operante della borghesia"²⁶. A differenza dei *philosophes*, inoltre, gli *Idéologues* hanno l'esperienza vicina della Rivoluzione americana da cui traggono stimolo per diverse discussioni nel salone di Madame Helvétius a cui partecipa direttamente lo stesso Benjamin Franklin. L'Ideologia è dunque informata dai problemi e dai principi del 1789; gli *Idéologues* sono attivi nella prima fase

²⁵ M. Ricciardi, *L'ideologia come scienza politica del sociale*, in «Scienza & Politica», 27, 52, 2015, pp. 165- 195, p. 171.

²⁶ A. Crisenti, *Gli Idéologues. Il dibattito sulla pubblica istruzione nella Francia rivoluzionaria (1789-1799)*, Roma, Gangemi Editore, 1990, p. 18.

della Rivoluzione e, nel salone di Auteuil, discutono dei temi politici all'ordine del giorno: l'abolizione del potere secolare del clero, l'istruzione pubblica e il potere delle assemblee. Una posizione maggioritaria all'interno del gruppo è espressa in modo esemplare dal leader girondino Brissot che nell'autunno del 1791 scrive: "la nostra rivoluzione non è il frutto di un'insurrezione, è l'opera di mezzo secolo di *Lumières*. I lumi hanno fondato la libertà, i lumi debbono sostenerla"²⁷.

Alla vigilia della Rivoluzione gli Ideologi si schierano con il Terzo Stato, molti di loro sono eletti all'Assemblea Nazionale, tra essi Garat, Sieyès, ma anche Constantin François de Chassebœuf, conte di Volney e Destutt de Tracy. Essi sono ispiratori dei principi della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Nel conflitto tra girondini e giacobini si schierano con i primi, sebbene non si possa riconoscere nel gruppo una posizione politica omogenea e unitaria. Durante il Terrore sono perseguitati da Robespierre e molti di loro vengono incarcerati²⁸. Il periodo di intensa attività e vera fortuna si apre per gli *Idéologues* dopo il Terrore, durante il Termidoro e sotto il Direttorio, quando il paese necessita di stabilità e di un gruppo di intellettuali e politici alla sua guida. Il Terrore inizia a essere descritto come il periodo in cui l'ignoranza ha avuto il sopravvento, in cui uomini incolti hanno perseguitato le figure più illustri nella scienza e nelle arti. Sarà anche a partire da una simile narrazione che la nuova Costituzione termidoriana insisterà in modo significativo sul problema del sapere e dell'istruzione²⁹, prendendo le mosse da una ferma critica della Costituzione del 1793 accusata di essere stata il simbolo della violenza e del Terrore³⁰. La Costituzione termidoriana riprende invece alcuni principi di quella del 1791 come l'idea della necessità del censo legato a una quantità minima di beni o a una rendita per far parte di un'assemblea elettorale. Accanto a questa misura, tuttavia, viene introdotto una sorta di censo culturale che stabilisce un legame tra l'accesso alla partecipazione alle assemblee primarie, il godimento dei diritti del cittadino e un necessario livello di istruzione. Sulla base del titolo II, la Costituzione termidoriana

²⁷M. Matucci (a cura di), *Gli Idéologues e la rivoluzione: atti del colloquio internazionale. Grosseto, 25-27 settembre 1989*, p. 91.

²⁸ Per un'analisi del rapporto tra Robespierre e gli *Idéologues* e un confronto con quello tra Rousseau e i *philosophes* si veda A. Crisenti, *Gli Idéologues*, pp. 21-22.

²⁹F. Azouvi, *L'Institut National : une "encyclopédie vivante"?*, pp. 51-61, in F. Azouvi (a cura di), *L'Institution de la raison. La Révolution culturelle des idéologues*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992, p. 22.

³⁰ *Ivi*, p. 25.

prevede che i giovani non possono essere iscritti sul registro civico se non provano di saper leggere e scrivere ed esercitare una professione meccanica³¹. Si tratta di un elemento di considerevole rottura, considerando che la Costituzione montagnarda prevedeva un sistema speciale per scrutinare i voti di coloro che non sapevano scrivere: per i termidoriani questa misura aveva aperto le porte alla diffusione della violenza che aveva condotto alla dittatura dell'ignoranza che era a fondamento della tirannia. La Costituzione dell'anno III, dunque, prevede una sorta di censo culturale che si oppone agli ideali montagnardi e giacobini e richiede un livello minimo di istruzione per la partecipazione alle assemblee primarie. Per la nuova Costituzione il sistema rappresentativo, in questo modo, può assicurare l'esercizio degli affari politici da parte di un gruppo non solo di uomini benestanti e indipendenti, ma anche competenti e illuminati. L'introduzione di un tale censo culturale pone di fronte a un nuovo problema in merito all'equilibrio tra il sistema rappresentativo che assegna l'esercizio del potere ai migliori e agli illuminati e quello della sovranità nazionale. Il Terrore è rappresentato come il simbolo della perdita della *raison* che, a questa altezza, gli *Idéologues* si propongono di ricostituire e portare sulla scena politica. Essi si fanno infatti interpreti delle urgenze termidoriane, strette da una parte dalla necessità di uscire dal Terrore e istituzionalizzare la Rivoluzione, dall'altra di conservare e non tradire i principi dell'89³². Gli *Idéologues* intendono in modo esemplare questo doppio ruolo di continuità e rottura: da una parte essi sono espressione della continuità con gli ideali illuministi, con le origini intellettuali e filosofiche della Rivoluzione, con i principi dell'89 di cui pure erano stati ispiratori, dall'altra manifestano la grande frattura e discontinuità rispetto al Terrore essendo stati tra i suoi principali bersagli. È in questa congiuntura storica che gli *Idéologues* sviluppano quella scienza nuova che prende il nome di Ideologia e che nasce nel tentativo di fare i conti con l'emancipazione rivoluzionaria e bloccarne gli effetti politici.

Nelle parole del suo inventore, Destutt de Tracy, la scienza dell'Ideologia ha l'obiettivo dichiarato di rompere con la metafisica³³. Il 20 giugno 1796 Tracy pronuncia

³¹ *Ivi*, p. 30.

³² Sul Termidoro si rimanda a S. Luzzatto, *L'autunno della Rivoluzione. Lotta e cultura politica nella Francia del Termidoro*, Torino, Einaudi, 1994.

³³ J. Guilhaumou, *Le non dit de l'idéologie: l'invention de la chose et du mot*, in «Actuel Marx», 1, 43, 2008, pp. 29-41. E. Kennedy, *A Philosopher in the Age of Revolution. Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1978, p. 44ss.; P. Quantin, *Les Origines de l'Idéologie*, Paris, Economica, 1987, pp. 33-51.

il termine mentre legge presso l'Istituto Nazionale il suo *Mémoire sur la faculté de penser* che sarà pubblicato per la prima volta nel 1798. Prima della pubblicazione il termine viene riportato sul *Moniteur Universel* in un articolo intitolato *Sur un système méthodique de bibliographie*. In questo breve testo Destutt de Tracy spiega ciò che intende con Ideologia: “l'analyse de la pensée tout simplement”³⁴.

È però nel suo *Mémoire* che dà una definizione più completa, ma soprattutto nel suo *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu* dove afferma: “la collection de ces opinions formerait un traité complet de politique ou *science sociale*”. Il termine ha lo scopo di formare e teorizzare una nuova scienza, ispirata apertamente alle opere di Bacone, Locke e Condillac. Al centro di essa vi è per Tracy l'*analyse de l'entendement* a partire dalla quale Destutt de Tracy giunge a definire la sua scienza delle idee.

La science de l'entendement humain n'est plus, heureusement, une science hypothétique ; elle ne se fonde plus sur des suppositions frivoles; elle part d'un premier fait bien constaté, bien avéré; c'est que les perceptions de notre sensibilité, c'est- à-dire nos sensations, sont la source et l'origine de toutes nos idées³⁵.

Nel testo Tracy si sofferma sul termine pensiero, perché la facoltà di pensare è il più importante fenomeno del tempo: essa deve cogliere i cambiamenti, le impressioni e averne coscienza. Si tratta, tuttavia, di una facoltà che ha a che fare con la sensibilità e con la facoltà di sentire:

Car qu'est-ce qu'exister, si ce n'est le sentir ? Il serait la même chose que la vie, si ce n'était qu'il peut être suspendu par le sommeil ou d'autres accidents, et recommencer ensuite, si notre organisation n'est pas détruite³⁶.

Per questo, a suo avviso, il termine pensiero è sbagliato, come la maggior parte delle parole che si utilizzano. Infatti, pensare, “il vient du mot peser, comparer : or comparer, c'est percevoir un rapport. Mais un rapport n'est qu'une des différentes perceptions dont

³⁴ A. L. C. Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser. De la Métaphysique de Kant et autres textes*, Paris, Fayard, 1992, p. 27.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

nous sommes susceptibles, et ce n'est pas la première"³⁷. È in ragione di queste osservazioni che Destutt de Tracy dichiara di prediligere al termine pensiero quelli di *perceptivité* o *faculté de percepir*. A questa altezza l'*Idéologue* riconosce tuttavia che bisogna avere una grande autorità per cambiare le parole di una scienza e che non oserebbe rigettare il termine "pensiero". Alla luce di queste cautele risulta sorprendente che poco dopo, nel suo testo, egli ammetta che "la science qui nous occupe est si neuve, qu'elle n'a point encore de nom". La nuova scienza non può essere accorpata a quelle già esistenti, si tratta di una scienza nuova; come ha notato Pierre Macherey, infatti, il termine non sarebbe potuto emergere sotto l'Ancien Régime in quanto esso è immediatamente legato alla possibilità di un nuovo sistema politico e un nuovo ordine³⁸.

[Elle] ne peut être appelée *métaphysique*. Ce mot désigne une science qui traite de la nature des êtres, des esprits, des différents ordres d'intelligence, de l'origine des choses, de leur cause première. Or ce ne sont certainement pas là les objets de vos recherches [...]. Je crois même qu'il est essentiel que l'on sache bien que vos travaux n'ont rien de commun avec ce que l'on entendait autrefois par *métaphysique*. [...] Reste donc que la science de la pensée n'a point encore de nom. On pourrait lui donner celui de *psychologie*. [...] Mais ce mot, qui veut dire "science de l'âme", paraît supposer une connaissance de cet être que sûrement vous ne vous flattez pas de posséder ; et il aurait encore l'inconvénient de faire croire que vous vous occupez de la recherche vague des causes premières, tandis que le but de tous vos travaux est la connaissance des effets et de leurs connaissances pratiques³⁹.

Dopo aver spiegato le ragioni che rendono impossibile accorpate la nuova scienza a quelle già esistenti, Destutt de Tracy continua:

Je préférerais donc de beaucoup que l'on adoptât le nom d'*idéologie*, ou science des idées. Il est très sage, car il ne suppose rien de ce qui est douteux ou inconnu ; il ne rappelle à l'esprit aucune idée de cause. Son sens est très-clair pour tout le monde, si l'on ne considère que celui du mot français *idée* ; car chacun sait ce qu'il entend par une idée, quoique peu de gens sachent bien ce que c'est. Il est rigoureusement

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ P. Macherey, *Études de philosophie française. De Sieyès à Barni*, p. 64.

³⁹ A. L. C. Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser et autres textes*, p. 30.

exact dans cette hypothèse ; car *idéologie* est la traduction littérale de *science des idées*⁴⁰.

Se nel *Mémoire* di Destutt de Tracy compare per prima volta il termine Ideologia, il progetto ideologico di costruzione di una scienza della società deve essere indagato nella sua dimensione collettiva. Per questa ragione, il nesso tra l'emancipazione rivoluzionaria e l'Ideologia viene qui ricostruito a partire da questioni e problemi tra loro differenti che impegnano alcuni dei membri del gruppo degli Ideologi. Al netto delle differenze, tra questi si riscontra una comune urgenza nello sviluppo di una scienza sociale che blocchi gli effetti dirimpenti dell'emancipazione rivoluzionaria senza perderne la forma, di definire una base antropologica a partire dalla quale interrogarsi sulla ricerca della felicità individuale, studiata dall'economia politica, stabilita dalla legislazione, e indagata a partire dalla morale⁴¹.

L'espressione *science sociale* figura già nella prima edizione di *Qu'est-ce que le Tiers État?* Si tratta di una scienza che si articola sulla scia di quell'arte sociale che era già stata al centro delle riflessioni dei fisiocratici e degli economisti⁴². Del resto, se il testo di Destutt de Tracy è del 1796, già nel 1793 un altro *Idéologue*, Pierre Louis Roederer, parla della "science sociale" come di quella scienza che deve unire economia, morale e politica e che ha come obiettivo la costruzione di un modello di organizzazione sociale adeguata agli interessi dell'uomo. Questa nuova scienza mette insieme gli insegnamenti di Helvétius e Condillac con l'aritmetica sociale di Condorcet.

Destutt de Tracy, Garat e Cabanis si pongono in continuità con le opere di Locke e Condillac che – secondo Tracy - hanno dimostrato che le percezioni della sensibilità, cioè le sensazioni, sono la fonte di tutte le idee.

Prima di entrare nel merito e di approfondire i diversi aspetti dell'Ideologia come scienza sociale, è necessario insistere su un elemento fondamentale dell'Ideologia di chiara derivazione illuminista, e cioè la sua matrice pedagogica⁴³. Nonostante le

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ C. De Boni, *Alla ricerca dello Stato sociale: politica ed economia nel pensiero francese della prima metà dell'Ottocento*, Padova, Cedam, 1999, p. 27.

⁴² P. Macherey, *Études de philosophie française. De Sieyès à Barni*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2013, p. 64.

⁴³ Qui la pedagogia e l'educazione hanno un ruolo significativo nella riproduzione dell'ordine sociale e nel tentativo di contrastare la diffusione di comportamenti indisciplinati, su questi temi nell'Inghilterra tra il

differenze presenti nelle opere dei singoli autori, l'Ideologia si configura come una vera e propria scienza indirizzata all'educazione del nuovo *citoyen*. Si tratta di educare quei cittadini che, in modo significativo e pregnante, Moravia ha definito per un verso pragmaticamente utili alla società e per un altro socialmente maturi. La questione dell'istruzione universale ha come presupposto l'idea che il popolo debba essere educato e istruito e trova la sua ragione nel principio secondo il quale nell'istruzione si trova un contenuto reale del principio di eguaglianza affermato dalla Rivoluzione⁴⁴. È da questa emancipazione, intesa al tempo stesso come nuova maturità del soggetto rivoluzionario e come obiettivo in grado di tradurre l'uguaglianza rivoluzionaria, che si struttura la scienza ideologica e la sua missione di emancipazione universale. L'istruzione deve essere impartita a tutti i giovani, quale che sia lo stato sociale in cui il caso li ha fatti nascere e quale che sia la loro fortuna. Per questa ragione viene prevista una scuola primaria in ogni cantone e una scuola secondaria in ogni dipartimento. Il programma di educazione promosso deve educare i nuovi cittadini repubblicani ai valori della Rivoluzione, solo in quanto emancipati essi possono essere i soggetti di un nuovo programma di istruzione e, al tempo stesso, un tale programma ha come obiettivo il raggiungimento di una completa emancipazione che può essere realizzata attraverso il sapere e l'istruzione. Non a caso il lavoro degli *Idéologues* si svolge per lo più in quell'Istituto Nazionale che durante la Rivoluzione costituisce un'istituzione culturale fondamentale.

La nascita dell'Istituto testimonia la volontà di chiudere la Rivoluzione attraverso l'instaurazione di una repubblica dalle istituzioni stabili, governata dalla ragione⁴⁵. Il 27 Pluvioso anno IV (16 febbraio 1796) Cabanis legge davanti alla seconda Classe dell'Istituto delle *Considerazioni generali sullo studio dell'uomo* che formeranno il primo capitolo dei suoi *Rapporti sulla morale e il fisico dell'uomo*. In questo testo Cabanis afferma che l'Istituto, in ragione della riunione di tutti i talenti e di tutti i lavori, può essere considerato come “un'enciclopedia vivente”⁴⁶.

XVIII e il XIX secolo cfr. J. Bonasera, *La disciplina del merito. L'istruzione reciproca in Inghilterra tra XVIII e XIX secolo*, in «Scienza & Politica», 33, 65, 2021, pp. 183-198.

⁴⁴ Cfr. B. Baczkó, *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Paris, Droz, 2000.

⁴⁵ B. Baczkó, *La Constitution de l'an III et la promotion culturelle du citoyen*, in F. Azouvi, *L'Institution de la raison*, p. 34.

⁴⁶ F. Azouvi, *L'Institut National : une « encyclopédie vivante » ?* in F. Azouvi, *L'Institution de la raison*, p. 52.

Gli Ideologi si riuniscono inoltre attorno a noti giornali e riviste che costituiscono un segmento importante della vita culturale del paese, come la *Décade philosophique*, il *Journal d'instruction publique* e *Feuille villageoise* di Ginguené che hanno l'obiettivo dichiarato dell'educazione razionale del popolo. Gli *Idéologues* sono anche promotori di precise riforme scolastiche. Già prima del Terrore, Mirabeau e Cabanis con il *Travail sur l'éducation publique* sostengono che l'istruzione è un dovere dello Stato e un diritto del cittadino, posizione affermata anche da Talleyrand nel suo celebre *Rapport sur l'instruction publique* trasmesso nel 1791 all'Assemblea costituente. Nel pieno spirito di questi testi, molti *Idéologues* prendono parte al *Comité d'instruction publique* incaricato di realizzare la riforma dell'istruzione pubblica, tra questi si trovano Sieyès, Garat e Pierre Claude François Daunou. Il progetto presentato dalla Commissione sarà approvato il 3 Brumaio dell'anno IV (28 ottobre 1795) e inaugura una vera e propria dotazione statale di un piano di istruzione pubblica universale. Il piano prevede l'insegnamento pubblico e laico e l'educazione è presentata come un diritto ma anche come un dovere, dovere che il cittadino inizia ad avere verso la nuova società di cui fa parte. Tale elemento di novità testimonia un cambiamento fondamentale di mentalità che è il prodotto della stessa Rivoluzione. Anche sul piano contenutistico i programmi di istruzione subiscono delle modifiche significative: alle lingue morte si sostituisce un interesse per la matematica, le scienze e l'industria.

Per educare il nuovo *citoyen* emancipato viene istituito un luogo apposito, la Scuola Normale dell'anno III. Si tratta di un'istituzione che ha vita breve ma che rappresenta una vera e propria anticipazione del vasto programma a cui gli Ideologi daranno vita presso l'Istituto Nazionale. Concepita per formare gli insegnanti, Garat individua in questa istituzione un progetto più ampio. Per quest'ultimo, come sottolinea Paul Dupuis, questa scuola doveva contribuire a finire la Rivoluzione. Garat è chiaro nel suo discorso che redige per Lakanal:

L'analyse doit [...] devenir l'organe universel de toutes les connaissances humaines [...] l'analyse appliquée à tous les genres d'idées, dans toutes les écoles, détruira l'inégalité des lumières, plus fatale encore et plus humiliante [que l'inégalité des richesses]. L'analyse est donc essentiellement un instrument indispensable dans une

grande démocratie⁴⁷.

Circa 1500 professori vengono chiamati nella capitale per seguire cicli di lezioni realizzati da noti studiosi presso la Scuola Normale, tra cui importanti Ideologi come Garat e Volney. La Scuola funzionerà solo nell'inverno del 1795 e tuttavia la sua esperienza risulta centrale, avendo come obiettivo la "récréation de l'entendement chez un peuple qui va devenir l'exemple et le modèle du monde".

Ricreare l'intelletto di un popolo significa compiere il processo dell'emancipazione rivoluzionaria, promuovere una democratizzazione delle intelligenze e fare in modo che essa non sia redistribuita secondo il privilegio⁴⁸. Se nella scuola prende avvio quel programma di democratizzazione della ragione che sarà preoccupazione centrale degli Ideologi, in particolare il corso di Garat costituisce una sorprendente anticipazione del discorso sviluppato da Destutt de Tracy nel suo *Mémoire*, tanto da essere stato definito uno degli esempi di Ideologia prima dell'Ideologia⁴⁹. Il corso è dedicato proprio a quella *analyse de l'entendement* alla quale si riferirà anche Destutt de Tracy. Per Garat l'*entendement* è: "le plus bel attribut de l'homme, celui par lequel il occupe la première place, entre tous les êtres au milieu desquels il existe sur la terre, [...] c'est la raison"⁵⁰. Tutto ciò che l'uomo fa e vuole dipende, infatti, dal modo in cui egli sente le cose, dal modo in cui "il les entend".

Nel testo appare in modo chiaro il nesso tra l'intelletto, *entendement*, e la facoltà di sentire centrale per la dottrina di Condillac che gli *Idéologues* recuperano in modo parziale e selettivo. L'intelletto è connesso alla facoltà di sentire e al linguaggio che, per Garat, è lo strumento necessario alla comunicazione dei propri pensieri, di quei prodotti dell'intelletto che derivano dal modo in cui esso sente le cose. Dopo aver esposto alcuni elementi del suo corso, Garat riconosce che l'oggetto delle sue lezioni costituisce una materia che nella lingua non ha ancora una denominazione precisa, né un termine unico

⁴⁷ Citato in M. Saad, *Cabanis, comprendre l'homme pour changer le monde*, Paris, Garnier, 2016, p. 27. Sulla storia di questo testo vedere *Procès-Verbaux du comité d'instruction publique*, Paris, Imprimerie nationale, 1894, t. 5 introd. P. XIX, n. 1, e Paul Dupuis *Centenaire de l'École normale (1795-1895)*, cap. 3.

⁴⁸ P. Macherey, *Études de philosophie française. De Sieyès à Barni*, p. 71.

⁴⁹ P. Macherey, *L'Idéologie avant l'idéologie : l'École normale de l'an III*, in F. Azouvi, *L'Institution de la raison*, pp. 41-49.

⁵⁰ D.-J. Garat, *Analyse de l'entendement*, in *Séances des écoles normales recueillies par des sténographes, et revues par les professeurs*, Paris, Imprimerie du cercle-social, 1800, p. 138.

che sappia rivelarne il senso.

On l'appelle communément *métaphysique* ; mais ce mot n'en donne pas une idée vraie, et il en donne une idée effrayante : c'est ce mot qui le fait confondre si souvent avec cette science ténébreuse des anciennes écoles, qui s'appelait aussi *métaphysique*, et qui, discourant sans fin sur les *essences des êtres*, sur les *modes*, sur les *accidents*, sur les *substances spirituelles et non spirituelles*, répandait ses ténèbres sur les idées les plus simples et les plus claires⁵¹.

È chiara in questo passaggio l'assonanza con Tracy: per Garat riferirsi alla psicologia di Condillac sarebbe inopportuno, in quanto il termine rimanda all'idea dell'anima piuttosto che a quella dello spirito umano. Per questa ragione egli spiega di aver scelto la denominazione già utilizzata da Locke nel suo *Saggio sull'intelletto umano*, e tuttavia è costretto a riconoscere che la sua *analyse* dell'intelletto umano non è l'espressione migliore, in quanto essa indica il lavoro su un oggetto e non l'oggetto stesso. Ciò che emerge con chiarezza è che la scienza alla quale pensa Garat è una scienza nuova, alla quale dunque è difficile trovare un nome⁵². Come Bacone, anche Locke aveva posto delle importanti fondamenta dedicando la sua riflessione al governo civile nel quale si trovano i principi del contratto sociale che aveva fortemente contribuito alla Rivoluzione francese⁵³.

Presque à sa naissance, l'art analytique de l'entendement a donc découvert les droits de l'homme ; c'est parce que cet art a existé, que la France est libre, que l'Europe doit l'être : qui est ce qui pourrait vous en donner une plus haire idée?⁵⁴

In modo più incisivo di Destutt de Tracy, Garat mostra il legame tra l'intelletto, la Rivoluzione e la semantica dei diritti dell'uomo. Egli stabilisce in modo chiaro il nesso, non immediatamente visibile ma costitutivo, tra questa scienza senza nome, che sarà chiamata Ideologia, e l'emancipazione rivoluzionaria che si afferma seguendo i movimenti dei diritti dell'uomo. Dopo Garat, saranno infatti gli *Idéologues* a dedicarsi

⁵¹ D.-J. Garat, *Analyse de l'entendement*, p. 149.

⁵² *Ivi*, p. 150.

⁵³ *Ivi*, p. 162.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 162-163.

allo studio dell'uomo e a difendere una concezione della società costruita a partire dai diritti dell'individuo, considerato simultaneamente come uomo e come cittadino⁵⁵, a definire quella scienza sociale incaricata di definire la forma e l'organizzazione dell'emancipazione rivoluzionaria.

2. Emancipazione, organizzazione e società

2.1 “Condurre gli uomini senza governarli”: Pierre Louis Roederer e la forma dell'emancipazione

L'Ideologia come scienza sociale trova uno dei suoi principali obiettivi nell'organizzazione della società come dimostrano due testi che si richiamano al problema in modo esplicito: il *Cours d'organisation sociale* del 1793 di Pierre Louis Roederer e *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général, et particulièrement sur la nouvelle Constitution* del 1800 di Pierre Jean Georges Cabanis.

Ciò che invece non è annunciato in modo esplicito è che, entrambi questi autori, seguendo vie differenti fanno apertamente i conti con il problema dell'organizzazione e della forma dell'emancipazione rivoluzionaria che innerva a questa altezza la società. Si tratta di due scritti composti in due momenti significativamente differenti della Rivoluzione, che tuttavia mostrano in modo apparentemente imprevisto una radice comune e dei problemi condivisi. Tanto Roederer quanto Cabanis esprimono in questi lavori l'urgenza ideologica di definire l'ordine di una società trasformata dalla Rivoluzione, di pensarne l'organizzazione attraverso precise istituzioni. Per entrambi lo spazio a cui guardare è infatti quello della società, in quanto la Rivoluzione ha reso visibile un potere sociale, quel potere degli individui che la Rivoluzione ha emancipato.

L'emancipazione rivoluzionaria rende urgente guardare alla società come spazio politico e pensarne l'ordine. Nel 1793 Roederer illustra in maniera chiara le novità poste dalla Rivoluzione, afferma l'urgenza di volgere lo sguardo alla società per comprendere fino in fondo il problema del potere; Cabanis scrive sul finire della Rivoluzione, in quel momento in cui sembra possibile un'alleanza con Napoleone, e per questo si concentra sulla forma politica di una tale organizzazione del sociale.

⁵⁵ P. Macherey, *Études de philosophie française. De Sieyès à Barni*, p. 78.

Pierre Louis Roederer prende parte agli eventi rivoluzionari in quanto costituente, giornalista, legislatore⁵⁶, lavora come avvocato e consigliere nel parlamento di Metz, si sposta poi a Parigi dove viene eletto all'Assemblea costituente e come *procureur-général-syndic* del dipartimento della Senna nel novembre del 1791. Come molti altri *Idéologues* è vicino ai girondini e sarà tra i sostenitori del colpo di Stato di Brumaio, diventando funzionario al servizio dell'imperatore fino ai cento giorni⁵⁷. È durante il Termidoro che Roederer conquista una notevole fama attraverso un'intensa attività giornalistica e il suo lavoro presso la Classe di scienze politiche e morali dell'*Institut National*. Roederer è in tutto e per tutto un uomo della Rivoluzione⁵⁸, promotore di quelle idee ereditate dal XVIII secolo, lettore di Montesquieu e Rousseau, ma anche conoscitore di Hobbes, di cui cura una traduzione francese del *De Cive*, e di Locke, di cui è evidente l'influenza nelle sue pagine sul lavoro.

Sebbene sia stato definito un Ideologo sui generis⁵⁹ e la sua biografia abbia spesso preso vie autonome rispetto a quelle di molti esponenti del gruppo di Auteuil, Roederer è tra i primi a definire i contorni di quella scienza della società alla quale anni dopo Destutt de Tracy darà il nome di Ideologia. Già nel 1788 nel suo *De la députation aux États généraux* Roederer inizia a delineare alcuni elementi dell'organizzazione politica⁶⁰ sostenendo che “depuis quarante années cent mille Français s'entretiennent avec Locke,

⁵⁶ Gli studi sulla figura di Pierre-Louis Roederer utilizzati per questa ricerca sono: I. Rademacher, *La science sociale républicaine de Pierre-Louis Roederer*, in «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», 1, 13, 2001, pp. 25-55; R. Scurr, *Social Equality in Pierre-Louis Roederer's Interpretation of the Modern Republic, 1793*, in «History of European Ideas», 26, 2000, pp. 105-126; I. Xoxa, *L'esprit de la révolution de 1789 nel pensiero di Pierre-Louis Roederer*, in «Politics. Rivista di Studi Politici», 1, 7, 2017, pp. 91-106. Importanti contributi su questo *idéologue* e il suo pensiero nel periodo rivoluzionario si trovano anche in S. Moravia, *Il Pensiero degli Idéologues*; A. Verjus, *Il Buon marito. Politica e famiglia negli anni della Rivoluzione francese*, Bari, Edizioni Dedalo, 2012; M. S. Staum, *Images of Paternal Power: Intellectuals and Social Change in the French National Institute*, in «Canadian Journal of History/Annales canadiennes d'histoire», 17, 3, 1982.

⁵⁷ I. Xoxa, *L'esprit de la révolution del 1789 nel pensiero di Pierre-Louis Roederer*, p. 92. Sulle posizioni e la collaborazione degli *Idéologues* con il *coup* di Napoleone, cfr. L. Scuccimarra, *La Repubblica dei Savants. Conflitto politico e idéologie nella Francia di Brumaio*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», 9, 1, 2003, pp. 43-83.

⁵⁸ “Tout ce que je suis, tout ce qui m'appartient, tout ce que j'aime, tout ce que j'honore est engagé dans la Révolution”, P.-L. Roederer, *Observations morales et politiques sur les journaux détracteurs du XVIII siècle, de la philosophie et de la Révolution*, pp. 500-522, riportato in I. Rademacher, *La science sociale républicaine de Pierre-Louis Roederer*, p. 55.

⁵⁹ Il riferimento è alla definizione di I. Xoxa, *L'esprit de la révolution de 1789 nel pensiero di Pierre-Louis Roederer*, p. 91.

⁶⁰ I. Rademacher, *La science sociale républicaine de Pierre-Louis Roederer*, p. 28.

Rousseau, Montesquieu [...]. Le moment de mettre [leurs leçons] en pratique est arrivé”⁶¹.

È però nel *Cours d'organisation sociale*⁶² che si trova una vera e propria teoria della società e della sua organizzazione. Il corso si compone di tredici conferenze tenute al *lycée* da gennaio a giugno del 1793, le quali saranno interrotte e travolte dagli eventi politici e, in particolare, dalla caduta dei girondini. La stessa redazione del corso prende avvio in circostanze particolarmente instabili: Roederer è sospettato di complicità con la Corona dopo il 10 agosto e sarà messo in stato di accusa e costretto a nascondersi fino all'ottobre 1792 e poi di nuovo dall'ottobre del 1793 al 9 Termidoro. È dunque tra questi due momenti così vicini tra loro, in questo periodo di equilibrio precario e momentaneo tra la Gironda e la Montagna, che prende la parola riferendo lui stesso questo contesto difficile:

Mais, encore une fois, j'écris dans un tombeau, et je crois toujours le sentir flottant dans le sang des citoyens purs, des sincères amis de la République, qui sont immolés chaque jour par la haine et la vengeance⁶³.

Il corso unisce e mette in comunicazione i suoi primi scritti con i lavori successivi⁶⁴, in particolare con il suo *Esprit de la Révolution*, un lavoro scritto nel 1815 ed elaborato, a detta dello stesso autore, durante il Termidoro⁶⁵. Il corso di Roederer si sviluppa attraverso un dialogo e continui riferimenti a Montesquieu, Rousseau, Hobbes, Locke e ovviamente ai più vicini Condorcet, Sieyès, Condillac e Smith. In esso si trovano espressi puntualmente i principi dell'89, nella sua opera si assiste a uno sforzo costante nel misurare avvenimenti e decisioni politiche a partire dalla loro aderenza ai principi

⁶¹ P.-L. Roederer, *De la députation aux États-Généraux, par M. Roederer, conseiller au Parlement de Metz, de la Société Royale des sciences et arts de la même ville, 8 de novembre 1788*, in Id., *Œuvres de comte P.-L. Roederer*, Paris, Firmin Didot Frères, 1859, vol. VII, 539-574, p. 543.

⁶² P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale* (1793), in *Œuvres du Comte P.L. Roederer*, vol. VIII, Paris, Firmin Didot, 1859, pp. 129-305.

⁶³ P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 130. Sugli effetti pratici del pensiero sociale di Roederer cfr. J. Menichetti, *Pierre-Louis Roederer: la science sociale au Conseil d'État*, in «Napoleonica. La Revue», 1, 16, 2013, pp. 17-48.

⁶⁴ I. Rademacher I., *La science sociale républicaine de Pierre-Louis Roederer*, p. 33.

⁶⁵ M. Ozouf, *Égalité* in F. Furet, M. Ozouf, (a cura di) *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano, Bompiani, 1994, pp. 624-638; ma anche I. Xoxa, *L'esprit de la révolution de 1789 nel pensiero di Pierre-Louis Roederer*.

rivoluzionari⁶⁶. La sua dottrina è infatti innervata dall'urgenza di pensare un'organizzazione all'altezza della società emersa dalla Rivoluzione, permeata dalla libertà, l'eguaglianza, la proprietà. Roederer dedica pagine importanti a questi concetti, nel suo *cours* dando centralità a quelli di libertà e di proprietà, per poi privilegiare nei testi successivi il principio di eguaglianza che nel suo *Esprit de la Révolution* definisce il vero spirito della Rivoluzione⁶⁷.

Il corso muove da una lucida lettura dei cambiamenti introdotti dalla Rivoluzione a partire da una novità fondamentale: l'emergere di un potere sociale che la Rivoluzione ha reso visibile e che è il prodotto dell'emancipazione rivoluzionaria. Roederer si sofferma sull'organizzazione della società proprio perché vede in essa un'evoluzione specifica che pone questioni inedite alle quali occorre far fronte. La società della quale è necessario pensare l'organizzazione è ora composta da individui emancipati, che si dichiarano liberi dalle dipendenze personali e che si presentano senza mediazione in società. Il problema è posto in modo esplicito: in netta rottura con gli autori e i problemi tradizionali della storia del pensiero politico, Roederer dichiara che la vera questione su cui interrogarsi non è quella che aveva impegnato molti fino a quel momento, e cioè quella della miglior forma di governo. Per l'Ideologo quest'ultima, sulla quale sono stati scritti innumerevoli libri, non è centrale ed è infatti subordinata ad altre⁶⁸. Si tratta di una questione secondaria perché non è possibile cogliere il funzionamento della società limitandosi alla questione del governo: l'organizzazione sociale non corrisponde a quella del governo e non può esser ad essa ridotta; si tratta di due questioni differenti, così come la scienza sociale e la scienza del diritto pubblico. “Le gouvernement n'est qu'une partie de l'organisation sociale et n'est pas même une partie *absolument* nécessaire”⁶⁹.

Secondo Roederer, l'ordine della società è sorretto da una garanzia che non corrisponde al governo. Per questo, interrogarsi sulla miglior forma del governo risulta insufficiente, e difatti la questione sarà affrontata solo nella sua ultima lezione attraverso un confronto con Montesquieu e Rousseau. Roederer è piuttosto interessato alla società come spazio politico in quanto in essa si determina la ricaduta immediata di quegli

⁶⁶ T. Hopkins, *Pierre-Louis Roederer, Adam Smith and the Problem of Inequality*, in D. Carey (a cura di), *Money and Political Economy in the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Studies in the Enlightenment, 2014, pp. 214-237.

⁶⁷ M. Ozouf, *Egalité*, pp. 624-625.

⁶⁸ P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 292.

⁶⁹ *Ivi*, p. 130.

individui emancipati dalla Rivoluzione. Se il governo non è garanzia dell'ordine sociale, lo è invece “une parfaite fusion de tous les intérêts en un seul, dans l'instruction ou les lumières qui en feraient reconnaître généralement l'union, et dans les mœurs ou habitudes qui la feraient respecter”⁷⁰.

Per Roederer l'ordine sociale attiene a un'organizzazione che trova la sua ragione nella fusione degli interessi, che definisce a partire dalla nozione smithiana di simpatia⁷¹. Inoltre, se per ordinare la società è necessario agire sugli interessi, questo compito spetta a quelle che definisce “istituzioni”. Così come non è prioritario interrogarsi sulla miglior forma di governo, seguendo lo stesso movimento Roederer afferma che a influenzare gli interessi non sono le leggi bensì le istituzioni. La società esiste in quanto si conserva e si riproduce, e può farlo grazie a due istituzioni che sono i pilastri della scienza della società di Roederer: il lavoro e la famiglia. Essa si conserva attraverso l'unione della specie con la natura e con la terra e si riproduce attraverso l'unione dei due sessi: è dunque questa doppia unione a fare in modo che esista e si conservi la società.

Se la conservazione della società si deve all'unione della specie con la terra, tuttavia, si tratta di un'unione di per sé insufficiente alla conservazione. La terra infatti non produce automaticamente, serve che ci sia il lavoro a solleccarla⁷². Nelle sue pagine sul lavoro Roederer sostiene che, affinché vi siano vantaggi, è necessario stabilire un'esatta divisione del lavoro, non solo tra gli imprenditori ma anche “tra i differenti lavori

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Roederer si richiama esplicitamente a Smith e alla sua idea di “sympathy”, in quanto ciò che rende possibile il processo di approvazione o disapprovazione morale. Nelle parole di un importante studioso di Smith, Adelino Zanini, “*sympathy* significa la sola e semplice possibilità di immedesimarsi o meno con l'altrui situazione; e quest'immedesimazione non è mai fine a se stessa, svolge un ufficio transitorio, poiché il suo unico scopo è quello di rendere possibile l'espressione di un giudizio di approvazione o meno” (A. Zanini, *Adam Smith. Morale, giurisprudenza, economia politica*, Liberilibri, Macerata, 2014, p. 100). Secondo Smith “La simpatia, quindi, sorge dal modo di concepire non tanto la passione quanto la situazione che la provoca. Talvolta sentiamo per un altro una passione di cui egli stesso pare del tutto incapace; quando ci mettiamo al suo posto, quella passione sorge in noi dall'immaginazione, sebbene non sorga in lui dalla realtà. Arrossiamo per l'impudenza o la rozzezza di un altro, malgrado egli non abbia, a quanto sembra, alcuna coscienza dell'inappropriatezza di tale comportamento, perché non possiamo fare a meno di sentire da quale confusione saremmo stati sommersi se ci fossimo comportati in modo così assurdo” (A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di A. Zanini, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1991, p. 16). Per un approfondimento sul punto cfr., J. H. Keppler, *Adam Smith and the Economy of the Passions*, London, Routledge, 2010; E. Pesciarelli, *On Adam Smith's lectures on jurisprudence*, in «Scottish Journal of Political Economy», 33, 1, 1986, pp. 74-85; D. Winch, *Adam Smith's Politics. An essay in historiographic revision*, Cambridge, Cambridge university press, 1978.

⁷² P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 137.

necessari per uno stesso lavoro”, in modo che “ogni parte di uno stesso lavoro possa esser fatta sempre da una mano e una macchina che non fa altre cose”. Dopo essersi espresso in favore della divisione del lavoro, passa a domandarsi se questa combinazione sia conforme ai diritti degli uomini in società. Come farà lungo tutto il corso, procede esponendo gli elementi centrali della sua teoria per poi interrogarsi circa la loro compatibilità con i diritti degli uomini e l’emancipazione rivoluzionaria.

La teoria della produzione di Roederer muove dalla teoria dell’eguaglianza di Rousseau e tuttavia aggiunge una nuova enfasi sulla divisione del lavoro. Egli critica apertamente le posizioni fisiocratiche che dominano il dibattito politico; esse si limitano a guardare alla terra insistendo sulla produzione più che sulla distribuzione e considerano la società come un laboratorio agricolo su larga scala. Secondo Roederer il trionfo del Terzo Stato e di una nuova mentalità deve segnare un mutamento di prospettiva: l’emancipazione rivoluzionaria e l’eguaglianza rendono ridicola la possibilità di un monarca che decida in conformità alle imposizioni della natura. La critica della fisiocrazia diventa punto di origine e pietra angolare della sua teoria dell’organizzazione sociale: il progressivo potenziale del capitale accumulato è presentato come supporto strutturale della realizzazione di un’eguaglianza possibile all’interno della moderna repubblica. Nelle sue lezioni Roederer afferma che tre classi di uomini si uniscono alla terra: i proprietari, i capitalisti e i coltivatori. Queste devono avere il diritto di condividere il suo prodotto, la terra deve una rendita a tutti i capitalisti. Vi è dunque il fermo rifiuto della posizione fisiocratica secondo la quale i diritti sui frutti della terra spettano ai proprietari terrieri. Roederer contesta la consolidata connessione tra diritti politici e proprietà terriera, ritenendo di poter riuscire in questo modo a rappresentare gli interessi del Terzo Stato; dal 1793 è convinto che la connessione tra diritti politici e proprietà della terra è stata rotta e diventa sostenitore della necessità di proteggere i diritti di proprietà contro quelle violazioni che venivano giustificate in nome dell’eguaglianza⁷³. Secondo Roederer il *Discorso sulla disuguaglianza tra gli uomini* di Rousseau⁷⁴ era stato mal interpretato e diretto contro i diritti di proprietà: Rousseau aveva concepito la proprietà della terra come chiave principale della società civile, ciò che distingueva la civilizzazione dalla vita

⁷³ R. Scurr, *Social Equality in Pierre-Louis Roederer’s Interpretation of the Modern Republic, 1793*.

⁷⁴ J.-J. Rousseau, *Discorso sull’origine e I fondamenti dell’ineguaglianza tra gli uomini* (1755), Roma, Editori Riuniti, 2002.

selvaggia. Vi è nella sua teoria una sola condizione attraverso la quale i frutti della terra possano appartenere a tutti, e cioè la divisione del lavoro, la cui preconditione era la proprietà privata.

Il riferimento principale delle sue riflessioni sul lavoro è senza dubbio Locke, e le letture di quest'ultimo avanzate da Condillac e Smith. All'inizio la terra apparteneva a tutti, ma Roederer concorda con Locke affermando che gli uomini sono tenuti a conservare la loro esistenza attraverso l'appropriazione della terra con il lavoro. Se la terra deve produrre la sussistenza essa è “une propriété commune exploitée en commun”⁷⁵. Vi è Locke anche dietro all'idea che il lavoro e i prodotti che ne derivano non appartengono che a colui che vi ha consacrato le sue forze e i suoi talenti; infatti, “il est de droit naturel que la chose à laquelle un homme applique le premier son travail pour son besoin devienne sa propriété”⁷⁶.

Se la civilizzazione comincia quando l'uomo sollecita la terra con il lavoro, nella teoria di Roederer si scorge chiaramente l'urgenza che il dispotismo⁷⁷, coincidente con la forma di stato patriarcale e agricolo, faccia posto a uno stato di competenze, in cui il lavoro sia condizione condivisa da un sempre maggior numero di persone le quali cominciano a manifestare una coscienza di classe⁷⁸. Roederer inoltre riabilita la proprietà mobiliare, rifiutando l'idea di Turgot secondo la quale l'uomo senza terra non sia cittadino. Egli avanza dunque una concezione della proprietà come processo che ha una specifica portata emancipatoria e che si contrappone al privilegio della proprietà terriera.

La proprietà privata acquista un posto di prim'ordine in quanto proprietà fondiaria, mobiliare, ma anche di sé e si afferma in quanto contenuto specifico di una mobilità sociale inaugurata dall'emancipazione rivoluzionaria. È sotto la spinta di quest'ultima che Roederer può parlare di coloro che sono proprietari della propria *industrie*, di quella industria che si trova in se stessi grazie all'educazione e all'istruzione⁷⁹. L'industria, intesa in senso ampio, diventa allora il nome di quel prodotto dell'emancipazione

⁷⁵ P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 130.

⁷⁶ *Ivi*, p. 235.

⁷⁷ Sulla nozione di dispotismo fisiocratico si veda P. Sebastianelli, *Una politica della verità. Despotisme e gouvernementalité in François Quesnay*, in «Scienza & Politica», 30, 59, 2018, pp. 157-177.

⁷⁸ I. Rademacher, *La science sociale républicaine de Pierre-Louis Roederer*, p. 44.

⁷⁹ P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 130. Qui Roederer anticipa un'accezione del termine industria che si trova in seguito nella scienza di Saint-Simon, cfr. P. Musso, *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'État*, Paris, Édition de l'Aube, 2010.

rivoluzionaria, della proprietà di sé, dei propri beni, del proprio lavoro. Una concezione lockiana del lavoro viene qui articolata in funzione di una nuova concezione della proprietà privata e dell'interesse privato. La scienza sociale di Roederer si fonda infatti su quello che può essere definito un vero e proprio culto del lavoro e, accanto a esso, di una nascente classe media messa al lavoro⁸⁰. Il lavoro è per Roederer una di quelle istituzioni necessarie a pensare l'organizzazione della società e dell'emancipazione rivoluzionaria⁸¹.

La proprietà, in tutte le sue forme, diviene dunque un potente principio di emancipazione di un individuo che, grazie al proprio lavoro, può modificare costantemente la propria posizione all'interno della società postrivoluzionaria. Questa emancipazione mobile basata e legittimata dall'attività economica e sociale dell'individuo richiede di conseguenza una forma politica adeguata. L'emergere della classe media, in quanto nuova classe di cittadini, pone immediatamente il problema del suo indirizzo morale, centrale nell'organizzazione della società. Il discorso sulla morale di Roederer conduce a quella che lui stesso definisce come la seconda istituzione necessaria all'organizzazione della società: la famiglia. Se la società si conserva attraverso il lavoro, è infatti grazie all'unione dei sessi che essa si riproduce.

Una parte consistente del suo lavoro è perciò dedicata a quella che egli definisce *police domestique*, all'analisi della famiglia, dell'ordine domestico e del suo legame con quello sociale; e soprattutto alla necessità di pensare quest'ordine in conformità con i diritti dell'uomo dell'89. All'Ideologo non sfugge la centralità del ruolo delle donne nell'organizzazione della società, ma chiarisce subito che esse non prendono parte al patto sociale, quel patto con cui la società si forma, sebbene non sia ancora organizzata⁸².

⁸⁰ Sulla classe media come concetto prodotto delle scienze sociali ottocentesche cfr. P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna, il Mulino, 1987; nel contesto americano cfr. M. Battistini, *Storia di un feticcio: la classe media americana dalle origini alla globalizzazione*, Milano, Udine, Mimesis, 2020.

⁸¹ La sua concezione del lavoro non è lontana da quella di Sieyès, il quale scrive nelle *Lettres aux économistes* che "se un cittadino sottrae la sua parte di attività, egli rinuncia ai suoi diritti", E.-J. Sieyès, *Lettres aux économistes*, p. 176. Sieyès, come Roederer, aveva infatti criticato la cittadinanza fondiaria proposta dai fisiocratici, cfr. P. Rosanvallon, *La Rivoluzione dell'uguaglianza*, Milano, Anabasi, 1994, pp. 54-55.

⁸² Su questo Roederer si presenta come caso esemplare di quel patriarcato dei fratelli descritto da Carole Pateman nel suo lavoro sul contratto sessuale, cfr. C. Pateman, *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, Roma, Editori Riuniti, 1997.

Roederer cita e riprende Condorcet⁸³ e ammette che la donna ha le medesime facoltà dell'uomo⁸⁴; essa tuttavia deve avere altre occupazioni rispetto a quelle maschili. Roederer non mette dunque in dubbio le facoltà della donna, bensì la sua volontà di aggiungere il lavoro sociale alle sue occupazioni familiari e ai lavori domestici. Egli affronta la questione del ruolo delle donne insieme a quella dei figli, definendo entrambi come figure che non fanno parte della società se non indirettamente. In questo modo, egli riconosce loro un'appartenenza parziale a quella società di cui sta pensando l'organizzazione complessiva. Prima della società civile ci sarebbe stata la cosiddetta società di famiglia, creata grazie all'attrazione dei sessi e conservata in ragione dell'interesse della donna e dei figli. La società domestica si configura come motivo principale della creazione della società civile, che deve essere posta a garanzia della prima. Infatti – come afferma - gli uomini nascono per proteggere le donne come il soldato protegge il paese⁸⁵. Analizzando le diverse posizioni sulla società e sulla famiglia, Roederer riconosce che coloro che hanno posto la famiglia all'origine della società politica, hanno condotto l'autorità domestica all'interno del regime sociale, giustificando così il potere assoluto nelle mani di un solo uomo. Altri invece hanno visto nella famiglia una parte della società e in questo senso hanno portato la tirannia dell'istituzione civile nell'autorità domestica, degradando a despoti padri e mariti. Secondo Roederer, invece, la società e la famiglia sono differenti⁸⁶: la famiglia è fondata sui diritti delle donne e dei figli e sui doveri dei mariti e dei padri, vi sono dunque diritti e doveri non reciproci.

La famiglia si configura dunque come il luogo dal quale è possibile osservare l'emancipazione differenziale delle donne; si tratta di uno spazio che permette di cogliere, fin dalle prime apparizioni del significato moderno del concetto, lo scarto costitutivo

⁸³ P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 162.

⁸⁴ Condorcet è ricordato da più parti come un sostenitore dei diritti delle donne durante la Rivoluzione francese, in ragione del suo M.-J.-A.-N. C. Condorcet, *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, in «Journal de la Société de 1789», 3 Juillet, Sul punto si veda P. Persano, *Razionalità democratica e critica femminista nella Francia del XIX secolo: l'eredità di Condorcet*, in «Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica», 13, 1, 2016, pp. 1-11. In termini più generali sulla figura di Condorcet va ricordato il classico K. M. Baker, *Condorcet: from Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1975; P. Persano, *Educare alla verità. Condorcet e la politica del popolo*, in G. Ruocco, L. Scuccimarra, *Il governo del popolo 1. Dall'antico regime alla Rivoluzione*, Roma, Viella, 2011, pp. 267-298.

⁸⁵ P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 161.

⁸⁶ P.-L. Roederer, *De la députation aux États-Généraux*.

dell'emancipazione che si articola in modi differenti nelle diverse congiunture storiche⁸⁷.

Mentre la società è basata su una perfetta uguaglianza di diritti e una rigorosa reciprocità dei doveri, la famiglia si fonda su un'unione basata su disuguaglianze e differenze. L'emancipazione rivoluzionaria si arresta alle porte della famiglia, per questo i rapporti ad essa interni devono essere regolamentati. Nella famiglia vi sono tre tipi di rapporti: tra i due sposi in quanto coniugi, tra i due sposi in quanto padre e madre, dei due sposi con i loro figli. Il rapporto tra i due sposi deve essere libero e desiderato da entrambi, un individuo infatti non può essere proprietà di quello del sesso opposto⁸⁸. Roederer non ammette che si possa forzare un individuo a unirsi nella società coniugale contro la sua volontà. Attraverso Montesquieu discute la poligamia⁸⁹ e sostiene che la società coniugale può darsi solo tra due individui⁹⁰; ricorrendo agli studi sulla popolazione, e all'idea che vi sia circa lo stesso numero di uomini e donne, ammette che non vi è ragione di sostenere la poligamia. La donna è dotata di volontà propria ed è solo sulla base di essa che può darsi la società coniugale. Tuttavia, la situazione si trasforma con la nascita dei figli, infatti quando la donna è incinta un altro ordine di cose comincia nella famiglia⁹¹. È solo a questo punto che inizia la società tra l'uomo e la donna e, quando essa si instaura, l'autorità del padre è simile a quella del proprietario su una cosa; le madri hanno grandi doveri e i figli devono obbedienza⁹².

Con l'instaurazione di questa nuova società è dunque sancito definitivamente il tramonto della volontà della donna. Essa non ha più diritti inviolabili, ma precisi doveri di fronte a un marito che veste i panni dell'autorità paterna. Con la famiglia subentra un nuovo ordine di rapporti e sono questi che attirano l'attenzione di Roederer, interessato a indagare le relazioni tra i membri della famiglia, la natura sociale dell'autorità paterna,

⁸⁷ A. Verjus, "Rétablir les mœurs par la police domestique": "Influence des femmes" et "organisation sociale" dans la pensée de P.-L. Roederer à l'issue de la Révolution française, in I. Thery, P. Bonnemère (a cura di), *Ce que le genre fait aux femmes*, Paris, EHESS, 2007, pp. 45-56.

⁸⁸ P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 166.

⁸⁹ Montesquieu discute a più riprese nel suo lavoro la questione della poligamia, soprattutto nell'*Esprit des Lois* e in riferimento ai paesi orientali, cfr. J. G. Rosso, *Montesquieu et la féminité*, Pisa, Libreria Goliardica Editrice, 1977, pp. 538-559.

⁹⁰ Roederer discute in particolare l'*Esprit des lois* e le *Lettres persanes* di Montesquieu in P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 166. Si tratta del resto delle due opere in cui viene diffusamente discussa la questione del ruolo delle donne e quella della famiglia. Nelle *Lettere persiane* la presenza femminile è una vera e propria ossessione, cfr. J. G. Rosso, *Montesquieu et la féminité*, pp. 270-291.

⁹¹ P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 166.

⁹² *Ivi*, p. 170.

l'obbedienza dei figli alla luce di una realtà sociale trasformata. Alla lettura genetica di Grozio, che aveva fatto derivare l'autorità paterna dalla generazione stessa, secondo la quale i genitori si appropriano dei figli come il lavoratore del prodotto del suo lavoro e dove la stessa generazione corrisponde al lavoro, Roederer contrappone quella di Hobbes, il quale aveva fatto emergere l'autorità dalle inclinazioni naturali dell'uomo. Accanto a queste interpretazioni ne richiama tuttavia una terza sostenuta dal senso comune, che fonda l'autorità paterna sui servizi che i genitori rendono ai figli.

L'idea di Roederer è che genitori e figli non siano in società tra loro: non c'è società tra padri e figli, non vi è contratto ad unirli, ma solo legge naturale. L'assistenza dei genitori è gratuita, in caso contrario infatti non sarebbe naturale ma dettata dal calcolo e dall'interesse, equivarrebbe ad altri servizi dell'industria, tesi a garantire un profitto. In questo senso, Roederer esclude che l'autorità e i diritti dei genitori possano fondarsi sui servizi che garantiscono ai figli. Secondo lui, laddove i genitori imponessero una dipendenza servile e vogliano prolungarla al di là dell'infanzia come prezzo da pagare per i servizi genitoriali, si finirebbe per distruggere la riconoscenza filiale, intaccando l'amore paterno e materno. Nel discutere il potere dei genitori sui figli Roederer si sofferma in ultima istanza sul potere paterno⁹³: il padre deve esercitare la sorveglianza e la direzione in quanto nella famiglia è il solo ad essere membro della società. Dopo aver discusso l'autorità paterna è interessato a comprendere e definire come essa possa inserirsi nell'organizzazione sociale. L'ordine della famiglia è infatti in rapporto diretto con l'indirizzo morale del popolo; il fondamento reale della famiglia è l'amore, e proprio l'amore libero si configura come il miglior guardiano della morale⁹⁴.

Nella discussione e nella critica a Montesquieu emergono alcune posizioni fondamentali. Montesquieu aveva infatti stabilito che l'autorità paterna fosse utile al mantenimento dei costumi: se nelle repubbliche non vi è una forza abbastanza potente come negli altri governi occorre che la legge la supplisca e che lo faccia attraverso l'autorità paterna⁹⁵. Muovendo da queste riflessioni, Roederer si domanda se l'autorità

⁹³ *Ivi*, p. 173.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 76-77.

⁹⁵ “Anche l'autorità paterna è utilissima per conservare i costumi. Abbiamo già detto come nelle repubbliche non esista una forza repressiva così potente come negli altri governi. Quindi le leggi debbono supplirvi: ci riescono grazie all'autorità paterna” (C.d.S. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, V. 1, Torino, UTET, 2002, p. 126). In molti passaggi si trova un vero e proprio elogio del potere paterno, e tuttavia Montesquieu non ne fa una fonte del potere politico. Egli lo considera come parte del diritto naturale. Il discorso sull'autorità

paterna sia utile al mantenimento dei costumi e, in caso affermativo, di quelli domestici o sociali. Egli si scaglia contro l'autorità paterna intesa in senso classico, sostenendo che l'autorità paterna alla quale si riferisce Montesquieu è contraria ai costumi repubblicani: lo spirito del padre di famiglia è essenzialmente monarchico, mentre la repubblica richiede l'eguaglianza. Occorre che vi sia ordine domestico, ma non a spese dei costumi repubblicani e dei diritti essenziali dell'uomo. Precisamente in questo tentativo di riequilibrare l'autorità paterna di fronte alle esigenze della nuova repubblica, Roederer rende chiaro il suo tentativo di pensare l'obbedienza e l'ordine domestico su basi nuove e adatte alla nuova realtà sociale, riducendo la stessa necessità dell'autorità paterna e del suo governo. L'idea che tra genitori e figli non possa esserci contratto è centrale: qui è prevista solo obbligazione naturale. Solo i figli possono essere emancipati, perché l'unica autorità che esiste è quella paterna. Il discorso di Roederer, infatti, non fa luce sul dominio maschile semplicemente perché per lui non esiste: uomo e donna sono uguali, proprio a partire da questa eguaglianza è infatti possibile pensare il contratto, un contratto in cui tuttavia solo uno dei contraenti detiene il comando.

La scienza roedereriana dell'organizzazione sociale presenta essenzialmente due nuclei: da una parte una teoria della produzione che pone al centro il lavoro e definisce una nuova concezione della proprietà, dall'altra l'attenzione all'ordine domestico, alle trasformazioni che investono l'anima patriarcale del nuovo ordine borghese, i costumi e l'indirizzo morale del popolo. Tanto nella sua riflessione sul lavoro quanto nell'analisi sui rapporti domestici e societari il problema di Roederer è il medesimo: come pensare l'obbedienza nella nuova società emersa dalla Rivoluzione? Se le vecchie gerarchie sono andate in frantumi, come pensare il nuovo ordine dell'eguaglianza proclamato dalla Rivoluzione?

Sia nelle sue analisi sul lavoro che in quelle sulla famiglia, Roederer propone la riduzione del governo, del comando diretto, il suo obiettivo e la sua risposta si mostrano nella sua proposta di "condurre gli uomini senza governarli"⁹⁶. L'idea di condurre gli uomini senza governarli oltre a decentrare il governo, negandone il carattere assoluto,

paterna, sul ruolo della famiglia e su quello delle donne è complesso e costituisce l'oggetto di un importante e approfondito lavoro, cfr. J. G. Rosso, *Montesquieu et la féminité*. Cfr. anche il più recente A. Schoene, *Silence in the Seraglio: Women and Legislation in Montesquieu*, in «Eighteenth-Century Studies», 52, 4, 2019, pp. 395-410.

⁹⁶ P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 208.

esprime una significativa semantica di transizione. Il termine condurre rimanda infatti al vocabolario del potere pastorale⁹⁷, ma soprattutto testimonia quel passaggio fondamentale che si sta compiendo tra l'idea che gli uomini possano essere condotti (non governati), verbo che richiama una vera e propria dipendenza personale di antico regime, e l'idea che si conducano da sé in quanto emancipati.

Per dar forma a questa conduzione degli uomini Roederer pensa l'organizzazione della società esprimendo una concezione dell'emancipazione che si articola a partire da una nuova idea della divisione del lavoro e del suo contrario nella famiglia. Per condurre gli uomini, dice Roederer, occorre esercitare l'arte di condurre le passioni. La simpatia smithiana diventa, nel vocabolario roedereriano, l'interesse personale. Smith aveva riconosciuto un principio naturale di diseguaglianza nelle condizioni degli uomini, a partire da due cause morali che concorrono a stabilire le diseguaglianze: l'ambizione di desiderare ricchezza e potere, il rispetto di tutti gli uomini per coloro che hanno raggiunto ricchezza e potere. L'ambizione e il rispetto provengono dalla simpatia che tutti hanno con la gioia dei loro simili. Muovendo da Smith, Roederer parla di "interesse" e pone una distinzione fondamentale tra le istituzioni e le leggi. Tutto ciò di cui ha parlato finora, afferma, si riferisce alle istituzioni e non alle leggi. Da una parte vi sono le istituzioni, che agiscono come una pressione sull'interesse personale, dall'altra le leggi che sono invece vere e proprie coazioni sulla volontà. È l'interesse che muove le azioni umane e il principio dell'interesse è la sensibilità; occorre dunque agire sui sensi per muovere le

⁹⁷ È stato Michel Foucault ad analizzare in che modo il lessico del potere pastorale cristiano sia entrato all'interno di quello del governo dei moderni, cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* (1977-1978), Feltrinelli, Milano, 2010; ma anche M. Foucault, *Nascita della biopolitica* (1978-79), Feltrinelli, Milano, 2019. Foucault si serve del potere pastorale nella sua storia della governamentalità moderna. Il potere pastorale, detenuto dai pastori, è originariamente volto ad assicurare la salvezza degli individui nell'aldilà; si tratta di una forma di potere che si rivolge individualmente a ciascuno. Il pastore, infatti, deve sapere ciò che fa ogni individuo, deve poterne scrutare i moti dell'anima. Il rapporto pastorale, le cui origini possono essere ricercate nella cultura ebraica e in quella greca, diventa con il cristianesimo una pratica di governo diffusa, un governo dei singoli individui che passa attraverso la cura delle anime. Il potere agisce sulla individualità di ciascuno in modo profondo, favorendo un processo di soggettivazione che ha segnato profondamente la cultura occidentale. Nello Stato moderno l'obiettivo della salvezza viene elaborato in una nuova forma agendo sugli individui: lo sviluppo dei saperi sull'uomo permette dunque una nuova declinazione di questo potere. "Non credo che si debba considerare lo "Stato moderno" come un'entità che si è sviluppata a dispetto degli individui, ignorandone l'esistenza, ma al contrario come una struttura molto elaborata, nella quale gli individui possono essere integrati a una condizione: che venga assegnata a questa individualità una forma nuova e che sia sottomessa a un insieme di meccanismi specifici" (M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H. L. Dreyfus, P. Rainbow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, 1989).

azioni umane. Solo così si possono “condurre gli uomini senza governarli”⁹⁸. Ecco la risposta di Roederer: agire sull’interesse attraverso i sensi, condurre le azioni umane senza governo, farlo attraverso le istituzioni e non le leggi, attraverso una dolce pressione sugli interessi e non attraverso una coazione della volontà.

Il lavoro risponde in modo esemplare a questa maniera di governare in quanto esso è un’istituzione, ed è fra tutte la “più attiva, universale e costante”. Al lavoro spetta di tenere insieme la società come un vero e proprio “cemento sociale”, come lo definisce. Gli uomini non devono essere costretti al lavoro e tuttavia tutti devono esservi obbligati, deve esserci nella società un vero e proprio “amore per il lavoro”. È precisamente in questa obbligazione senza costrizione, in questa obbedienza senza comando che si scorge la cifra della teoria di Roederer, il segreto di una teoria che mira a condurre gli uomini senza governarli.

Instituer le travail dans une société, c’est y obliger tout le monde sans n’y contraindre personne ; c’est y attacher le riche comme l’indigent ; c’est les y attacher, l’un par l’espérance du bien-être, non par la crainte avilissante de l’extrême besoin ; l’autre par la crainte éclairée d’être moins bien dans l’oisiveté, non par l’espérance cupide d’être encore mieux par le travail. Pour instituer réellement, durablement le travail du pauvre, il faut le faire aimer au riche⁹⁹.

Deve esservi una vera e propria emulazione del lavoro nella società, tutti devono esservi coinvolti senza costrizione: esso fonda i buoni costumi, li conserva e rigenera¹⁰⁰. Occorre dunque capire come abituare i cittadini al lavoro. Secondo Roederer il segreto dei governi del passato è stato quello di stabilire la miseria per una classe numerosa di cittadini; affinché ci sia emulazione del lavoro occorre che vi sia proprietà, che essa sia ereditaria e trasmissibile. Questa emulazione nel lavoro innesca il processo di un’emancipazione non stabilita per legge e sempre attiva nella società, e che si contrappone al privilegio della proprietà fondiaria. Il discorso del lavoro e della proprietà torna a incrociare il tema dell’autorità paterna laddove Roederer si accorge che la trasmissibilità della proprietà deve essere ripensata. Così come aveva già osservato nella

⁹⁸P.-L. Roederer, *Cours d’organisation sociale*, p. 208.

⁹⁹ *Ivi*, p. 265.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 266.

sua critica a Montesquieu, Roederer sostiene che l'autorità del padre non può più essere illimitata, essa deve essere regolata su nuove basi, quelle contrattuali. In tal senso, egli si accorge e contribuisce alle trasformazioni dell'ordine patriarcale, si domanda infatti: chi stabilisce le divisioni della proprietà meglio di un padre? La sua risposta è fondamentale: la legge civile.

Se precedentemente il dominio paterno disponeva delle successioni, ora queste devono essere regolate dalla legge civile, grazie ad essa si crea quella fraternità sociale necessaria e funzionale all'obbedienza, quel governo senza comando; in questo modo le leggi civili in materia di successione si trovano a influenzare direttamente il lavoro. La fraternità sociale ha un nuovo ruolo sociale fondamentale, e anche attraverso di essa viene addolcita l'autorità paterna senza che sia intaccato il dominio maschile. In questa fraternità sociale giocano un ruolo significativo le leggi civili, che conducono Roederer a tornare sulla questione del governo alla fine del suo corso. Egli si domanda quale debba essere l'oggetto del governo, quali siano le condizioni essenziali per un governo e se i governi conosciuti soddisfino queste condizioni. Se l'oggetto del governo è la garanzia dei diritti, esso agisce in tal senso solo secondariamente. Tra i diritti e il governo intervengono infatti altre garanzie: il patto sociale, che fissa i rapporti dell'individuo con la società, le leggi civili, che regolano i rapporti dei cittadini fra loro e infine i costumi che sono legati alle leggi civili. Il governo non è che la quarta garanzia. La legge civile e le convenzioni sociali sono la garanzia immediata dei diritti naturali mentre la legge politica - il governo - non è che una garanzia sussidiaria. Questa centralità della legge civile mostra un'influenza di Rousseau che sembra andare al di là del dato terminologico¹⁰¹. Qui risiede l'elemento di novità della teoria di Roederer: occorre diminuire la necessità del governo, non renderlo più forte, occorre condurre gli uomini senza governarli. In questo processo un ruolo fondamentale lo hanno dunque le istituzioni e tra queste evidentemente la famiglia per Roederer.

Montesquieu, secondo Roederer, aveva pensato di mettere tra il monarca e il popolo il clero, la nobiltà e i parlamenti, una proposta che a suo avviso avrebbe distrutto la fraternità sociale, dissolto quello strumento che doveva tenere insieme tutte le parti

¹⁰¹ Rademacher insiste sull'influenza di Rousseau su Roederer e sostiene che egli sia anche la fonte della sua definizione della legge, cfr. I. Rademacher, *La science sociale républicaine de Pierre-Louis Roederer*, p. 38.

dell'aggregazione politica. Per Roederer le leggi civili assumono un ruolo di primo piano, esse sono la garanzia immediata dei diritti, mentre la legge politica, il governo non sono altro che una loro garanzia sussidiaria¹⁰². Roederer dedica un passaggio importante all'analisi di questi diritti, osservando che una dichiarazione dei diritti naturali può comprendere i diritti che appartengono all'uomo allo stato di natura o i diritti che la società non può rifiutargli. Nel primo caso ci si riferisce ai diritti dell'uomo parlando generalmente, nel secondo ai diritti civili. L'errore degli oratori alla Convenzione sarebbe stato quello di ignorare l'esistenza di diritti anteriori alle convenzioni e ciò perché essi hanno confuso il diritto con la garanzia del suo esercizio. Roederer critica perciò i dibattiti svolti alla Convenzione, in cui Marat aveva attaccato la proprietà come fondamento costitutivo della società sostenendo che l'uomo può vantare questo diritto solo quando la società è stabilita, visto che solo la forza governa lo stato di natura¹⁰³. Il diritto di proprietà è invece per Roederer un diritto anteriore alla società, esso riguarda lockeanamente la natura dell'uomo. Egli ricorda a questo proposito la distinzione tra diritto ed esercizio del diritto e aggiunge come il diritto di proprietà sebbene sia naturale non può che essere esercitato in società. A suo avviso, esistono diritti inerenti alla natura dell'uomo e questi devono essere esposti in una Dichiarazione: perciò non è esatto dire, come è stato fatto alla Convenzione, che non esistono diritti naturali e di conseguenza è stato un errore rimuovere il termine "naturali" dal titolo della nuova Dichiarazione.

La questione è dunque quali diritti debbano trovar posto in una Dichiarazione e se si possa includervi altri diritti oltre a quelli essenziali¹⁰⁴. A questo proposito Roederer osserva che, se usciamo dai diritti naturali che non sono suscettibili di aumento o diminuzione, entriamo nelle convenzioni, a questo punto non si tratta più di dichiarare, bensì di contrattare. Le convenzioni sono conformi ai diritti, ma non li costituiscono. I diritti che devono essere compresi in una dichiarazione sono per lui riducibili a quelli di libertà e proprietà, sapendo che la proprietà è stata maggiormente contestata rispetto alla libertà¹⁰⁵. Dopo aver chiarito le sue idee sui diritti e sulla Dichiarazione, Roederer si sofferma su quell'atto che deve succedergli: il patto sociale. Questo deve contenere, come

¹⁰²P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 180.

¹⁰³ Il dibattito è ricostruito in I. Rademacher, *La science sociale républicaine de Pierre-Louis Roederer*, p. 36.

¹⁰⁴ Da segnalare che è Roederer a definire questi diritti "essenziali" dell'uomo, P.-L. Roederer, *Cours d'organisation sociale*, p. 179.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 235.

afferma, un vero e proprio catalogo dei diritti da proteggere e in questo senso definire la forma dell'emancipazione. Il patto sociale è necessario perché solo lì le convenzioni fanno corrispondere dei doveri ai diritti. Le leggi sono l'espressione di queste convenzioni e danno loro carattere vincolante. Il patto sociale deve contenere un riconoscimento formale della sovranità nel corpo degli associati, delle stipulazioni generali sia contro le imprese di potenza pubblica sui diritti naturali sia per proteggerli contro gli interessi privati. Solo con il patto sociale la società esiste, e tuttavia non ha ancora un'organizzazione.

Dopo aver stabilito i diritti naturali e insistito sui diritti della Dichiarazione, dopo che il patto sociale ha preso vita occorre organizzarne la forma e l'emancipazione. Questa organizzazione dovrà: regolare rapporti della società con i membri della famiglia che non hanno preso parte al patto sociale: donne, bambini e domestici, regolare l'esercizio della libertà e della proprietà; assicurare la sussistenza e il commercio dei cittadini e la loro difesa contro nemici comuni. Si tratta questioni tutte di competenza del diritto civile, al quale Roederer attribuisce un'indiscussa centralità¹⁰⁶. Per unire i diritti ai doveri occorrono delle convenzioni e queste sono costituite dalle leggi. Due condizioni sono necessarie all'affermazione della legge: 1. essa deve esprimere la volontà generale 2. essa deve parlare di un oggetto generale. In altre parole, essa deve unire l'universalità della volontà che l'ha fatta e l'oggetto alla quale si applica. Nella sua concezione di legge, nell'idea che essa sia il lavoro di tutto il popolo per tutto il popolo si scorge la chiara influenza di Rousseau. Secondo Roederer tra il patto e la Costituzione deve esserci la legge civile, emanazione immediata del patto sociale¹⁰⁷. Nel passaggio dal patto alla Costituzione emerge il problema della persona e della sua emancipazione, in quanto nella Costituzione è possibile trovare il limite e i confini dell'emancipazione di alcuni individui. A questo proposito Roederer discute la proposta di Laujuinas¹⁰⁸, il quale aveva fatto notare come il Comitato della Costituzione non avesse detto nulla sullo stato civile della persona. Egli aveva pensato che si potesse separare la sezione 6 del titolo X del progetto del comitato per farne un titolo separato; si poteva dunque aggiungere a suo avviso qualche articolo sulla maggiore età civile, sull'autorità maritale, sull'autorità

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 253.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 263.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

paterna, sull'adozione. Si tratta, a ben vedere, di regolamentare e definire le possibilità concrete dell'emancipazione della persona. Per Roederer nulla di tutto ciò può entrare nella costituzione che deve riguardare solo l'organizzazione dei poteri pubblici, mentre Laujuinas vuole regolare costituzionalmente le relazioni private e i poteri domestici.

Le leggi civili sono dunque una determinazione precisa dei diritti, ma anche una loro prima garanzia in quanto devono coordinare gli interessi. Per Roederer, tuttavia, i costumi sono più potenti delle leggi, senza di essi le leggi non hanno nessun impero. Ma come nascono i costumi? Secondo alcuni dall'educazione, secondo altri dall'arte di educare i bambini, per altri ancora sono il prodotto dei Lumi, o ancora sono il prodotto del governo. Secondo Roederer, se si cerca l'origine dei costumi nell'analisi piuttosto che nei libri si coglie che essi nascono dalle abitudini, e queste prendono forma nelle circostanze che agiscono ordinariamente sulle facoltà umane; le abitudini non sono altro che il prodotto degli atti che ripetiamo più spesso. Quali sono dunque le cause che determinano le nostre azioni più quotidiane? Le leggi civili. È allora nelle leggi civili che si trova il fondamento della felicità pubblica e l'origine dei costumi¹⁰⁹. Secondo Roederer stabilire i criteri dell'eredità, l'abolizione delle successioni ineguali determina la fraternità sociale; l'abolizione dell'impegno personale, matrimoniale, religioso, domestico conserva il sentimento di libertà. Tutte queste questioni sono del resto oggetto delle leggi civili e attraverso di esse si definiscono le nuove gerarchie all'altezza dell'emancipazione. Le leggi civili creano i costumi ma soprattutto ricompongono la fraternità sociale, quella stessa fraternità sociale che tiene insieme gli individui, che egli aveva discusso in riferimento alla questione delle successioni e alla questione dell'obbedienza dei figli, così come alla critica alla concezione dell'autorità paterna di Montesquieu. Se la questione centrale per Roederer è come condurre gli uomini senza governarli risulta chiaro che il modo per farlo risiede in ultima istanza nelle leggi civili. Quelle leggi in cui non a caso si trova tanto la regolamentazione del lavoro quanto di quei rapporti intersoggettivi, di quel campo disordinato di relazioni. Se l'obiettivo di Roederer è quindi fondare una nuova obbedienza e un nuovo dominio nell'eguaglianza, leggi civili rispondono a questa urgenza. Il *Cours* dimostra che Roederer coglie le trasformazioni che investono nel

¹⁰⁹ In questo passaggio il discorso di Roederer mostra delle assonanze con il tema machiavelliano delle buone leggi, sul punto cfr. N. Machiavelli, *Il principe*, Torino, Einaudi, 1995. In particolare, si veda il capitolo VII.

decennio rivoluzionario la struttura della proprietà, del lavoro, così come quelle che travolgono l'ordine domestico e patriarcale. Nelle sue lezioni queste trasformazioni vengono analizzate in una lettura che consegna una concezione nuova dei rapporti sociali, e nel cui intreccio è possibile scorgere la trasformazione della stessa società. Se il vecchio ordine è andato in frantumi, Roederer mostra l'urgenza di pensare le gerarchie che si danno nella società dell'eguaglianza la quale non può fare a meno della "fraternità sociale", collante della società stessa. Le leggi civili sono la grande risposta di Roederer a queste trasformazioni e alla società inedita che prende forma davanti ai suoi occhi, esse rispondono infatti a quella urgenza di governare l'emancipazione rivoluzionaria.

2.2 La *démocratie purgée* come forma dell'emancipazione politica

A distanza di sette anni dalla pubblicazione del corso di Roederer, un altro noto esponente del gruppo degli *Idéologues* pubblica un testo dal titolo *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général, et particulièrement sur la nouvelle Constitution* che fa da eco alle lezioni di Roederer. Il suo autore è Pierre Jean Georges Cabanis, tra i primi frequentatori del salone di Madame Helvétius. Lo scritto muove da premesse simili a quelle di Roederer, ma soprattutto esprime bene l'urgenza ideologica di pensare l'organizzazione della società e dell'emancipazione rivoluzionaria. Il contesto è però radicalmente mutato rispetto al 1793. Le considerazioni di Cabanis vengono infatti pubblicate nel 1800, in quel momento in cui si delinea una possibile alleanza tra Napoleone e il gruppo degli *Idéologues*, sulla scia del ruolo svolto da Sieyès nella stesura della Costituzione. Mentre Roederer nel 1793, di fronte alla potenza dell'emancipazione rivoluzionaria, si era soffermato sul potere sociale e sulla società come spazio da organizzare e ordinare, Cabanis, dopo Brumaio, coglie la necessità di pensare sì l'organizzazione sociale e i limiti dell'emancipazione ma conferendo loro una specifica forma politica, la quale prenderà il nome di *démocratie purgée*.

Medico e fisiologo giunto a Parigi nel 1757, Cabanis inizia a frequentare il salone di Madame Helvétius e alla vigilia della Rivoluzione francese è tra i più vivaci studiosi d'Auteuil¹¹⁰. Nel 1784 consegue il titolo di dottore a Reims e dal 1795 si consacra allo studio della *Idéologie physiologique* proponendo una ricerca fisio-psicologica che

¹¹⁰ S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues*, pp. 13-14.

presenta un'immagine dell'uomo nuova rispetto a quella che si era diffusa a partire dagli studi di Condillac¹¹¹. Nella sua scienza sociale è rintracciabile una specifica matrice antropologica: per il medico e *Idéologue* la scienza della società è prima di ogni altra cosa scienza dell'uomo, dei rapporti del fisico e del morale dell'uomo.

Dodici *mémoires* dedicati a questi problemi andranno a costituire il suo lavoro più noto: *Rapports du physique et du moral de l'homme*. I primi sei vengono letti all'*Institut National* fra il 1796 e il 1797¹¹², mentre gli ultimi sei sono resi noti con l'edizione completa dell'opera nel 1802. Cabanis propone la fondazione di una nuova morale e di una nuova scienza, la visione dell'uomo in quanto organismo e il superamento della scissione tra corpo e anima. Tracy apprezza il testo, nel quale trova “les vrais bases de toutes nos connaissances philosophiques et médicales”¹¹³.

La fisiologia di Cabanis si configura come un vero e proprio supporto necessario all'Ideologia come scienza sociale. Questa idea di scienza integrale dell'uomo sviluppa un contenuto polemico in opposizione a quella concezione che non considera l'uomo nella sua totalità psicofisica e che ignora il contributo della fisiologia alla scienza dell'uomo¹¹⁴, polemica rivolta in primo luogo contro il sensismo. Gli studi medici di Cabanis si aprono a una vera e propria scienza dell'uomo nel senso del suo fisico e del suo intelletto, quell'intelletto al centro delle ricerche di Destutt de Tracy e prima ancora di Garat. In una recensione di Richerand dei *Rapports* apparsa sulla *Décade philosophique* si legge che, nella sua opera, Cabanis si era mostrato un esperto non solo dell'organismo fisico dell'uomo, ma anche delle operazioni dell'intelletto¹¹⁵. Già Destutt de Tracy aveva infatti sottolineato che l'uomo non esiste in sé, ma è composto e si esprime nel mutevole gioco di molteplici parti, così come un ballo, pur restando uno, risulta dal successivo alternarsi dei danzatori che vi partecipano¹¹⁶.

Nel suo scritto sull'organizzazione sociale Cabanis non rinuncia a tali questioni, muovendo dal riconoscimento che i bisogni dell'uomo si dividono in fisici e morali: la

¹¹¹ S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo*, p. 17.

¹¹² Cfr. C. Warman, *1796-97: Cabanis and Destutt de Tracy at the Institut national*, in Id., *The Atheist's Bible: Diderot's 'Éléments de physiologie'*, Cambridge, Open Book Publishers, 2020, pp. 271-318.

¹¹³ S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo*, p. 18.

¹¹⁴ S. Moravia, *Aspetti della "science de l'homme" nella filosofia degli "Idéologues"*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 21, 4, 1966, pp. 398-425, p. 411.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 403.

¹¹⁶ A. L. C. Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser et autres textes*, p. 312.

migliore forma politica sarà quella in grado di soddisfarli entrambi. L'*Idéologue* sviluppa un confronto serrato con gli antichi che dimostra il ruolo centrale che gioca la storia nella sua dottrina: le “leçons de l’histoire” hanno portato ai moderni delle importanti novità, nuove idee sono emerse dall’esperienza, dalla Rivoluzione, dai Lumi. Per Cabanis sono queste lezioni della storia che, accanto alla conoscenza dell’individuo da un punto di vista fisico e morale, devono essere comprese per la sua teoria dell’organizzazione sociale. Occorre combinare le esperienze fatte fino a questo giorno dalle grandi masse del genere umano con le nozioni più esatte sulla natura dell’uomo¹¹⁷. Una grande repubblica come la Francia ha bisogno di un governo vigoroso, esso deve basarsi sui diritti individuali e sulla libertà pubblica¹¹⁸. Cabanis afferma a più riprese che vi sono “gli individui prima della società”. Se lo stato di natura, in cui ogni individuo è considerato isolatamente, non è mai esistito e non è altro che una funzione dello spirito, secondo Cabanis i filosofi nel descriverlo hanno avuto il merito di intuire la centralità dell’individuo, la necessità di muovere dai diritti individuali per stabilire quelli politici. Essi hanno colto, dunque, l’elemento fondamentale di ogni associazione politica: l’individuo. Questo assume nel lavoro cabanisiano un’importanza di primo piano: il suo interesse antropologico per l’uomo si trasforma in un’attenzione privilegiata per l’individuo in società: se prima della società vi sono gli individui, occorre studiare gli interessi e le passioni di ciascuno prima di pretendere di regolare i rapporti che nascono da queste passioni e dagli interessi¹¹⁹. Se è possibile definire delle regole nell’arte sociale è solo attraverso lo studio diretto dell’uomo, l’analisi dei suoi bisogni, delle sue facoltà, e dei rapporti necessari che le sue facoltà e i suoi bisogni devono stabilire tra lui e i suoi simili¹²⁰. L’uomo ha delle passioni e delle abitudini viziose ed è necessario che la società reprima e impedisca la loro nascita¹²¹.

Nous verrons que tout bon gouvernement doit être fort, parce qu’il ne peut sans cela protéger toujours efficacement la liberté des individus ; mais que cependant il doit être habilement et vigoureusement pondéré, pour ne pas mettre en péril la liberté

¹¹⁷ P. J. G. Cabanis, *Quelques considérations sur l’organisation sociale en général et particulièrement sur la nouvelle Constitution*, Séance du 25 frimaire an VIII, Paris, Imprimerie nationale, an VIII. p. 13.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 5.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 8.

¹²⁰ *Ivi*, p. 11.

¹²¹ *Ivi*, p. 8.

publique qui en est le garant¹²².

L'individuo è per Cabanis la figura di riferimento della nuova libertà che è il canale di accesso e il significato dell'emancipazione moderna. Il governo deve essere forte per tutelare la libertà individuale ma anche misurato per evitare di mettere in pericolo la libertà pubblica e di soffocare l'industria e i talenti. Si tratta di pensare una forma di governo che riesca a mantenere l'ordine sociale e che al tempo stesso non impedisca l'emergere di nuove idee di libertà. Nel suo tentativo di pensare la forma politica dell'organizzazione sociale Cabanis, come vedremo, pensa l'emancipazione a partire dagli interessi dell'individuo e oppone questa concezione alla dimensione collettiva e agli esiti politici dell'emancipazione rivoluzionaria.

Cabanis articola il suo discorso sulla libertà attraverso un continuo raffronto tra antichi e moderni che anticipa di venti anni le riflessioni di Benjamin Constant¹²³. Le note riflessioni di Constant ripercorrono quelle dell'Ideologo dando luogo a un dibattito destinato a sfociare in una vera e propria filosofia del progresso¹²⁴. Nel continuo confronto tra antichi e moderni Cabanis sancisce la modernità delle nuove idee di libertà ed eguaglianza che sono il contenuto dell'emancipazione rivoluzionaria; esse non hanno semplicemente mutato significato con la modernità ma sono, esse stesse, intrinsecamente moderne, esse aprono la modernità. Il progresso è il vero termometro, come il più certo garante, della società. Sono le idee filosofiche che la cultura delle lettere e delle scienze ha fatto nascere, che hanno minato l'impero della superstizione, che hanno addolcito i furori del potere arbitrario, che hanno spezzato o eliminato le catene delle nazioni; sono le arti che, con le loro creazioni e i loro lavori giornalieri, hanno sottratto il povero

¹²² *Ivi*, p. 9.

¹²³ “La libertà individuale, lo ripeto, ecco la vera libertà moderna. La libertà politica ne è la garanzia; la libertà politica è di conseguenza indispensabile. Ma chiedere ai popoli dei nostri giorni di sacrificare, come quelli di un tempo, tutta la libertà individuale alla libertà politica, è la via più sicura di allontanarli dall'una; e a quel punto non si tarderebbe a sottrarre loro anche l'altra.” E ancora “La libertà, che presso gli antichi non era che una sorta di istinto generoso, è stata ridotta a vera scienza [...] l'uguaglianza, che non esisteva presso di loro, è diventata uno degli elementi fondamentali dell'arte sociale” (B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2005, p. 27.). Sulla libertà degli antichi e dei moderni si veda L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli, Guida Editori, 1979.

¹²⁴ P. P. Portinaro, *Profilo del liberalismo*, in B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2005, p. 75. Sul progresso a partire dalla *querelle des anciens et des modernes* insiste anche Persano in P. Persano, *La catena del tempo. Il vincolo generazionale nel pensiero politico francese tra Ancien régime e Rivoluzione*, Macerata, Eum, 2007, pp. 47-52.

all'impero del ricco, assicurando all'uomo laborioso una facile sussistenza, presentando a colui che la natura ha più felicemente dotato i mezzi di diventare ricco a sua volta; questi sono i lumi, in generale, che combinando la loro influenza con quella della proprietà, di cui l'industria e il commercio fanno delle nuove e più eque ripartizioni; sono queste che hanno creato questa forza sconosciuta negli Stati antichi, questa forza della classe media in cui si trovano, quasi sempre, sia grandi talenti, sia solide virtù¹²⁵.

Se ai Lumi e al progresso si deve la liberazione dalle catene, dal potere arbitrario e dalla superstizione, Cabanis si rivela impegnato in un vero e proprio racconto dell'emancipazione rivoluzionaria. Ma soprattutto, nel tracciare un legame tra questi progressi e la classe media, egli stabilisce i contorni di un preciso soggetto politico che ha accesso alla propria libertà. Viene allora da chiedersi se la possibilità di sottrarsi ai "furori del potere arbitrario" sia riservata a quella classe media in cui si trovano "grandi talenti e solide virtù".

Quella di cui tratta Cabanis è un'emancipazione tutta moderna, che esiste solo nel tempo moderno, con un preciso soggetto politico, tanto che essa era sconosciuta presso gli antichi. Se le arti permettono la realizzazione dell'eguaglianza promuovendo una più equa ripartizione che consente al povero di liberarsi dall'impero del ricco, ciò avviene solo per mezzo della sua entrata nell'operosità sociale. L'emancipazione è pensata dunque non solo in relazione a un soggetto determinato, ma anche attraverso il lavoro e la proprietà come conquista, come possibilità per l'individuo di realizzare la propria indipendenza. In questo modo Cabanis, nel definire i contorni di questa emancipazione, ne svela il carattere immediatamente parziale, lo scarto costitutivo. È la classe media, come già per Roederer, ad avere ruolo centrale e a definirsi come l'unica classe che, attraverso il lavoro, può avere accesso alla propria emancipazione. La forma dell'emancipazione cabanisiana dunque si regge sul legame tra individuo e lavoro come forma di indipendenza; si tratta di un nesso che emerge anche nei suoi scritti dedicati alla povertà e ai soccorsi pubblici.

Se a quest'altezza emerge una tale idea dell'emancipazione, Cabanis riconosce tuttavia che la modernità non è conclusa ma è un continuo movimento¹²⁶, essa ha aperto un vero

¹²⁵ P. J. G. Cabanis, *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général*, pp. 36-37.

¹²⁶ Come ha notato Paola Persano, sebbene le nozioni koselleckiane di *Sattelzeit* e *Geschichte überhaupt* siano state elaborate in riferimento all'ambito tedesco, esse offrono spunti per analizzare le trasformazioni politico-istituzionali che si determinano nella transizione che si inaugura in Francia già intorno agli anni

e proprio tempo nuovo: lo spirito umano fa ogni giorno dei progressi e il buon governo deve provvedere a perfezionare le scienze, le arti, la filosofia per perfezionare se stesso e concorrere alla sua solidità¹²⁷.

Nel definire la forma politica dell'organizzazione sociale occorre, infatti, non bloccare un tale movimento di emancipazione. Per farlo Cabanis ricorre a due elementi che permettono di realizzare un governo vigoroso senza tirannia e la democrazia anche negli Stati più grandi¹²⁸: la separazione dei poteri e il sistema rappresentativo. L'emancipazione è pensata nei termini di quella libertà dei moderni connessa al sistema rappresentativo¹²⁹. La libertà dei moderni, per Cabanis e poi per Constant, richiede evidentemente una nuova organizzazione politica, che deve sfociare nel sistema rappresentativo, quel sistema che permette all'individuo, che è al centro del suo discorso, di essere libero dagli affari della politica. La rappresentanza moderna, in questo senso, articola una precisa idea dell'emancipazione in cui l'individuo si vede liberato dalla politica; colui che viene emancipato nel sistema rappresentativo è difatti quell'individuo borghese sgravato dagli affari pubblici. Per Cabanis la libertà dei moderni rivela il proprio contenuto emancipatorio solo con la modernità, acquisendo nuovo significato e una nuova semantica. Questa stessa libertà fa dell'individuo l'unica figura emancipabile, mettendo insieme la libertà del genere umano e quella dell'individuo, una libertà che deve trovare

Sessanta del XVIII secolo e poi compiutamente dagli anni Ottanta, cfr. P. Persano, *La catena del tempo*, p. 22. Sul tempo nuovo inaugurato dalla modernità scrive Koselleck: “a partire dalla seconda metà del secolo XVIII si accumulano gli indizi che alludono enfaticamente al concetto di tempo nuovo. Il tempo non si accontenta di restare la forma nella quale si svolgono tutte le storie; acquista esso stesso una qualità storica. Dunque, la storia non si compie più nel tempo, ma grazie al tempo. Il tempo acquista un carattere dinamico, poiché diventa una forza della storia stessa. Certo, questa nuova formula dell'esperienza presuppone un concetto di storia altrettanto nuovo, ossia il singolare collettivo *Geschichte*, che, dal 1780 circa, può essere pensato senza essere collegato a un oggetto o subordinato a un soggetto, come storia in sé e per sé”, R. Koselleck, *Futuro passato*, Genova, Marietti, 1986, p. 276. Su queste considerazioni è opportuno rinviare alle importanti riflessioni contenute in L. Scuccimarra, *Uscire dal moderno. Storia dei concetti e mutamento epocale*, in «Storica», 32, 2005, pp. 109-134.

¹²⁷ P. J. G. Cabanis, *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général, et particulièrement sur la nouvelle Constitution*, p. 37.

¹²⁸ *Ivi*, p. 10.

¹²⁹ Anche in questo caso fanno eco le riflessioni di Constant: “Si rassegni dunque il potere; ci occorre la libertà, e l'avremo; ma, poiché la libertà che ci occorre è diversa da quella degli antichi, occorre a questa libertà un'altra organizzazione di quella che poteva essere adatta alla libertà antica; in questa, quanto più tempo e forse l'uomo dedicava all'esercizio dei diritti politici, tanto più si credeva libero; nella specie di libertà di cui siamo capaci, la libertà ci sarà tanto più preziosa, quanto più tempo l'esercizio dei diritti politici ci lascerà per gli interessi privati”, B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, p. 27.

la forma politica in grado di garantirla. La libertà che ha in mente Cabanis è opposta al potere arbitrario ma, come risulta evidente dal discorso di Roederer sull'ordine domestico, non tutti i poteri sono arbitrari, alcuni sono semplicemente necessari.

Per pensare la forma politica dell'organizzazione della società, Cabanis analizza le diverse forme di governo, la democrazia, l'aristocrazia, la monarchia esaminandone meticolosamente pregi e difetti. Nella democrazia vi sono degli inconvenienti maggiori rispetto a quelli derivanti dall'autorità di un capo unico; essa tiene i cittadini in uno stato di costante agitazione, vi è la continua minaccia di rivoluzioni sanguinose, e - come sostiene - troppo spesso l'ebbrezza di una pretesa libertà porta la rovina della vera libertà¹³⁰. È questa "vera libertà" che definisce dunque il contenuto dell'emancipazione ideologica di Cabanis. Il vantaggio della democrazia sta nel far sentire ogni cittadino parte dello Stato, mentre i suoi inconvenienti riguardano il rischio di mettere in gioco le passioni nemiche dell'ordine, di lasciare le persone e le fortune in uno stato di continua inquietudine¹³¹. Per quanto riguarda la monarchia, i suoi vantaggi sono la forza e l'unità di azione, mentre i suoi inconvenienti una tendenza inevitabile al dispotismo, un sistema assurdo di eredità, il quale tuttavia sembrerebbe aver stabilito un riparo da rivolgimenti e disordini. Infine, l'aristocrazia permette di riportare il governo a due principi fondamentali: la condivisione dell'autorità tra più mani e la scelta di uomini capaci e virtuosi. Questa permette di fondare una vera morale pubblica, donare alle istituzioni più consistenza e stabilità, imprimere alle abitudini un carattere di dignità che si perde tanto nel regno dei demagoghi quanto nel sistema regale. Tra i suoi inconvenienti vi è tuttavia il rischio di produrre l'insolenza senatoriale e di creare, alla lunga, una sorta di tirannia più estesa e duratura. Questa sembra essere la forma migliore: un'aristocrazia fondata non su una classe immobile come quella della nobiltà che ricava il proprio status dalla nascita, bensì una sorta di governo dei migliori in cui a governare sono i cittadini più illustri e in cui si trova stabilità.

Tuttavia, la questione non può per Cabanis esaurirsi in questo modo; egli infatti ha bisogno di portare al centro del suo discorso un soggetto fondamentale, il quale non può

¹³⁰ P. J. G. Cabanis, *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général, et particulièrement sur la nouvelle Constitution*, p. 15.

¹³¹ *Ivi*, p. 23.

essere estromesso nel pensare la libertà e l'emancipazione dei moderni: il popolo¹³².

Nel discutere il sistema rappresentativo questo torna infatti alla ribalta, tutto deve essere fatto per e in nome del popolo. Cabanis delinea una precisa idea di svuotamento dall'interno della democrazia, condiviso da Sieyès e da altri sostenitori del 18 Brumaio, una *démocratie purgée*, messa al riparo dai suoi inconvenienti. Nel sistema rappresentativo tutto si fa per e in nome del popolo, nulla è fatto direttamente da esso¹³³.

Le peuple est souverain, mais tous les pouvoirs dont sa souveraineté se compose sont délégués ; il prend part à tout par sa surveillance, mais ses passions ne peuvent jamais être égarées par les agitateurs, et troubler la paix de l'État : en un mot, il est libre, mais il est calme¹³⁴.

Il grande vantaggio di questa forma di governo risiede nel fatto che, senza esercitare alcuna funzione pubblica, il popolo può designare gli uomini che godono della sua fiducia. Esso non fa leggi, non amministra, non giudica come faceva nelle democrazie anarchiche dell'antichità, ma i suoi legislatori, i suoi governanti e i suoi giudici sono sempre scelti tra coloro che esso ha designato. Nel vero sistema rappresentativo, tutto viene fatto in nome del popolo e per il popolo; nulla avviene per intervento diretto del popolo: esso è la fonte sacra di ogni potere, ma non ne esercita nessuno; nessun funzionario è scelto al di fuori dei nomi iscritti nelle liste popolari, ma tali liste non designano gli eletti a tale o tal'altra funzione particolare¹³⁵. Ciò che propone Cabanis è un ideale di vita tranquilla sotto la protezione delle leggi¹³⁶. L'urgenza di Brumaio, dunque, è di assicurare una precisa idea della libertà, la libertà di gioire delle proprie proprietà al riparo dai tumulti e dall'inquietudine, di praticare la religione al riparo dai disordini

¹³² Cabanis è da questo punto di vista interno alla semantica della Rivoluzione e riconosce l'irrinunciabilità della sovranità del popolo. Sul concetto di popolo durante la Rivoluzione si veda il fondamentale lavoro a cura di L. Scuccimarra, G. Ruocco, *Il governo del popolo. 1. Dall'antico regime alla Rivoluzione*, Roma, Viella, 2011. Sulla semantica di popolo si rimanda a M. Ricciardi, *Linee storiche sul concetto di popolo*, "Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento", 16, 1990, pp. 303-369.

¹³³ P. J. G. Cabanis, *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général*, p. 36.

¹³⁴ *Ibidem*. Anche qui sembra che Constant pensi al testo cabanisiano quando si riferisce al "popolo tranquillo" alla fine del suo discorso sulla libertà degli antichi e dei moderni, B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, p. 28.

¹³⁵ P. J. G. Cabanis, *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général*, p. 36.

¹³⁶ Si tratta di un'idea che sarà criticata da Tocqueville quando osserverà che è stata preferita l'eguaglianza passiva alla libertà, cfr. L. Jaume, *L'individu effacé. Ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997.

politici ed è precisamente questa libertà che ha in mente Cabanis, una libertà/protezione in cui il popolo non prende direttamente in mano i propri affari né li amministra. Occorre piuttosto che il popolo proponga delle liste di eleggibili, quelle *listes de confiance* proposte da Sieyès¹³⁷.

Questa idea di *démocratie purgée*, condivisa da Sieyès e Roederer, è fondamentale per cogliere il significato della libertà e il mantenimento delle conquiste rivoluzionarie al termine della Rivoluzione. Il sistema rappresentativo di cui parla Cabanis è quel sistema che cancella di fatto la principale conquista rivoluzionaria e cioè quella di eleggere i propri rappresentanti. Il nuovo testo costituzionale slega il principio di eguaglianza e il sentimento democratico dall'idea di governo diretto del popolo. Questo testo tutto politico di Cabanis, dedicato all'organizzazione sociale, è dunque una vera e propria appendice testuale del colpo di Stato di Brumaio, una riflessione attorno all'“ultimo atto” della Rivoluzione e a una specifica concezione della libertà e dell'emancipazione. La democrazia depurata dai suoi inconvenienti diventa l'unica forma politica possibile all'altezza dell'emancipazione, l'unica forma in cui si dà libertà. La concezione cabanisiana dell'emancipazione e della libertà e la sua soluzione della *démocratie purgée* deve essere letta alla luce di alcuni suoi testi dedicati all'organizzazione degli ospedali e sui soccorsi pubblici. Si tratta di testi che risalgono ai primi anni della Rivoluzione, quando Cabanis è impegnato nella riforma del sistema ospedaliero. Il suo *Observations sur les hôpitaux*, scritto tra l'89 e il '90, gli fa ottenere di lì a poco un posto nella commissione incaricata di gestire l'assistenza pubblica. La riforma gli permette di intrecciare i suoi studi a tematiche marcatamente sociali e politiche. La principale novità dell'organizzazione da lui proposta consiste nell'introduzione di piccoli ospedali specializzati al posto dei grandi complessi. Si tratta di un'idea che dipende in primo luogo dal suo lavoro di medico, egli riconosce che “le malattie sono più varie di quello che pensiamo e così devono esserlo le cure”¹³⁸, a un progressivo specializzarsi della scienza medica deve rispondere la struttura e l'organizzazione ospedaliera. Accanto a motivazioni specificamente mediche ci sono tuttavia ragioni espressamente sociali: i grandi complessi ospedalieri non solo non sarebbero in grado di soccorrere adeguatamente i malati, ma

¹³⁷ Sul punto cfr., L. Scuccimarra, *La Sciabola di Sieyès. Le Giornate di Brumaio e la Genesi del Regime Bonapartista*, Bologna, il Mulino, 2002.

¹³⁸P. J. G. Cabanis, *Observations sur les hôpitaux*, Paris, Imprimerie nationale, 1790, p. 321.

finirebbero con l'aggravarne le condizioni. Ammassare in un medesimo luogo un gran numero di malati significa infatti dar vita a “magazzini di aria impestata”¹³⁹, generatori di nuove malattie. Non da ultimo, Cabanis riconosce l'inconveniente e il pericolo di concentrare in uno stesso luogo una massa di indigenti, di uomini difficili da controllare, i quali potrebbero dar vita a disordini e rivolgimenti; e in questo senso il liberalismo di Cabanis è segnato da una serie di cautele rispetto ai movimenti popolari.

In rottura col sapere medico del suo tempo, egli introduce delle questioni inedite e fa luce su un elemento centrale: gli ospedali, e più in generale l'assistenza a poveri e bisognosi, sono una questione sociale, legata all'organizzazione sociale nel suo complesso. Egli riconosce alla società il dovere di occuparsi dei malati e dei poveri, facendone un problema della scienza sociale e delle istituzioni sociali. Se gli ospedali sono per loro natura degli stabilimenti viziosi essi sono tuttavia necessari¹⁴⁰: da questo assunto iniziale muovono le sue riflessioni e le sue proposte di riorganizzazione. Non solo l'assistenza pubblica è una questione sociale ma essa riguarda la repubblica intera. Egli riconosce infatti che vi sarebbero grossi inconvenienti nel caricare ogni cantone dei suoi rispettivi poveri, perché ciò significherebbe legare molti di loro a luoghi che non garantiscono alcuna risorsa e in questo modo eludere la possibilità che essi possano essere impiegati altrove. Allo stesso tempo, ciò significherebbe stroncare molti generi di industria, che non possono svilupparsi che in alcuni posti in particolare e i cui lavori chiamano da lontano le braccia che vi giungono.

Già in questi lavori Cabanis coglie due aspetti molto significativi: da una parte malati e poveri sono una componente essenziale degli “inconvenienti” del sociale che devono essere estirpati nella sua idea di *démocratie purgée*; dall'altra essi non possono essere emancipati in quanto non accedono a quella libertà che si regge sull'istituto fondamentale della proprietà. Anche a questa altezza emerge come l'emancipazione ideologica di Cabanis non solo è irrimediabilmente legata alla figura dell'individuo, ma a quell'individuo mobile in grado di accedere alla proprietà che lo rende *uguale*. La mendicizia, come altri disordini politici, ha dei rapporti necessari con tutte le parti dell'istituzione sociale: essa nasce, cresce e si sviluppa sotto l'influenza non di una sola legge cattiva ma di un insieme di errori legislativi; non per effetto di una o di qualche

¹³⁹ *Ivi*, p. 315.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

cattiva pratica dell'amministrazione, ma di una serie di fatti che si legano a ogni vizio del sistema amministrativo, considerato nel suo insieme; essa è subordinata allo stato dell'opinione e a tutte le abitudini pubbliche, le quali risultano a loro volta dall'azione delle leggi e del governo¹⁴¹. La povertà ha la stessa fonte delle ricchezze:

La mendicité et les grandes richesses ont la même source : elles ne sont, à proprement parler, relativement au corps social, qu'un seul et même fait. Le nombre des misérables, dans chaque pays, dépend du nombre des fortunes colossales, surtout de celles qui ne sont pas le fruit d'une utile industrie : car ces fortunes ne peuvent se former sans réduire à l'indigence une quantité proportionnelle d'individus. En un mot, ce sont les richesses, ou trop immenses, ou ramassées par de faux moyens, qui produisent et qui aggravent la mendicité¹⁴².

Cabanis rompe con l'idea che circola in Inghilterra e attorno alla scuola malthusiana secondo la quale la povertà era imputabile ai poveri stessi, puniti dalla natura con la miseria per la loro indolenza¹⁴³; egli riconosce la responsabilità della società e delle istituzioni sociali e sottolinea il fitto intreccio tra la povertà e le disuguaglianze.

L'histoire de la mendicité n'est en effet que l'histoire de l'*inégalité*, en prenant ce mot dans son sens le plus étendu. L'égalité politique et civile, fondée sur des bases solides, et maintenue par tous les actes législatifs et administratifs, amène bientôt par degrés d'égalité des jouissances, autant du moins que la nature le comporte, et que l'intérêt social l'exige. Établie et protégée par les lois, bientôt cette dernière égalité peut concourir efficacement avec elles à la régénération des mœurs¹⁴⁴.

Se la povertà ha a che fare con la disuguaglianza, per rimediare ai mali prodotti dall'accumulazione delle ricchezze non si deve però travolgere la proprietà, non è

¹⁴¹ P. J. G. Cabanis, *Quelques principes et quelques vues sur les secours publics* (1793), Paris an XI, p. 299.

¹⁴² *Ivi*, p. 218.

¹⁴³ Cabanis è senza dubbio entrato in contatto con la teoria malthusiana alla quale fa riferimento nel suo testo, sebbene non ci siano evidenze di una conoscenza diretta del lavoro di Malthus. Mentre in Inghilterra si va verso lo svuotamento delle *Poor Laws* e dunque verso la cancellazione del diritto alla sussistenza che esse assicuravano, soprattutto sotto la spinta delle teorie malthusiane della popolazione, in Francia Cabanis inizia a pensare un vero e proprio sistema pubblico di aiuto e assistenza sociale.

¹⁴⁴ J. G. Cabanis, *Quelques principes et quelques vues sur les secours publics*, p. 300.

necessario metterne in pericolo il mantenimento e la sicurezza¹⁴⁵. È sufficiente una buona Costituzione, delle buone leggi, un buon governo: le leggi della proprietà possono essere egualmente benefattrici con colui che possiede molto, poco o nulla. Esse possono essere “egualmente protettrici della tranquillità del ricco e delle speranze del povero”¹⁴⁶. L’accumulazione duratura delle ricchezze nelle mani delle stesse famiglie può essere evitata con l’abolizione dei privilegi di nascita, un’equa ripartizione e percezione delle imposte, così come con quelle leggi che regolano i testamenti, le divisioni, le donazioni. Già nelle sue considerazioni sulla riorganizzazione ospedaliera, Cabanis inizia ad avanzare argomenti che saranno al centro delle sue riflessioni sui soccorsi pubblici, affermando che gli ospedali, seppur necessari e deputati a rispondere a un’esigenza sociale, distruggono lo spirito di economia della classe più povera, incoraggiando la sua pigrizia e annientando i legami familiari. Gli ospedali sono in linea generale frequentati dalla classe più povera della società, infatti il povero è spesso malato, lo è più del ricco¹⁴⁷, il quale in ogni caso può provvedere a curarsi in casa.

Le riflessioni sulla sanità pubblica e la sua riorganizzazione sono legate a doppio filo con quelle sulla povertà. Si tratta dunque di un problema centrale dell’organizzazione sociale, che chiama in causa i diritti dell’individuo. Cabanis riconosce alla società il dovere di occuparsi di coloro che sono impossibilitati a provvedere ai propri bisogni: la società deve i soccorsi a ogni individuo che si trovi fuori dalla possibilità di provvedere ai propri bisogni¹⁴⁸. Colui che si trova in uno stato di indigenza deve dunque ricevere aiuti dalla società. L’assistenza e la carità devono tuttavia essere limitate in ragione dello stesso ordine sociale. Di fronte alla possibilità di creare degli *ateliers de charité*, Cabanis è titubante in quanto una tale *reunion d’hommes* rischia di produrre disordini politici e rivolgimenti. A questi luoghi preferisce infatti degli *ateliers du travail*. Se a preoccupare Cabanis è una massa di uomini bisognosi riuniti in un medesimo luogo, il suo vero obiettivo polemico è però la carità. Atto di virtù particolare essa è quasi sempre un “crimine pubblico”¹⁴⁹, soddisfa colui che dona ma degrada colui che la riceve: lo abitua alla pigrizia, apre il suo cuore ai vizi e lo prepara a ogni attacco¹⁵⁰.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 209.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 218.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 320.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 357.

¹⁴⁹ P. J. G. Cabanis, *Observations sur les hôpitaux*, p. 359.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

Se i diritti dell'uomo riconoscono al povero la possibilità di manifestare i suoi bisogni e chiedere carità vi è tuttavia in gioco la pace sociale; si apre infatti un conflitto tra i diritti particolari e quelli su cui riposa l'esistenza sociale¹⁵¹. Se la società deve occuparsi di coloro che sono in stato di indigenza, essa non deve farlo attraverso la carità: l'idea di Cabanis è che sulla base dei diritti individuali sia necessario soccorrere gli indigenti, ma occorra farlo mettendoli al lavoro¹⁵². Alla carità viene dunque opposto il lavoro: se un uomo è nelle possibilità di lavorare non bisogna fargli carità o assisterlo, bensì fornirgli un lavoro. Solo quando la vecchiaia, l'infanzia o la malattia mettono l'uomo al di fuori di questa possibilità che gli permette di "pagare il tributo che ciascuno deve alla natura e alla società", allora la società è nell'obbligo di agire con lui come una famiglia umana¹⁵³. Nel tentativo di soccorrere la classe bisognosa attraverso il lavoro, Cabanis ammette la possibilità di servirsi di *ateliers* di lavoro nei quali ciascuno possa trovare impiego sulla base delle proprie forze e possibilità¹⁵⁴; un *atelier* pubblico ben ordinato deve fornire lavoro agli uomini, alle donne, agli anziani e ai bambini, ciascuno deve trovarsi a fare ciò che gli è permesso dalle sue forze e dalla sua industria¹⁵⁵.

Il lavoro onora l'uomo, lo nobilita, lo consacra a tutte le sue gioie¹⁵⁶: solo attraverso di esso l'uomo può raggiungere la sua indipendenza, quell'indipendenza che concorre alla sua stessa libertà. In altri termini, solo attraverso il lavoro l'uomo si emancipa, nel rigetto dell'ozio e della pigrizia. Se in Cabanis risulta evidente come il lavoro sia preferibile alla carità, egli riconosce tuttavia un problema in tal senso: se l'uomo ha il diritto di mendicare e chiedere aiuto e, al tempo stesso, occorre non fare carità si pone infatti un problema fondamentale. Colui che è in condizioni di lavorare può rifiutarsi di farlo e vivere nell'ozio? Secondo Cabanis colui che rifiuta di lavorare non solo non merita alcun soccorso pubblico, ma deve essere severamente sorvegliato. Si apre allora un problema cruciale: è possibile, in un governo libero, forzare qualcuno al lavoro?¹⁵⁷.

¹⁵¹ P. J. G. Cabanis, *Quelques principes et quelques vues sur les secours publics*, p. 286.

¹⁵² *Ivi*, p. 360.

¹⁵³ *Ivi*, p. 359.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 323.

¹⁵⁵ P. J. G. Cabanis, *Observations sur les hôpitaux*, p. 360. Si scorge qui la vicinanza con Jeremy Bentham, che Cabanis legge e cita a più riprese nel suo lavoro. Cfr. P. Rudan, *L'inventore della Costituzione. Jeremy Bentham e il governo della società*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 103 ss.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ P. J. G. Cabanis, *Quelques principes et quelques vues sur les secours publics*, p. 229.

Dans un pays libre, le gouvernement peut-il sans léser les droits individuels, forcer le mendiant robuste au travail, lui interdire, s'il s'y refuse, la faculté de continuer ce rôle fainéant et vil ?¹⁵⁸

La questione investe i diritti individuali, tanto che qualche filosofo ha messo in dubbio che la società potesse forzare al lavoro il povero che mendica¹⁵⁹. Essa però non ha a che fare esclusivamente con i diritti individuali ma anche con l'esistenza pubblica, con l'ordine sociale. Si tratta di domandarsi se l'esercizio di diritti particolari metta in pericolo quelli sui quali riposa l'esistenza pubblica; in questo caso, infatti, la società può limitare gli uni per la conservazione degli altri, essa può "incatenare le forze degli individui che minacciano la tranquillità generale"¹⁶⁰.

Il lavoro allora non è un'esigenza dell'individuo, non ha il solo merito di liberare e rendere indipendente l'uomo, di emanciparlo, non è preferibile alla carità in quanto vero strumento di emancipazione e autonomia dell'individuo; esso è necessario alla società¹⁶¹.

In questo discorso, dunque, l'emancipazione dell'individuo e l'ordine della società si trovano, ancora una volta, intrecciati attraverso il lavoro. I diritti particolari degli individui si scontrano dunque con la pace e l'ordine sociale. Se l'ozio del selvaggio nuoce a lui solo, quello dell'uomo in società nuoce a tutti i cittadini; infatti, quando vi sono in un paese delle persone oziose ve ne sono altre sovraccariche di lavoro e il principio della felicità pubblica si trova alterato¹⁶². L'esistenza dell'uomo non è isolata e solitaria, la natura ha fatto dell'uomo un essere sociale, essa ha reso la società necessaria al completamento della sua vita¹⁶³.

Per Cabanis è non solo possibile, ma conveniente forzare gli uomini al lavoro in ragione del bene sociale. Ognuno deve essere impiegato nel lavoro che è in grado di fare ma è necessario che si venga inseriti all'interno dell'operosità sociale. Il legislatore non violerà dunque i diritti individuali e i principi della giustizia stabilendo precise misure di intervento. Cabanis pensa allora una vera e propria forma di emancipazione coatta per far sì che possa realizzarsi l'organizzazione della società. Ai mendicanti in grado di lavorare

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 230.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 247.

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 286-287.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 228.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ivi*, p. 189.

può essere interdetto il soggiorno in certi cantoni o in certi luoghi se la loro presenza diventa motivo di disturbo o anche semplicemente se essi abbiano la pretesa colpevole di vivere senza far niente¹⁶⁴. Coloro che vivono nell’ozio devono essere sorvegliati e per il bene e l’ordine sociale possono anche essere deportati. Le deportazioni dei vagabondi e dei poveri potrebbero infatti concorrere alla loro rigenerazione sociale; essi, una volta rigenerati, potrebbero essere utili per stabilire rapporti di amicizia con la madrepatria e relazioni commerciali proficue. Essi si troverebbero a essere loro stessi sorveglianti di un nuovo regime¹⁶⁵. Se i poveri e gli indigenti devono essere sorvegliati per il bene e l’ordine sociale è anche perché:

Le métier de mendiant est presque toujours le premier pas vers celui de voleur ; celui de voleur, vers celui d’assassin : et, mettant à part les pertes de travail qu’entraîne la mendicité, quand on se bornerait à la considérer comme une profession analogue à toutes les autres, elle est assurément une profession très dangereuse [...]¹⁶⁶.

Se la mendicITÀ è un disordine politico e l’ozio una malattia, il lavoro è un vero e proprio rimedio.

Un travail convenable bien dirigé, bien approprié aux forces et aux dispositions présumées de chaque individu, non-seulement diminuera sur-le-champ et d’une manière directe la dépense des hôpitaux, mais, de plus, les délivrera par degrés, d’une manière paisible, de ce surcroît de faux pauvres qui les surcharge. A l’égard des fous, le travail offre même des avantages particuliers ; il fera partie de leur traitement. Pour les guérir de leur maladie, il faut souvent commencer par les guérir de leur oisiveté¹⁶⁷.

È dunque opportuno obbligare gli uomini al lavoro, pensare questa emancipazione coatta attraverso il lavoro, ma con una precisazione fondamentale: invece di forzare gli individui essi devono essere condotti a desiderare il lavoro, e ciò sembra possibile solo facendo leva sui loro interessi individuali. Ancora una volta, Cabanis ricorda che “gli

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 231.

¹⁶⁵ *Ivi*, pp. 252-253.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 231.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 293.

individui vengono prima della società”. Se l’uomo è un essere sociale esso è ancora prima un individuo: per mettere al lavoro l’individuo occorre far leva sui suoi interessi. Infatti:

L’homme, quoiqu’essentiellement sociable, est cependant fait, avant tout, pour exister individuellement. Son existence individuelle précède son existence civile et politique ; elle doit lui servir de base, et même, en quelque sorte de modèle¹⁶⁸.

Questa attenzione rivolta all’individuo e ai suoi interessi richiama il discorso di Pierre Louis Roederer, il quale aveva osservato come proprio attraverso gli interessi personali e le passioni individuali fosse possibile “condurre gli uomini senza governarli”. In modo analogo, Cabanis suggerisce di far leva sugli interessi individuali per obbligare l’uomo al lavoro, per renderlo indipendente e libero. Forzare l’uomo al lavoro significa in questo senso forzarlo a essere libero¹⁶⁹, condurlo alla sua emancipazione nel doppio significato di fare il bene sociale e concorrere alla felicità pubblica.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 238.

¹⁶⁹ Qui il riferimento letterale è a Rousseau che viene richiamato esplicitamente. Per il ginevrino il contratto sociale “contiene implicitamente questo impegno, che solo può dar forza agli altri: chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il corpo, il che non significa altro che lo si forzerà ad essere libero”, J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Milano, Bur, 2010, p. 71.

Capitolo II

Cittadini, individui e corpi emancipati

1. La scienza sociale degli individui emancipati: Destutt de Tracy

Nel 1811 Destutt de Tracy¹ invia a Thomas Jefferson il manoscritto di un suo testo che porta il titolo di *Traité de la volonté et de ses effets*. A esso allega una lettera in cui spiega all'amico la sua scelta di non pubblicare lo scritto in Francia, sostenendo che un "buon cittadino deve essere riservato se non ha mezzi legali per agire". Il testo, nonostante le aspettative del suo autore, sarebbe stato pubblicato prima in Francia: negli Stati Uniti sarebbe infatti apparso solo nel 1817 con il titolo di *Political Economy*. Il titolo dell'edizione americana tradisce l'originale, celando la centralità di un concetto fondamentale per l'Ideologia di Destutt de Tracy, cioè quello di volontà, e tuttavia rivela in modo esplicito i temi sviluppati nel testo: la natura dell'industria, la distribuzione delle ricchezze, i problemi monetari.

Che si tratti di un trattato di economia politica è Destutt de Tracy stesso a confutarlo, dichiarando che l'obiettivo del suo lavoro è "risalire all'origine dei nostri bisogni" per mostrare come essi siano connessi alla "facoltà di volere". Una tale premessa mostra un aspetto centrale che innerva tutta l'opera di Destutt de Tracy, e cioè il nesso tra economia e morale, o meglio un interesse per il risvolto morale inteso come sociale, delle principali misure economiche. L'Ideologo, infatti, si domanda: quali sono i principi di equità che devono ispirare la ripartizione di beni fra individui appartenenti a una medesima organizzazione sociale?

¹Destutt de Tracy viene da una antica famiglia nobile, nasce il 20 luglio del 1754 in una località del Bourbonnais. Critico del sistema d'istruzione dell'Antico regime, si avvicina presto agli studi di filosofia e scientifici, legge con trasporto Buffon e si lascia conquistare dalla passione per le scienze naturali. Si avvicina alla chimica con Levoisier e presto alla medicina attraverso Cabanis che diventerà suo amico fraterno. Viene gettato in prigione dai giacobini nel 1793 dove inizia a dedicarsi alla filosofia. Legge Condillac, poi Locke e quando esce dal carcere torna ad Auteuil dove continua a lavorare; diventa membro dell'*Institut National* presso la Classe di scienze politiche e morali dove presenterà vari saggi di grande rilievo. Se in quanto funzionario e segretario generale del ministero dell'Educazione Tracy si occupa di far funzionare la complessa macchina delle nuove scuole pubbliche, la sua opera può essere letta come il naturale completamento del suo lavoro di riforma nell'istruzione.

Il suo testo sulla volontà costituisce l'ultima sezione di un trattato più ampio dal titolo *Éléments d'Idéologie* in cui egli sviluppa in modo meticoloso e sistematico la sua scienza sociale a cui aveva già dato il nome di Ideologia. Il primo libro *Idéologie proprement dite* vede la luce nel 1803, seguito dal secondo libro *Grammaire*, e poi dalla *Logique*. La quarta e la quinta parte usciranno in Francia nel 1815, sebbene fossero state concepite molto prima². Questi libri costituiscono un vero e proprio manuale per il nuovo *citoyen* della Rivoluzione. I volumi, prima di essere analizzati singolarmente, come lavori sulla grammatica, l'economia o la logica, sono pensati insieme per comporre un testo utile a orientare il cittadino libero ed eguale nella sua vita in società. Tutto il suo lavoro è pensato per definire i contorni della sua scienza sociale, ma il *Traité de la volonté* a partire dalla centralità del concetto di volontà svela le significative premesse di questa scienza. La facoltà di volere è infatti alla base del nuovo ordine che Destutt de Tracy intende pensare: la volontà permette di definire le coordinate del suo discorso nel quale l'individuo che abita la società è quel soggetto libero ed eguale, la cui libertà si sostanzia in un'autonoma volontà. La società di cui Destutt de Tracy intende pensare l'organizzazione è infatti una società composta da individui, quello spazio della politica in cui è saltata la mediazione tra l'individuo e lo Stato e in cui il primo deve essere pensato a partire dalla sua volontà individuale e indipendente. La volontà è dunque l'essenza dell'emancipazione rivoluzionaria e, attraverso la figura dell'individuo, l'*Idéologue* rivela anche l'unico soggetto emancipabile all'altezza della Rivoluzione.

La volontà serve a Destutt de Tracy per articolare la sua polemica verso la metafisica e il sensismo di Condillac. Già nel suo *Mémoire sur la faculté de penser* aveva definito una dottrina della sensibilità più complessa di quella sensistica, introducendo la questione delle capacità delle sensazioni di suscitare desideri e agire sulla volontà³. Per lui la facoltà di volere è la continuazione di quella di sentire: rispetto al sensismo non vi è più possibilità di separare sensazioni e idee, intelletto e volontà⁴. La volontà è una delle quattro facoltà primordiali che si riconoscono nell'intelligenza umana⁵. Bisogni e mezzi, diritti e doveri derivano dalla facoltà di volere, se l'uomo non vuole nulla, non avrà nulla.

² S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues*, p. 324.

³ S. Moravia, *Aspetti della "science de l'homme" nella filosofia degli "Idéologues"*, p. 399.

⁴ *Ivi*, p. 401.

⁵ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie. IV et V parties. Traité de la volonté et de ses effets*, Paris, 1815, p. 58.

Il ruolo della volontà non si esaurisce tuttavia nel suo configurarsi come presupposto della società che deve essere ora organizzata, essa è anche un vero e proprio strumento della sua organizzazione. La scienza della società di Destutt de Tracy si presenta così come una vera e propria scienza della volontà, dove quest'ultima è la base su cui costruire un nuovo ordine. Infatti, se quelle che Destutt de Tracy definisce leggi repressive sono un mezzo per raggiungere l'ordine della società, esso potrà compiersi solo attraverso un gesto fondamentale, quello di *faire vouloir*.

Il “far volere” di Destutt de Tracy deve essere letto in continuità con quella conduzione degli uomini proposta da Roederer e con il lavoro sugli interessi incoraggiato da Cabanis: in tutte queste proposte si legge infatti in modo chiaro una specifica forma dell'emancipazione che coincide con l'organizzazione dei suoi limiti. Nel caso di Tracy, questo gesto di “far volere” trova nella famiglia e nell'*amore* un laboratorio privilegiato di azione e sperimentazione. Risulta significativo che l'ultima parte del suo *Éléments d'Idéologie* si concluda con un capitolo dal titolo *De l'Amour* lasciato incompiuto, il quale troverà diffusione nella sua interezza solo tempo dopo grazie a una traduzione italiana ritradotta in seguito da Gilbert Chinard.

Per Destutt de Tracy la scienza sociale ha l'obiettivo di vincere la disuguaglianza, la coercizione, la miseria e dare alle leggi contenuti innovativi. Il sistema politico che meglio risponde a questi ideali deve prevedere la libera espressione del consenso attraverso le leggi, l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, il riconoscimento che la legislazione può essere cambiata se la nazione lo desidera⁶. Questa scienza sociale muove dal riconoscimento della centralità della volontà come attributo irrinunciabile dell'individuo e della sua emancipazione⁷. Tracy può essere considerato un sostenitore delle libertà civili, tra i più intransigenti sostenitori dell'abolizione della schiavitù nelle colonie, promotore della tolleranza religiosa e di riforme che dovevano darsi sul piano dell'educazione più che delle mobilitazioni popolari⁸.

⁶ G. Zanfarino, *Alle origini del governo rappresentativo: l'ideologia costituzionale di Destutt de Tracy*, Roma, Bonacci, 1993, p. 16.

⁷ Le sue teorie saranno di interesse per i padri della sociologia come Saint Simon e Comte; anche Marx si sarebbe interessato alle sue idee e, pur qualificandolo come “gelido dottrinario della borghesia”, dedica attenzione alle sue teorie.

⁸ Nel suo *Commentaire* all'opera di Montesquieu, Tracy combatte la concentrazione del potere esecutivo in una sola persona, questione su cui ritorna in un dibattito con Jefferson, cfr. G. Chinard, *Jefferson et les Idéologues, d'après sa correspondance inédite avec Destutt de Tracy, Cabanis, J. B. Say et A. Comte*, Baltimore, John Hopkins Press, 1925.

Si tratta allora di indagare in che cosa si sostanzia questa emancipazione il cui attributo fondamentale è la volontà dell'individuo tenendo conto che per Destutt de Tracy "avoir des besoins et des moyens, des droits et des devoirs, c'est avoir, c'est posséder quelque chose"⁹. La volontà, infatti, è immediatamente connessa alla proprietà. Solo a partire dalla propria volontà l'individuo diventa proprietario: quando un individuo conosce il suo *moi* o la sua persona morale, vorrà che questo *moi* sia proprietario esclusivo del corpo che anima. La nozione di proprietà e l'idea di proprietà esclusiva nascono dunque nell'essere sensibile perché la natura lo ha dotato della proprietà inalienabile del sé. La nozione di proprietà segue il doppio registro economico e morale come Destutt de Tracy sottolinea laddove si riferisce alla proprietà delle ricchezze e a quella di tutti i nostri sentimenti¹⁰. Nel suo discorso l'economia e la morale si sviluppano con una semantica comune; esse infatti dovrebbero essere tenute insieme, in quanto "dans le principe, ils sont intimement unis". Di conseguenza:

Nous n'aurions la propriété d'aucun de nos biens quelconques, si nous n'aurions pas celle de nos besoins, laquelle n'est autre chose que celle de nos sentiments, et toutes ces propriétés dérivent inévitablement du sentiment de personnalité, de la conscience de notre moi¹¹.

Nel tenere insieme economia e morale con il preciso obiettivo di sviluppare la sua scienza sociale, Tracy compie un gesto fondamentale che sarà esplicitato dal concorso sulla morale pubblica indetto dall'Istituto Nazionale, in cui la morale mentre si emancipa dalla morale prerivoluzionaria assume i tratti di una vera e propria scienza sociale. L'intreccio tra economia e morale con una precisa funzione di coesione societaria trova nella nozione di "bene" un esempio significativo.

Nous appelons tout cela des biens ; car par contraction nous donnons le nom du bien à toutes les choses qui contribuent à nous faire du bien, à augmenter notre bien-être, à rendre notre manière d'être bonne ou meilleure, c'est-à-dire à toutes les choses

⁹ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie. IV et V parties. Traité de la volonté et de ses effets*, Paris, 1815, p. 56.

¹⁰ *Ivi*, p. 81.

¹¹ *Ivi*, p. 81.

dont la possession est un bien¹².

In modo ancora più chiaro: “nous appellons ces moyens des biens, parce qu’il nous font du bien”. Colto questo intreccio tra economia e morale è necessario approfondire quali siano questi *beni che fanno bene* e che ruolo abbiano nella società. Essi sono infatti tanto mezzi per la felicità individuale quanto mezzi necessari alla produzione della coesione societaria¹³. Beni e valori hanno dunque un significato morale che tuttavia deve essere sempre più inteso come sociale. Sono, tuttavia, diversi gli esempi che permettono di cogliere questa semantica economico-morale. Destutt de Tracy insiste per esempio sulla coppia proprietà/personalità che introduce un elemento di differenziazione tra gli individui uguali, perché la proprietà è un elemento costitutivo della personalità. L’istituto che dovrebbe garantire l’uguaglianza tra gli individui finisce per differenziarli nella misura in cui le personalità non sono mai eguali tra loro. Infine, anche la definizione di società di Tracy riafferma tale semantica: essa non è altro che una serie di scambi che hanno una natura al tempo stesso economica e morale. “La société est purement et uniquement une série continuelle d’échanges”¹⁴: si tratta di una definizione che è anche un elogio: lo scambio è una transazione apprezzabile in quanto entrambi i contraenti ottengono qualcosa e il guadagno di entrambi dipende precisamente dal piacere morale dello scambio. Se la società porta con sé una serie di vantaggi ai suoi membri, per Tracy non è opportuno sostenere che l’individuo in società debba rinunciare a una porzione della propria libertà.

Prima di entrare in società l’uomo ha tutti i diritti e nessun dovere; gli uomini, tuttavia, non possono vivere insieme se non si promettono sicurezza. È necessario uno scambio: ciascuno rinuncia a un modo di utilizzare le proprie forze e ne riceve indietro lo stesso sacrificio da parte degli altri¹⁵. Una volta stabilita la sicurezza, gli uomini hanno delle relazioni che si inseriscono in una delle classi seguenti: rendere dei servizi per ricevere un salario, barattare una merce con un’altra, eseguire un lavoro comune. Se nei primi due casi è manifesto lo scambio, nel terzo sembra più difficile da mostrare. Quando diversi uomini si riuniscono per lavorare in comune, ciascuno sacrifica ciò che avrebbe potuto

¹² *Ivi*, p. 97.

¹³ M. Ricciardi, *L’ideologia come scienza politica del sociale*, in «Scienza & Politica», p. 170.

¹⁴ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Éléments d’idéologie. IV et V parties*, p. 144.

¹⁵ *Ivi*, pp. 144-145.

fare in questo tempo per la sua utilità particolare e riceve come equivalente la sua parte di utilità risultante dal lavoro comune. Se la società non è altro che una serie continua di scambi, Destutt de Tracy ammette che gli uomini si rendono anche servizi gratuiti ma, tenendo insieme economia e morale, sottolinea che anche la buona azione è in qualche modo uno scambio perché procura piacere morale.

L'elemento fondamentale e necessario dello scambio è tuttavia il vantaggio reciproco delle parti. Presupposto dello scambio è dunque la volontà dell'individuo esercitata liberamente e senza costrizione. Tutte le volte che si fa liberamente e senza costrizione uno scambio, sia che si tratti di un lavoro per un salario, o di un baratto, le due parti ne traggono vantaggio. Non solo negli *Éléments* ma anche nel suo *Commentaire* Tracy torna sulla questione, sostenendo che se lo scambio è un bene per entrambe le parti è perché alla base c'è la volontà¹⁶.

È la volontà a far sì che lo scambio sia vantaggioso e, come vedremo, volontà significa libertà. Una volta definita la società si tratta di individuare l'obiettivo della sua organizzazione, che per Tracy è diminuire la diseguaglianza. Nel definire un tale obiettivo egli stabilisce in modo chiaro una coincidenza tra il momento dell'ordine e quello di una lotta alle diseguaglianze in società. Se l'obiettivo della scienza del sociale è quello dell'organizzazione in vista della definizione di un nuovo ordine che la faccia finita con il sistema dei privilegi e le vecchie gerarchie, Destutt de Tracy fa coincidere questo nuovo ordine con l'idea di una necessaria lotta alle diseguaglianze. Ciò implica riconoscere che l'ordine ideologico della società non solo muove dall'emancipazione come novità, ma ne fa anche un obiettivo da perseguire. Secondo lui, infatti, l'organizzazione sociale ha per oggetto di combattere la diseguaglianza di potere; essa spesso la fa cessare o almeno la diminuisce¹⁷. Occorre stabilire la sicurezza, così la società produce lo sviluppo di tutte le nostre facoltà e accresce le nostre ricchezze, cioè i nostri mezzi di esistenza e di gioia. Ma più le nostre facoltà si sviluppano, dice Destutt de Tracy, più la loro diseguaglianza cresce, portando alla diseguaglianza delle ricchezze, che comporta quella dell'istruzione, delle capacità, dell'influenza.

Egli stabilisce dunque una distinzione tra la “diseguaglianza di potere” e la “diseguaglianza di ricchezza”; da quest'ultima deriva la differenza di educazione e di

¹⁶ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu*, Liège, 1817, pp. 343-344.

¹⁷ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Traité de la volonté et de ses effets*, p. 352.

capacità e, come scrive nel suo *Commentaire*, “la diseguaglianza più funesta è quella di talento e di lumi nelle diverse classi della società”¹⁸. Se l’obiettivo dell’organizzazione della società è quello di diminuire la diseguaglianza di potere Destutt de Tracy osserva che nel perseguire tale obiettivo si va incontro all’inconveniente di favorire la diseguaglianza di ricchezze, tra le due sembra esistere un rapporto inverso, quanto più si tenta di annullare la diseguaglianza di potere tanto più aumenterà quella di ricchezze. Occorre lavorare anche nella direzione dell’eliminazione della diseguaglianza di ricchezze, in quanto essa comporta quella di istruzione, di capacità e di influenza e tende dunque a far riapparire la diseguaglianza di potere.

Tuttavia, le sue riflessioni sulla diseguaglianza di potere e di ricchezza vanno lette alla luce delle sue posizioni sulla colonizzazione e sulla schiavitù che definisce due cose diverse. Nel *Commentaire* si sofferma sulla colonizzazione sostenendo che è possibile stabilire delle colonie ma a patto che i coloni abbiano i mezzi per emanciparsi, dunque rendersi indipendenti.

Il peut lui être très-utile de former des colonies pour se débarrasser du superflu de sa population, ou pour se procurer des relations commodes et amicales dans des pays propres à un commerce avantageux. Mais il doit les émanciper dès qu’elles sont en état d’exister par elles-mêmes ; comme, dans notre système fédératif, nous faisons pour nos nouveaux comtés, lorsqu’ils ont acquis un certain degré de population¹⁹.

Qui Destutt de Tracy ammette la possibilità dell’emancipazione, utilizzando direttamente il termine. Negli *Éléments d’Idéologie*, discutendo della schiavitù, sostiene invece che in essa si presenta il caso dell’impossibilità pratica dell’emancipazione.

L’existence de l’esclavage chez les peuples anciens doit être regardée comme la source de leurs principales erreurs en économie, en morale, et en politique, et la cause première pour laquelle ils n’ont jamais pu que flotter entre une anarchie turbulente et souvent féroce ou une tyrannie atroce²⁰.

Le posizioni contro la schiavitù di Tracy si sviluppano sulla scorta di quella

¹⁸ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Commentaire sur l’Esprit des lois de Montesquieu*, p. 49.

¹⁹ *Ivi*, pp. 148-149.

²⁰ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Traité de la volonté et de ses effets*, p. 330.

consapevolezza, già chiara agli illuministi, della maggiore produttività del lavoro libero. La sua riflessione sulla schiavitù ripercorre le sue posizioni sulla diseguaglianza e si rivolge a coloro che hanno sostenuto che “la diseguaglianza è stata utile ed è da considerarsi un beneficio del quale ringraziare la provvidenza”:

Entre des êtres sensibles fréquemment opposés d'intérêts, la justice est le plus grand des biens, car elle seule peut les concilier sans qu'aucune ait à se plaindre. Donc l'inégalité est un mal, non pas qu'elle soit une injustice en elle-même, mais parce qu'elle est un puissant appui pour l'injustice, toutes les fois que la justice est pour le faible²¹.

“Toute inégalité de moyens et de facultés est au fond une inégalité de pouvoir”. Egli ritorna così sulla distinzione tra diseguaglianza di potere e di ricchezza e sostiene che la prima sia la più spiacevole tra le due perché sottomette la persona stessa, il più debole al più forte. Per cogliere a pieno il discorso di Destutt de Tracy sulla diseguaglianza occorre fare delle precisazioni. Non diversamente da Cabanis e da altri *Idéologues*, egli aveva a lungo meditato sui testi hobbesiani. Di fronte alla registrazione della potenziale malvagità umana e alla opposizione che Hobbes aveva stabilito tra stato naturale e civile, egli sostiene che la natura non è da considerarsi tutta malvagia. La lotta è resa tragica dal fatto che la natura distribuisce in modo diseguale le capacità e le virtù tra gli uomini. D'altra parte, la realistica constatazione dell'esistenza di una diseguaglianza naturale fra gli uomini, non lo induce ad accettare la diseguaglianza che si dà nella società. La battaglia più importante che deve intraprendere l'uomo è, come già ribadito, quella contro la diseguaglianza, che è sempre un male “non parce qu'elle soit une injustice en elle-même, mais parce qu'elle est un puissant appui pour l'injustice, toutes les fois que la justice est pour le faible”²².

Quando parla di diseguaglianza Destutt de Tracy ha tuttavia in mente il sistema dei privilegi, che critica in maniera spietata nel *Commentaire*. Alla diseguaglianza dei privilegi, egli oppone l'eguaglianza della rappresentanza²³. Il governo rappresentativo è

²¹ *Ivi*, p. 351.

²² *Ivi*, pp. 221-222.

²³ Sulla rappresentanza moderna cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, FrancoAngeli, 2003; B. Manin, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna, il Mulino, 2010.

infatti “la democrazia della ragione illuminata”²⁴. Se la democrazia non può che avere luogo in un territorio poco esteso, occorre affidarsi al governo rappresentativo puro nel quale seguendo delle forme espresse in un atto acconsentito liberamente e chiamato costituzione, tutti gli associati, chiamati cittadini, concorrono ugualmente a scegliere i loro delegati e a contenerli nei limiti delle loro missioni rispettive. Secondo Tracy si deve intendere la rappresentanza (il governo rappresentativo) come una nuova invenzione che era ancora sconosciuta ai tempi di Montesquieu. Essa non era possibile prima dell’invenzione della stampa che aveva reso più complete e facili le comunicazioni tra associati²⁵. Solo un mercato delle idee e della comunicazione apre le possibilità per un regime di eguaglianza ed emancipazione.

Celui-là n’a nul besoin de contraindre les sentiments et de forcer les volontés, ni de créer des passions factices ou des intérêts rivaux, ou des illusions séductrices. Il doit au contraire laisser un libre cours à toutes les inclinations qui ne sont pas dépravées et à toutes les industries qui ne sont pas contraires au bon ordre. Il est conforme à la nature : il n’a qu’à la laisser agir²⁶.

Le tesi di Destutt de Tracy sul governo rappresentativo fanno eco a quelle di Cabanis, per entrambi infatti il governo rappresentativo costituisce la forma politica privilegiata per l’organizzazione dell’emancipazione. Si tratta di una forma politica a cui solo l’individuo emancipato accede e che al tempo stesso lo libera dalla politica.

Ainsi il tend à l’égalité. Mais il n’essayera pas de l’établir par des mesures violentes qui n’ont jamais qu’un effet momentané, qui manquent toujours leur but, et qui, de plus, sont injustes et affligeantes. Il se bornera à diminuer, autant que possible, la plus funeste de toutes les inégalités, celle des lumières ; à développer tous les talents, à leur donner à tous une égale liberté de s’exercer, et à ouvrir à chacun des citoyens également tous les chemins vers la fortune et la gloire²⁷.

Questo sistema ha interesse che le grandi ricchezze non si perpetuino nelle stesse mani,

²⁴ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Commentaire sur l’Esprit des lois de Montesquieu*, p. 63.

²⁵ *Ivi*, p. 23.

²⁶ *Ivi*, p. 63.

²⁷ *Ivi*, pp. 63-64.

si disperdano presto e rientrino nella massa generale.

Il ne tentera pas d'opérer cet effet directement et par la force ; il ne cherchera même pas à le produire en excitant à la profusion et à la dissipation : ce serait corrompre au lieu d'opprimer. Il se contentera de ne permettre ni majorats, ni substitutions, ni retraits lignagers, ni privilèges, qui ne sont que des inventions de la vanité, ni encore moins des arrêts de surséance qui sont de vrais subterfuges de la friponnerie²⁸.

Esso stabilirà l'uguaglianza delle divisioni, la facoltà di fare testamento, permetterà il divorzio con le precauzioni convenienti, impedirà che il testamento e il matrimonio siano oggetto continuo di speculazioni senza industria onesta. Esso desidera che lo spirito del lavoro, dell'ordine e dell'economia regni nella nazione. A più riprese Tracy dirà che non c'è governo rappresentativo senza uguaglianza e che occorre distribuire i poteri in società in un modo che sia maggiormente favorevole alla libertà²⁹. Ma che cos'è la libertà?

Le mot *liberté*, comme tous ceux qui expriment des idées abstraites très- générales, est souvent pris dans une multitude d'acceptions différentes qui sont autant de portions particulières de sa signification la plus étendue ; ainsi, l'on dit qu'un homme est devenu libre, qu'il a acquis, qu'il a recouvré sa liberté, quand il a mis à fin une entreprise qui l'occupait tout entière, quand il a terminé des affaires qui l'absorbaient, quand il a quitté des fonctions assujettissantes, quand il a renoncé à une place qui lui imposait des devoirs, quand il s'est affranchi du joug de certaines passions, de certaines liaisons qui l'enchaînaient et le dominaient, quand il s'est soustrait à l'empire d'un gouvernement tyrannique. On dit de même qu'il a la liberté de penser, de parler, d'agir, d'écrire, qu'il a la parole, la respiration, tous les mouvements libres, lorsque rien ne le gêne à tous ces égards. Ensuite on range toutes ces libertés partielles par groupes ; et on en compose ce que l'on appelle la liberté physique, la liberté morale ou la liberté naturelle, la liberté civile, la liberté politique³⁰.

Vi è un legame tra libertà e volontà, la prima si definisce come possibilità di fare ciò che si vuole. Distribuire poteri in società in modo favorevole alla libertà deve tuttavia

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 150.

³⁰ *Ivi*, pp. 151-152.

tener conto della libertà pubblica e di quella privata, che per Destutt de Tracy sono due cose diverse. Nella sua discussione dell'eguaglianza come base del sistema rappresentativo si trova una specifica analisi del problema del voto. A suo avviso, tutti i cittadini devono essere ugualmente chiamati e votare, nelle assemblee in cui si delibera sul mezzo da prendere per dare una nuova organizzazione alla società.

Peu importe que l'existence des uns soit plus considérable, ou plus précieuse, ou plus agréable que celle des autres. L'existence de chacun est toujours tout pour lui : et l'idée de tout ne comporte pas celle de plus ou de moins. On ne doit exclure de ces assemblées que les individus qui, à cause de leur âge, ne sont pas censés avoir encore une volonté éclairée par la raison, ceux qui sont déclarés par jugements être incapables de ces emplois, ou en avoir abusé d'une manière grave, et peut-être ceux qui, à raison des fonctions qu'ils ont acceptées librement, paraissent avoir soumis leur volonté à la volonté d'un autre³¹.

Gli unici a dover rimanere esclusi dall'estensione del diritto di voto sono i minori, dunque, e accanto a loro potranno essere esclusi, non a caso, coloro che abbiano "accettato liberamente", e cioè attraverso la propria volontà, di sottomettersi alla volontà di un altro, ovvero i servi³². Un ulteriore problema è l'estensione del diritto di voto alle donne:

On pourrait demander si les femmes doivent être admises dans ces assemblées. Des hommes, dont l'autorité est très-respectable, ont été de cet avis. Je n'en suis pas. Les femmes, comme êtres sensibles et raisonnables, ont certainement les mêmes droits, et, à peu près, la même capacité que les hommes ; mais elles ne sont pas appelées à faire valoir ces droits, et à employer cette capacité de la même manière. [...] Or, les femmes sont certainement destinées aux fonctions domestiques, comme les hommes aux fonctions publiques. Elles sont très-propres à nous diriger comme épouses et comme mères, mais non à lutter contre nous dans les affaires. [...] Il y a, entre des êtres si différents et si nécessaires les uns aux autres, disparité et non pas inégalité³³.

³¹ *Ivi*, pp. 192-193.

³² Cfr. R. Sarti, *Servo e padrone, o della (in)dipendenza. Un percorso da Aristotele ai nostri giorni. I. teorie e dibattiti*, in P. Schiera (a cura di), «Quaderni di Scienza & Politica», 2, 2015.

³³ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu*, p. 193.

Le donne non fanno parte di coloro che volontariamente scelgono di sottomettersi alla volontà di un altro, al contrario in quanto esseri sensibili hanno gli stessi diritti, e “più o meno” le stesse capacità degli uomini. Il punto è che loro non sono chiamate a far valere tali diritti nella stessa maniera. Affinché ci sia ordine nella società le donne devono assolvere i loro compiti: infatti tra i sessi non c’è “diseguaglianza” bensì disparità; il discorso egualitario di Destutt de Tracy non gli impedisce dunque di pensare una società fortemente gerarchica.

Le ragioni più significative in tal senso si trovano nel già menzionato *De l’Amour*. Si tratta dell’ultimo capitolo del *Traité de la volonté et des ses effets* che l’autore aveva ommesso dalla pubblicazione. La diffusione e la conoscenza dello scritto si deve a Gilbert Chinard che ha proposto una traduzione francese di una versione italiana del testo andata perduta³⁴. Destutt de Tracy aveva inviato il manoscritto del suo *De l’Amour* a Jefferson chiedendogli di valutare che cosa potesse essere pubblicato negli Stati Uniti di quel testo che in Francia non era opportuno pubblicare. Gli Stati Uniti gli apparivano come la terra delle nuove idee, delle esperienze morali e politiche, il luogo in cui sperimentare ciò che nel vecchio continente finiva per rimanere teoria. In quest’ultimo capitolo l’*Idéologue* discute dell’amore, del matrimonio, della morale, dell’ordine domestico e lo fa in riferimento e in relazione al problema della società e del suo ordine.

L’*Idéologue* aveva in effetti scritto il testo sull’amore costruendolo proprio come parte

³⁴ “Je n’en ai imprimé dans l’édition française que les premières lignes [...] mais il est fait tout entier depuis longtemps et si je ne l’ai pas publié, c’est par une sorte de timidité de faire confidence entière à tout ce qui m’entoure de mes sentiments les plus secrets sur certains objets. N’éprouvant pas le même embarras dans l’éloignement, je l’ai laissé imprimer dans la traduction italienne [...]” (A.-L.-C. Destutt de Tracy, *De l’amour*, publié pour la première fois en français avec une introduction sur Stendhal et Destutt de Tracy par Gilbert Chinard, Paris, Les belles lettres, 1926, p. 3). Chinard racconta che il suo interesse per quello scritto era nato dalla lettura della corposa corrispondenza di Jefferson conservata alla biblioteca del Congresso di Washington dove si trova notizia dell’esistenza del testo originale scritto da Tracy. La traduzione italiana del testo sembra oggi introvabile: Chinard scrive di dovere a Achille Bertini Calosso, direttore della Galleria Borghese a Roma, di averne avuta una copia. Di questa traduzione italiana del testo di de Tracy si trovano inoltre riferimenti nel *De l’Amour* di Stendhal. Egli aveva infatti letto il suo scritto e ne dà notizia nel capitolo LVIII della sua opera quando scrive che lì vi si possono trovare idee filosofiche di ampia portata. Stendhal aveva inoltre letto anche altre opere di Tracy tanto che nel capitolo III del suo libro dichiara: “ho chiamato questo trattato un libro di ideologia. Il mio scopo è stato quello di indicare che, benché avesse per titolo *L’Amore*, non era un romanzo e che, soprattutto, non era divertente come un romanzo”. Stendhal, lettore degli ideologi, continua sostenendo che “se l’ideologia è una descrizione dettagliata delle idee e di tutte le parti che possono comporre, il presente libro è una descrizione dettagliata e minuziosa di tutti i sentimenti che compongono la passione chiamata amore” (*Ibidem*). Si veda J. C. Alciatore, *Stendhal et Destutt de Tracy: la vie de Napoléon et le Commentaire sur l’esprit des lois*, in «Modern Philology», 47, 2, 1949, pp. 263-278.

integrante della sua proposta di Ideologia come scienza del sociale, le riflessioni sull'amore erano pensate in relazione alle domande sulla società e il suo ordine. Il testo è frutto di queste domande, dell'urgenza di ordinare le relazioni societarie. Lo scritto si apre con una spiegazione delle ragioni che hanno spinto Tracy a discutere dell'amore: se si trova a scrivere è perché – come dice - i lumi hanno cominciato a rinascere e la società è diventata sempre più numerosa e più dolce, a partire da quando gli uomini hanno familiarizzato con le donne e i due sessi ne hanno guadagnato³⁵. In questo momento, sostiene, le donne sono certamente meno tirannizzate. Il testo nasce da un fatto inconfutabile, e cioè che la Rivoluzione ha scosso e trasformato le relazioni nella famiglia.

Cependant nous continuons à attache trop d'importance à l'avantage de leur plaire et de leur faire tourner la tête, et en français ainsi peut-être que dans d'autres langues, le terme ridicule de conquête est resté pour designer certaines aventures galantes qui assez souvent n'ont rien de commun avec l'amour et qui ne comportent aucune gloire³⁶.

Nonostante ciò, Tracy ammette che le leggi non sono ancora giuste rispetto alle donne, perché non le proteggono a sufficienza e spesso le condannano a dei mali che esse non meritano³⁷. Queste esternazioni hanno fatto discutere di un presunto “femminismo” di Tracy; ciò che ci interessa non è però stabilire posizioni più o meno progressiste rispetto al movimento delle donne, bensì analizzare il modo attraverso cui egli pensa insieme l'ordine della società e quello della famiglia, muovendo da un dato incontrovertibile e cioè dall'affermata emancipazione rivoluzionaria. Si tratta dunque di osservare che ruolo hanno le donne nella nuova organizzazione della famiglia necessaria al nuovo ordine postrivoluzionario.

Toutefois on peut dire que les femmes ne sont plus ni souveraines ni esclaves ; elles sont presque ce qu'elles seront un jour prochain ; des compagnes aimables et de tendres amies. De là vient qu'il y a plus de Bonheur et plus de vertu, car l'une et l'autre augmentent à mesure qu'augmentent l'égalité réciproque et la liberté

³⁵ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *De l'amour*, p. 11.

³⁶ *Ivi*, p. 14.

³⁷ *Ivi*, p. 15.

réciproque³⁸.

Destutt de Tracy discute il matrimonio e precisa che esso è un'altra cosa rispetto all'amore, in quanto entrano delle considerazioni di un'altra natura³⁹. Nessuno può dubitare che l'amore sia un sentimento dei più deliziosi e che, quando entra nel matrimonio, ne rende la condizione delle più felici e diviene la fonte di numerosi beni e molte virtù. È per questo che si è sempre sperato che il matrimonio fosse fondato sull'amore, o che l'amore in un modo o nell'altro gli si aggiungesse. Tutti hanno voluto che il legame di matrimonio fosse onorato e i doveri che richiede fossero rispettati, tutti sono stati condotti a questa regola attraverso una ragione delle più giuste⁴⁰. Ci si deve augurare che il legame di matrimonio sia rispettato e, per questo, anche Destutt de Tracy si domanda quale sia la strada da seguire affinché ciò avvenga. A suo avviso, qualche teologo troppo austero avrebbe posto la virtù nella continua mortificazione e nella rinuncia di sé, tutti i legislatori hanno verosimilmente desiderato il nostro più grande bene e si sono proposti con le loro regole di rendere la società umana sicura, tranquilla, piacevole. L'Ideologo si domanda: essi hanno usato il miglior mezzo per raggiungere questo risultato? A suo avviso la poca riuscita di cui essi stessi si lamentano dovrebbe portare a dubitarne.

Secondo lui per condurre gli uomini a rispettare un dovere vi sono due maniere. La prima consiste nell' esagerarne l'importanza e accumulare le minacce contro chi non obbedisce. La seconda prevede invece di porre tutte le cure per rendere semplice e, se possibile piacevole, la pratica del dovere imposto. La prima, per quanto dura e severa può raggiungere il suo obiettivo solo parzialmente; essa si rivela impotente quando bisogna ispirare dei sentimenti. Questo metodo può fare regnare l'ordine a ogni prezzo ma non può produrre il bene; può ottenere l'obbedienza ma non il consenso.

Cette méthode peut faire régner l'ordre à tout prix mais ne peut produire le bien. Elle peut obtenir l'obéissance, mais non le consentement intime. Elle peut faire renoncer l'homme à ce qu'il aime, mais ne peut pas du même coup lui faire aimer ce qu'elle lui prescrit. Néanmoins c'est la méthode que les guides de la nation ont presque

³⁸ *Ivi*, pp. 15-16.

³⁹ *Ivi*, p. 23.

⁴⁰ *Ivi*, p. 26.

toujours préférée. Il est difficile de dire pourquoi. Ce qui saute aux yeux cependant, c'est que prescrire, prohiber et punir sont des choses très faciles, mais que le grand art consiste à faire vouloir, et c'est cette méthode que je voudrais voir employer au moins quelquefois⁴¹.

Questo metodo non produce il "bene": il bene è ciò che si trova all'incrocio tra economia e morale, quel mezzo per la felicità individuale che tuttavia si pone come strumento della stessa coesione societaria e, in questo modo, mostra la sua funzione fondamentale all'interno della scienza sociale, o meglio della morale come scienza sociale. L'ordine a cui pensa Tracy non deve dunque rinunciare al bene e al consenso e anzi sembra farne un presupposto fondamentale. Il metodo severo che egli critica e intende superare ha inoltre il grande inconveniente di produrre due classi di individui. Quando vi è un dovere da adempiere gli uomini si dividono in due classi; quelli a cui il dovere è imposto, e quelli in favore del quale l'adempimento del dovere imposto è richiesto.

La loi s'adresse aux uns et aux autres. Les premières sont peu disposées à obéir ; mais les autres se laissent facilement persuader par elle, ils s'exagèrent les droits qu'elle leur attribue et se dispensent de mériter tout ce qu'elle déclare leur être dû⁴².

E ancora :

De cette façon la loi crée des victimes et des oppresseurs ; mais dans le cas présent elle fait encore pis : elle enflamme l'imagination et exalte les passions par sa sévérité, au lieu de les calmer. Elle accroît, au-delà de toute mesure, l'importance des devoirs et, en les déclarant sacrés, elle intéresse la vanité des uns à les faire observer et celle des autres à les violer⁴³.

Questa legge può dunque facilmente riuscire a provocare una resistenza, soprattutto nelle anime piene di alti sentimenti ed energiche. È evidente che rendendo le donne infelici essa crea dei consolatori e le dispone a cercarne; senza contare che l'attrazione di

⁴¹ *Ivi*, pp. 26-27.

⁴² *Ivi*, p. 27.

⁴³ *Ibidem*.

una cosa diventa irresistibile tutte le volte che la sola forza impedisce di procurarsela. Destutt de Tracy torna dunque alla sua tesi principale: occorre che si faccia volere agli uomini ciò che gli va imposto. Per quanto riguarda il matrimonio ciò deve tradursi nel fatto che esso sia ordinato in modo da non causare male a coloro che unisce. Per raggiungere questo obiettivo e creare matrimoni attraverso il consenso vi sono secondo lui tre modi principali:

Le premier est de laisser la plus grande liberté aux jeunes gens des deux sexes qui n'ont pas encore engagé leur foi. La deuxième est d'accorder une aide à ceux qui se sont engagés à la légère. La troisième est d'adopter toutes les mesures propres à faire et que dans les projets de mariage il entre le moins possible de considérations étrangères à l'amour. Je commencerai par parler du dernier, qui, comme il est clair, favorise les deux autres⁴⁴.

Egli prosegue la sua analisi facendo riferimento al testo che aveva scritto in occasione del concorso sulla morale pubblica, ricordando che quel testo si chiudeva con una massima: “quand on veut exercer une action sur des êtres animés on ne peut réussir en agissant directement”⁴⁵. In modo analogo, ritorna su questa argomentazione, dichiarando che “occorre rendere favorevoli le circostanze” e ciò che si desidera arriverà senza averci messo mano. Sostiene dunque che ciò che aveva scritto nel testo sulla morale pubblica non solo resta valido ma sembra particolarmente appropriato per la questione che si trova ad affrontare.

Partout où la distinction des classes est très sensible, là où le crédit ou la force des hommes au pouvoir est un grand moyen pour réussir, là où les fortunes sont très inégales, là où elles peuvent s'augmenter par testaments ou par des gains rapides et où par conséquent le luxe devient un besoin et la vanité une passion dominante, là enfin où la puissance paternelle est excessive, vous constatez, que beaucoup de mariages sont déterminés par ces motifs, et sont par conséquent destinés à être malheureux ou pour le moins assez tristes, et qu'ils sont souvent troublés par ces sentiments qu'inspire la nature, qui ne perd jamais ses droits, alors que le mariage

⁴⁴ *Ivi*, p. 28.

⁴⁵ *Ivi*, p. 29.

par son institution primitive devrait les rendre plus fermes et plus assurés⁴⁶.

Imporre un dovere in modo coercitivo non è dunque consigliabile, e produce anche l'inconveniente di dividere gli uomini in due classi alimentando pericolosi antagonismi. La sua proposta di indurre gli uomini a obbedire, di ottenere il loro consenso non garantisce solamente la coesione della società ma produce invece un vero e proprio livellamento e un'indistinzione tra gli individui. Affinché i matrimoni siano felici e duraturi secondo Destutt de Tracy occorre lasciare alle ragazze la possibilità di gioire della piena libertà, questo è il segreto principale per prepararle al matrimonio. Uscendo dall'infanzia, sviluppano la ragione (perciò era necessario che si assicurasse loro un'educazione) e di conseguenza devono essere considerate padrone della propria persona e aventi pieno potere di disporre. In breve, esse devono essere emancipate, solo così sarà possibile raggiungere gli obiettivi necessari all'ordine senza dover ricorrere a quel metodo eccessivamente severo. In riferimento al problema dell'educazione, l'*Idéologue* si domanda perché i genitori avessero cominciato a essere negligenti. Perché essi rendono i figli infelici in casa? Perché li governano in modo così dispotico?

Vi dovrebbe essere a suo avviso una rigenerazione completa nella società⁴⁷: solo avendo una società composta dalla gioventù si produrrebbe una rigenerazione dei costumi. Anche se all'inizio si ritroverebbero in questo nuovo ordine di cose molti vizi del vecchio, esso porterebbe certamente un miglioramento progressivo nelle generazioni che seguiranno e ciò sarebbe il suo miglior risultato visto che il bene non si realizza che gradualmente. Destutt de Tracy è certo che una ragazza conscia che la sua stabilità nel mondo dipenderà da se stessa, che le sue qualità particolari hanno più influenza della sua nascita, che lei è padrona del suo destino e non può attribuire che a se stessa la sua buona o cattiva sorte, condurrà il suo spirito verso le cose che possono servire ai suoi veri interessi, ben più di quanto non possa fare una ragazza cresciuta in una pensione con l'idea più o meno dichiarata che, nel mondo, il merito non è nulla rispetto agli interessi e alla vanità; che lei non sarà cercata per se stessa ma per la sua dote; che lei sarà data in matrimonio senza che si faccia vedere o facendola vedere di nascosto e che la si prenda senza conoscerla; che lei non può far nulla per se stessa fino al giorno del matrimonio⁴⁸.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 29-30.

⁴⁷ *Ivi*, p. 36.

⁴⁸ *Ivi*, p. 37.

Le opinioni di Destutt de Tracy sull'educazione e sulla libertà delle ragazze non rovesciano tuttavia l'ordine e la gerarchia della famiglia. Le sue posizioni servono, al contrario, a ribadirla e riorganizzarla: che le donne siano padrone del proprio destino è funzionale al mantenimento dell'ordine. Infatti, il matrimonio, anche quando non è indissolubile, resta l'atto più importante della vita. Per questa ragione sarebbe desiderabile che le due parti contraenti si unissero in matrimonio dopo la maggiore età; tuttavia, ciò non è possibile perché in un clima temperato il corpo è necessariamente formato prima dello spirito⁴⁹. Non si può rifiutare a una giovane donna divenuta madre il diritto di diventare anche una sposa, né a colui che può essere padre quello di essere marito, soprattutto in una società dove la giovane madre è così fortemente umiliata. Per rimediare a questo inconveniente si è immaginato di mettere questi bambini sotto la tutela dei genitori e di non farli sposare senza il consenso dei genitori prima che siano maggiorenni. Secondo Destutt de Tracy queste precauzioni sono utili, anche perché spesso la saggezza dei padri non risponde alla fiducia che il legislatore ha riposto in loro. Ciò che è singolare è suo avviso che proprio questa autorità paterna, pensata per impedire i matrimoni prematuri e non ragionati, spesso invece ne moltiplica il numero all'infinito. Infatti, tenendo le giovani ragazze imprigionate e impedendo ai giovani di conoscersi, si dà loro una voglia smisurata di sposarsi. L'autorità paterna produce quei mali che dovrebbe prevenire, niente di tutto ciò succederebbe se la società fosse ciò che dovrebbe essere, se le ragazze fossero più libere e più istruite. "C'est là un fait qui est lié intimement autant aux progrès de la liberté et de l'égalité civile, politique, domestique, qu'à tout ce qui regarde l'amélioration des mœurs, des coutumes et de l'ordre social"⁵⁰.

Toutes ces réflexions s'appliquent aux femmes aussi bien qu'aux hommes, parce que les femmes n'ont pas une nature différente. Je conviens sans hésiter que les femmes, même si l'on fait abstraction de leurs préjugés, ne peuvent pas faire les mêmes expériences que les hommes et encore moins les pousser aussi loin ou les continuer aussi longtemps [...] Leur constitution physique s'y oppose, et leurs avantages les plus brillants sont aussi leur plus grande faiblesse, car ces avantages sont fragiles et

⁴⁹ *Ivi*, p. 42.

⁵⁰ *Ivi*, p. 44.

éphémères ; le moindre accident les altère et le temps les détruit rapidement⁵¹.

Con un tale sistema si soffocheranno le donne prima che possano fiorire. Secondo Destutt de Tracy per compensare la loro debolezza, la natura, o per meglio dire la necessità, ha dato loro una sagacia precoce, un grande talento di osservazione, un tatto fine e delicato che fa loro indovinare in anticipo gli oggetti della loro affezione. Così loro acquisiscono l'esperienza ben prima degli uomini.

J'ai connu quelques-unes de ces jeunes filles, trop rares même chez nous, qui, ayant été laissées maîtresses de leur destinée, ne savaient, dans la simplicité de leur innocence, que faire d'une telle liberté, bien qu'elles fussent arrivées à l'âge de raison, qu'elles eussent de l'esprit et qu'elles eussent acquis quelques lumières⁵².

Tracy definisce, infine, tre modi di rendere il legame coniugale una catena meno penosa da sopportare. Il primo è organizzare le cose in modo che le persone non abbiano alcuna ragione per non seguire i sentimenti del loro cuore; il secondo che essi abbiano la libertà di fare una scelta. Questi due modi riuscirebbero a preparare delle unioni felici. Il terzo modo invece tende a migliorare le unioni che sono diventate intollerabili. I legislatori delle nazioni che si dicono civilizzate hanno avuto il desiderio di rendere rispettabile il legame di matrimonio. Questi, tuttavia, non sono riusciti ad avere sempre un buon risultato e in molti casi i mezzi che hanno scelto hanno prodotto un effetto contrario⁵³.

Il y a cependant une autre manière de séparer les époux qui ne peuvent plus vivre ensemble: c'est par le divorce pur, simple et réciproque, prononcé par le magistrat après le consentement mutuel des parties ou à l'instance de l'une d'elles, sans exiger d'autre raison que l'incompatibilité d'humeur, quand on a employé d'abord tous les moyens sages et honnêtes qui peuvent convenir à effectuer une réconciliation, ou bien quand cela est impossible en prescrivant des délais suffisants qui permettent de s'assurer que la résolution prise n'est pas l'effet de la passion d'un moment et que

⁵¹ *Ivi*, pp. 49-50.

⁵² *Ivi*, p. 51.

⁵³ *Ivi*, pp. 52-53.

celui qui s'y est arrêté ne s'en repentira pas⁵⁴.

Questa istituzione presenta tre vantaggi considerevoli. Il primo è che, una volta che essa sia stata stabilita dalle leggi, passa nei costumi e rende quasi impossibile i matrimoni di interesse, visto che ciascuno sa prima di contrarre matrimonio che esso non è indissolubile. Il secondo è che, quale che sia il motivo per cui due persone si uniscono in matrimonio, né l'una né l'altra si sentono irrimediabilmente incatenate, da qui risulta che il sentimento, se esiste, conserva tutta la sua freschezza. Nessuno, in effetti, può porre la propria fiducia nel vincolo e nella tirannia, e la buona unione dura grazie allo stesso mezzo che può metterne fine.

Personne, en effet, ne peut placer sa confiance dans la contrainte et la tyrannie, et la bonne union dure grâce au moyen même qui pourrait y mettre fin. Le troisième avantage est que ce moyen est le seul qui peut mettre un terme aux angoisses et aux tourments vraiment insupportables de deux personnes enchaînées l'une à l'autre contre leur volonté, soit qu'elles ne se soient jamais résolues de leur plein et libre gré, soit qu'elles aient commencé par être satisfaites et qu'elles aient fini par se repentir⁵⁵.

Per questo fu stabilito il divorzio in Francia dalla legge del settembre 1791. Secondo Destutt de Tracy si è protestato contro questa legge come se essa avesse ordinato il divorzio, mentre in realtà non ha fatto altro che permetterlo nei casi estremi e disperati. Egli sostiene che nei primi tempi i suoi avversari si sono fatti forti del numero considerevole di divorzi, sostenendo che esso avesse aperto le porte all'instabilità della famiglia. E tuttavia, a suo avviso, questi divorzi moltiplicati non erano che il risultato dei cattivi usi precedenti, essi provavano il gran numero delle unioni mal assortite che esistevano. Destutt de Tracy sostiene al contrario che il divorzio avesse prodotto più riconciliazioni e che non avesse prodotto nessuna rottura che non fosse già preparata.

Secondo l'*Idéologue*, il matrimonio è un'istituzione che occorre comporre attraverso il consenso affinché sia all'altezza della nuova società dell'emancipazione. Esso punta infatti a stabilire un processo ordinato di emancipazione in modo che gli individui liberi

⁵⁴ *Ivi*, pp. 55-56.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 56-57.

ed eguali non siano sottoposti a costrizioni e, al tempo stesso, non cedano alla frenesia dell'eguaglianza e dell'emancipazione rivoluzionaria. Al bisogno di riproduzione che attira e avvicina i due sessi, si lega quello della simpatia che lo vivifica. La simpatia è infatti la più importante di tutte le nostre inclinazioni, grazie ad essa “la razza umana si perpetua e la società si stabilisce”, perché quest'ultima non è composta da individui isolati; un uomo e una donna presi separatamente non costituiscono un tutto completo e perfetto: essi non sono che delle semplici frazioni. Dunque, dalla condizione della famiglia dipende essenzialmente la “razza umana”. Un qualsiasi discorso sulla società e il suo ordine non può fare a meno di guardare all'ordine della famiglia, per cogliere e indagare la società e i segreti della sua riproduzione si dovrà guardare all'ordine domestico.

La famille est la véritable unité sociale, à peu près comme nous avons vu dans la *Grammaire* que les propositions sont les véritables éléments du discours et que les mots pris isolément n'ont aucune valeur par eux-mêmes⁵⁶.

Anche nel discorso di Tracy, come già in Roederer, la famiglia si rivela il luogo di un'emancipazione differenziale che fa luce sui limiti costitutivi dell'emancipazione rivoluzionaria, diventando essa stessa un fondamentale strumento di ordine della società.

2. L'emancipazione della morale

La scienza sociale che si sviluppa nei lavori di Destutt de Tracy, Roederer e Cabanis si fonda su una particolare organizzazione dell'emancipazione che, nelle parole di Roederer, mira a “condurre gli uomini senza governarli”. Questo lavoro di conduzione degli uomini si compie attraverso un'opera di pressione sugli interessi e di influenza sulle passioni. È in questo processo che gioca un ruolo fondamentale la morale in quanto vero e proprio supporto dell'*Idéologie*. Con la Rivoluzione, infatti, anche la morale e i costumi conoscono una trasformazione fondamentale: da una parte occorre sbarazzarsi di una vecchia morale, dall'altra è necessario edificarne una nuova, che assume i tratti di una vera e propria morale sociale funzionale alla stessa organizzazione ideologica della

⁵⁶ *Ivi*, pp. 59-60.

società⁵⁷.

Gli uomini dalla Rivoluzione devono infatti liberarsi dei vecchi costumi ed emancipare la morale rendendola all'altezza del nuovo *citoyen*. Un tale movimento della morale si sviluppa fin dai primi anni della Rivoluzione, per poi prendere nuova vita dopo il Terrore. L'idea di una nuova morale pubblica prende le mosse già in opposizione al potere assoluto della monarchia e tuttavia, dopo il 9 Termidoro, la morale diventa un pilastro fondamentale della politica: Robespierre, Saint-Just e i giacobini sono individuati quali nemici della morale, responsabili e colpevoli della corruzione dei costumi⁵⁸. I termidoriani si presentano come eredi del messaggio rivoluzionario e custodi della morale pubblica. Un esempio di questo dibattito e della specifica funzione della scienza morale è rappresentato dal discorso pronunciato il 24 settembre 1794 da Jean-Antoine Joseph Debry alla Convenzione sulla fondazione della morale pubblica⁵⁹. Qui, infatti, è possibile rintracciare gli elementi principali delle idee che circolano nel periodo termidoriano. Debry sottolinea che la capacità dei legislatori deve essere quella di “dirigere le passioni umane verso il benessere pubblico” e mostra la necessità di un programma di riforme dei costumi e di un nuovo “impero di abitudini”. A sostegno della sua riflessione si avvale di riferimenti classici, volge lo sguardo ai modelli di Atene e Roma per definire un ambizioso programma di riforme che propone essenzialmente tre novità: alcune trasformazioni all'interno della famiglia, l'introduzione della figura del pubblico censore e un imponente programma di festività pubbliche. Si tratta di temi costanti del discorso sulla morale: l'urgenza di riformare la famiglia, l'importanza di ristabilire l'autorità paterna, l'insistenza sull'interdipendenza tra morale pubblica e privata, l'educazione degli adulti e dei bambini. Il dibattito sulla morale trova un suo posto specifico anche all'interno della scienza ideologica, come testimonia un concorso indetto dalla *Classe di scienze politiche e morali* dell'*Institut National* su iniziativa di Roederer. Nel 1797 l'Istituto propone infatti per due anni consecutivi un concorso sul tema della morale pubblica. Il primo anno viene domandato: “Quali sono i mezzi per fondare la morale di un popolo?” e l'anno successivo l'interrogativo è riformulato nel seguente modo: “Quali sono le istituzioni più adatte a fondare la morale di un popolo?”.

⁵⁷ Per un'analisi dei termini e dei mutamenti semantici tra “morale” e “sociale” si veda K. M. Baker, *Condorcet*; M. Ricciardi, *La società come ordine*, pp. 49-51.

⁵⁸ B. Bacsko, *Come uscire dal Terrore: il Termidoro e la Rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1989, cap. 4.

⁵⁹ J.-A. J. Debry, *Discours sur les fondements de la morale publique*, Paris, 1794.

Il concorso permette di scorgere le forti implicazioni del lavoro dell'Istituto Nazionale sulla vita politica, così come il saldo legame tra quest'istituzione, il pensiero degli *Idéologues* e i problemi politici sul finire della Rivoluzione. Non stupisce che il tema concorsuale sia proposto da Pierre Louis Roederer, il quale dedica ampio spazio alla morale nel suo *Cours d'organisation sociale*. Nel lavoro di Roederer è possibile trovare riflessioni più articolate e originali di quelle che si scorgono nei testi inviati all'Istituto. Nessuno sembra soddisfare le aspettative della giuria e dello stesso Roederer, il quale nelle colonne della *Décade philosophique* illustra le ragioni del concorso; a suo avviso, i partecipanti avrebbero dovuto concentrarsi sulle istituzioni morali, sull'istruzione pubblica, sui monumenti, sulle cerimonie nazionali e sulle istituzioni domestiche⁶⁰. A testimoniare la complessità del tema è anche Jean Baptiste Say, che partecipa al concorso e che, in apertura al suo testo, giudica negativamente la riformulazione della domanda proposta il secondo anno. Laddove il primo anno era stato chiesto quali fossero i mezzi adatti a fondare la morale del popolo, l'anno successivo la domanda proposta fa riferimento alle sole istituzioni. Se non si erano trovate risposte soddisfacenti nell'analisi di tutti i mezzi a disposizione, secondo Say, era improbabile che si riuscisse a sviluppare un'analisi convincente guardando alle sole istituzioni. È tuttavia verosimile che il riferimento alle istituzioni fosse stato inserito da Roederer per orientare i partecipanti al concorso. Nel suo *Cours*, infatti, Roederer si era impegnato nello sviluppo di una vera e propria analisi dell'organizzazione sociale nella quale le istituzioni giocano un ruolo fondamentale. Inoltre, l'insistenza sulle istituzioni rimanda in modo chiaro a un'idea di morale che si afferma come vera e propria scienza di governo della società.

Tra i testi inviati all'Istituto, due risultano significativi per questo lavoro: quelli di Destutt de Tracy e di Jean Baptiste Say. Il primo si sofferma sul ruolo che devono avere le leggi repressive; infatti, la sua dissertazione muove dall'idea che sia impossibile gioire per un altro come per se stessi.

Le législateur qui veut que nous aimions notre prochain précisément comme nous-mêmes, et celui qui veut que nous vivions exactement isolés, nous prescrivent deux choses également impossibles, donnent à notre morale deux bases également fausses.

La nature des hommes est telle qu'ils ne peuvent s'approcher sans avoir des intérêts

⁶⁰ A. Jainchill, *Reimagining Politics after the Terror: The Republican Origins of French Liberalism*, Ithaca, Cornell University Press, 2008, pp. 96-97.

distincts et opposés, et que cependant ils sont forcés de se rapprocher pour pouvoir se secourir, pour pouvoir même exister⁶¹.

Per Destutt de Tracy è necessario pensare delle misure precise affinché “gli uomini non si nuocciano reciprocamente” e per farlo occorre definire degli interventi di educazione e di morale pubblica. E tuttavia, visto che, secondo Destutt de Tracy, la morale può essere intesa in tanti modi quanti sono gli individui, le leggi repressive devono svolgere un ruolo fondamentale. Esse sono, in ultima istanza, “les plus puissans de tous les moyens moraux, et auprès desquels les autres sont presque nuls”⁶².

Analizzando dunque l’attività della gendarmeria, della polizia e dei guardiani nelle carceri, Tracy rileva che “fermare e sorvegliare sono due servizi dello stesso genere”. La moralità di quelle figure può essere più facilmente intaccata rispetto a quella dei cittadini comuni: a suo avviso la condizione di chi è impegnato a nuocere ad altri, sebbene colpevoli, e a trarre profitto dal malessere altrui, a lungo termine conduce alla compromissione della sensibilità di questi uomini; per questo – come afferma – la moralità del gendarme è più esposta a essere corrotta che quella degli altri cittadini⁶³.

Se dunque l’obiettivo della morale deve essere di impedire il successo dei crimini e della furfanteria, Destutt de Tracy ammette che la polizia, seppur debba rimettersi ai tribunali e ai loro giudizi, debba essere posta in condizioni di poter agire: fedele ai suoi principi, egli ammette di preferirla “un po’ inopportuna che paralizzata”⁶⁴. Se tanto dal punto di vista rappresentativo quanto da quello amministrativo le autorità dello Stato saranno ben costruite esso non potrà diventare pericoloso⁶⁵. Inoltre, se l’uomo di Stato non può punire tutto ciò che è riprovevole in maniera diretta, egli può con arte disporre

⁶¹ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple*, ventoso, an VI. 12-13.

⁶² *Ivi*, p. 15.

⁶³ *Ivi*, p. 4.

⁶⁴ *Ivi*, p. 9.

⁶⁵ P. Napoli, *Naissance de la police moderne: pouvoir, normes, société*, Paris, La Découverte, 2003, mostra le continuità e le trasformazioni che tra antico regime e Rivoluzione investono il concetto classico di *police* che diviene un pilastro fondamentale della buona costruzione dello Stato. Le sue conclusioni valgono complessivamente per la ridefinizione dell’*organizzazione sociale* nella Francia postrivoluzionaria: “D’un côté, il a préparé le terrain pour ce qui allait devenir le droit administratif; de l’autre, il a permis de délimiter les domaines sur lesquels la police du siècle nouveau exercerait ses prérogatives traditionnelles de gouvernement. Dans l’État de droit, la police ne renonce certes pas à ses réserves de pouvoir: elle connaît plutôt une nouvelle phase de redistribution de ses compétences et de ses objectifs stratégiques”.

le cose in modo che ogni cattivo comportamento diventi pregiudizievole al suo autore, senza contare la punizione dell'opinione pubblica che non potrà essere evitata qualora le istituzioni le abbiano donato una buona direzione. Se l'obiettivo della morale è quello di impedire che qualsiasi crimine e delitto resti impunito, Destutt de Tracy è costretto ad ammettere che non ogni azione riprovevole è rilevabile dalla legge. Le leggi della società sono infatti opera degli uomini e dunque esse risentono della debolezza dei loro autori. Esse non hanno, a differenza di quelle della natura, quella certezza e quella continuità di azione: "mai l'effetto delle leggi umane sarà così certo come quello delle leggi della meccanica"⁶⁶.

Ogni volta in cui vi sono due individui diversi vi saranno interessi diversi, si dovrà dunque contenerli e conciliarli. Perché vi possa essere una comunità pacifica occorre che un uomo gioisca e patisca degli organi altrui come dei propri, solo allora amerebbe realmente i suoi simili e il male morale sarebbe bandito dalla terra⁶⁷. Se questa situazione è impossibile da realizzare allora gli uomini giungono a prescrivere delle regole comuni per impedirsi reciprocamente di nuocere gli uni agli altri; queste regole sono quelle leggi che puniscono i crimini e reprimono i delitti e che Destutt de Tracy identifica come buone leggi. Accanto a esse vi sono tuttavia leggi cattive: si tratta di quelle che portano il popolo ad avere interessi diversi da quelli delle altre classi e in questo modo danno ai cittadini delle occasioni per odiarsi e attaccarsi. Queste leggi, la loro oscurità e difformità nel territorio, danno delle ragioni agli uomini per attaccarsi. Al contrario, quelle disposizioni che mirano a fondere tutti gli interessi nell'interesse generale, ad avvicinare le opinioni, a rimettere i cittadini nella direzione della natura, a restituirgli l'esercizio della libertà individuale; tutte queste leggi portano all'azione del governo la chiarezza, la semplicità che sono mezzi efficaci per diminuire le ragioni di nuocere. "Possiamo dire che una buona costituzione non è che una collezione di misure abilmente combinate, per cui quelli incaricati di reprimere il male non avrebbero occasione di commetterlo"⁶⁸. Se occorre evitare che gli uomini possano nuocersi a vicenda Tracy riconosce che:

Puisque c'est un projet chimérique que celui d'ôter aux hommes toute occasion de

⁶⁶A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple*, ventôse, an VI, p. 10.

⁶⁷*Ivi*, p. 13.

⁶⁸*Ivi*, p. 14.

se nuire réciproquement, il ne reste d'autre moyen de les en empêcher que de leur en ôter le désir et puisque l'action des lois répressives ne peut être assez complète, ni leur exécution assez infaillible pour anéantir immédiatement le désir de commettre une action nuisible chaque fois qu'il naît dans l'esprit d'un homme, il faut donc pour combattre le mal moral dans un nation, avoir recours à toutes les manières indirectes d'influer sur les inclinations de ses membres⁶⁹.

Occorre dunque influire sulle inclinazioni degli uomini e, a questo proposito, la questione diventa particolarmente ampia in quanto – come si legge - non c'è niente nel mondo che non influisce da vicino o da lontano sulle tendenze degli uomini⁷⁰. Tuttavia, se, come è dimostrato, tutti gli atti della loro volontà non sono che delle conseguenze dei loro giudizi, ne segue che per condurre uno non si tratta che di dirigere l'altra, e che la sola maniera di far volere una cosa è farla giudicare preferibile. Oltre alle leggi repressive allora appare chiaro che un mezzo fondamentale per fondare la morale è legato alla capacità di indirizzare la volontà e i giudizi degli uomini, di far nascere i loro desideri. Uno dei mezzi principali per far sì che qualcosa sia giudicato preferibile è evidentemente l'educazione, quella dei bambini e degli adulti. Questa idea che si debba intervenire sugli uomini influenzando le loro passioni e muovendo i loro desideri mostra evidentemente la funzione di governo della scienza morale, aspetto che richiama in modo diretto il testo di Say. Se Destutt de Tracy afferma che la sola maniera di far volere una cosa è farla giudicare preferibile, in modo simile Say dichiara nel suo scritto: “Volete essere obbediti? Non dovete voler che si faccia ma far sì che si voglia”.

Questo elemento unisce i due testi nel concepire un ruolo specifico della morale come scienza sociale. Say compie tuttavia un gesto opposto a quello di Destutt de Tracy: laddove per quest'ultimo era impossibile pensare che gli uomini non si nuocessero a vicenda, Say nel descrivere i principi della morale scrive che “chaque personne jouira des vertus de toutes les autres”⁷¹. Il testo presentato da Say è infatti una narrazione utopica di un luogo al quale dà il nome di *Olbie* che si rivela tuttavia una descrizione della Francia a lui contemporanea. Say introduce il suo scritto rivelando la funzione eminentemente sociale della morale laddove scrive che il concorso aveva proposto uno dei più bei soggetti

⁶⁹ *Ivi*, p. 15.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ J. B. Say, *ou Essai sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation*, Paris, an VIII. p. 2.

dell'Istituto, si tratta a suo avviso di un tema di grande utilità per la Francia che non possedeva che degli uomini formati alle abitudini della monarchia⁷². La nuova morale è dunque necessaria al nuovo popolo emancipato. In un primo momento l'autore si occupa principalmente di chiarire cosa sia la morale pubblica, cosa siano i buoni costumi, quali siano i mezzi per fondare la morale. Solo in un secondo tempo inizia a raccontare di *Olbie*, della vita in società. Dopo aver fornito ai lettori un quadro chiaro circa l'oggetto della trattazione, Say si occupa di illustrare degli esempi e mostrare come sia possibile mettere in atto quei principi all'interno di una data società, una società utopica dal nome *Olbie* ma nella quale si scorgono fin da principio le caratteristiche della Francia contemporanea.

Je vais maintenant montrer ces mêmes principes mis en pratique au sein d'une société qui a établi sa liberté politique sur les ruines d'une monarchie absolue, et qui n'est parvenue à consolider l'édifice de cette liberté, qu'en changeant totalement ses mœurs, ou, si l'on veut, ses habitudes⁷³.

Say stabilisce quei principi che dovranno poi essere messi in pratica da uomini illuminati, coloro che sono incaricati di uno dei compiti più difficili, quello di creare le istituzioni sociali⁷⁴. La morale è la scienza dei *mœurs*⁷⁵: con questo termine non si deve intendere solo la relazione onesta e regolare fra i due sessi, bensì le abitudini costanti di una persona, di una nazione in ciò che riguarda la condotta di vita⁷⁶. Say precisa che si riferisce alla scienza in quanto nello stato della società le regole della condotta non sono tutte di istituzione naturale; esse si apprendono, così come il linguaggio che si apprende dall'infanzia. Allora la moralità non è altro che l'abitudine di consultare le regole della morale in tutte le azioni. Tra tutti gli esseri l'uomo è il solo a possedere questa bella

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ivi*, p. 20.

⁷⁴ *Ivi*, p. 21.

⁷⁵ La morale viene definita *science des mœurs* fin dal Settecento, le tesi di Say devono dunque esser lette in relazione alla scienza dei costumi settecentesca. In particolare, per quest'ultima e per gli enciclopedisti, costituisce un punto di riferimento l'introduzione e la traduzione di Jean Barbeyrac al volume *De jurae nature libri octo* (1698) di Pufendorf. Nella sua *Preface du traducteur* Barbeyrac definisce la *science des mœurs* nel seguente modo: "J'entens par là, & par le nom de Morale, non seulement ce que l'on appelle ordinairement ainsi, mais encore le droit naturel & la Politique, en un mot tout ce qui est nécessaire pour savoir de quelle manière chacun doit se conduire, selon son état et sa condition". Si veda anche A. Marchili, *Genealogia della comunità. Amor di sé e legame sociale in Rousseau*, p. 60, n. 107.

⁷⁶ J. B. Say, *ou Essai sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation*, Paris, an VIII, p. 1.

facoltà⁷⁷. Ed è in questo senso che l'obiettivo della morale è procurare agli uomini tutta la felicità compatibile con la loro natura. I doveri prescritti dalla morale sono di due specie: quelli in cui l'adempimento ha per oggetto la nostra conservazione e il nostro bene e quelli di cui l'adempimento promuove la felicità degli altri. Si tratta di "un contratto mutualmente vantaggioso"⁷⁸ e in questo senso, una nazione che conosce e segue generalmente le regole della morale farà ciò che si chiama un buon mercato⁷⁹. Il compito di fissare queste regole spetta al moralista, esse sono note e conosciute: i cittadini, i padri, i figli, i fratelli, gli sposi conoscono i loro doveri⁸⁰. Say non si propone dunque di descrivere i compiti e i doveri morali, quanto di illustrare attraverso quali mezzi si possa avviare un popolo invecchiato alle abitudini viziose a seguire queste regole e, per questa via, a ricevere la felicità come ricompensa. Quando i capi delle nazioni si prefiggono di riformare i costumi della nazione e fondare la morale devono occuparsi di due specie di istituzioni: quelle che devono donare i buoni costumi agli uomini a venire, i bambini, e quelle che riguardano gli uomini fatti. L'istruzione ha essenzialmente due vantaggi: essa addolcisce i costumi e illumina gli uomini circa i loro interessi. Gli uomini istruiti, secondo Say, fanno meno male e commettono meno danni di coloro che non lo sono. Inoltre, l'istruzione mostra agli uomini i loro veri interessi: colui che non ha chiaro il proprio interesse ha infatti calcolato meno bene il suo interesse rispetto a colui che è stato istruito. "Le manouvrier qui boit en quelques heures ses profits de la semaine, qui rentre chez lui pris de vin, bat sa femme, corrompt par son exemple des enfans qui pourraient devenir l'appui de sa vieillesse, et qui enfin ruine sa santé et meurt à l'hôpital"⁸¹ ha calcolato meno bene il suo interesse privato rispetto al lavoratore diligente che accumula i suoi risparmi e vive in una famiglia che lo rende felice.

Tuttavia, se l'istruzione ha un ruolo fondamentale, secondo Say è soprattutto in uno stato libero che è necessario che il popolo sia illuminato in quanto da esso si elevano i poteri. Se gli uomini sono inetti, corrotti, meschini allora la perversione e la corruzione inondano tutta la piramide sociale. Say analizza il ruolo fondamentale dell'educazione e tuttavia chiarisce che il suo testo non ha l'obiettivo di costituire un trattato di educazione

⁷⁷ *Ivi*, p. 2.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 3.

⁸¹ *Ivi*, pp. 5-6.

né un trattato morale. Nel chiarire ciò suggerisce il suo interesse e la ragione che lo spinge a parlare di morale pubblica: per l'autore, così come per altri *Idéologues*, parlare di morale significa parlare di come governare gli uomini, riflettere sulle istituzioni sociali necessarie all'interno del nuovo ordine sociale. In diversi passaggi del suo testo egli afferma che il miglior libro di morale è un buon trattato di economia politica: la buona educazione e l'istruzione non germogliano che con la ricchezza del popolo, la prosperità è la loro fonte e i buoni costumi la loro conseguenza⁸². Se occorre pensare i mezzi per fondare una vita morale e stabilire come condurre gli uomini al bene si tratta di comprendere come raggiungere questi obiettivi. “Basta comandarli?”. L'esperienza stessa ci dice di no. “Si les lois divines et humaines ont si peu de pouvoir pour fonder de bonnes mœurs, où faut-il en chercher les moyens ?”⁸³.

Citando Rousseau, l'*Idéologue* sostiene che chiunque voglia istituire un popolo debba saper dominare le opinioni e attraverso di esse governare gli uomini. In questo modo l'autore sembra interrogare i meccanismi dell'obbedienza moderna: “Voulez vous être obéi? Il ne faut pas vouloir qu'on fasse : il faut faire qu'on veuille”⁸⁴.

Per condurre gli uomini alla morale, per fondare i mezzi della morale pubblica, per avvicinare gli uomini al bene occorre condurre la volontà degli uomini facendo leva sulle loro passioni; “si tratta dunque di cercare nel cuore dell'uomo, e lì solo, la garanzia della sua condotta”. Una volta terminata la sua analisi dei principi della morale e aver chiarito la funzione specifica di questa scienza Say inizia a presentare *Olbie*.

Ce peuple, qui habite un pays nommé Olbios, en français Olbie, juissant, depuis un demi-siècle environ, d'une liberté fondée sur de bonnes lois, est trop avancé dans la route de la sagesse, pour que les rapproches que pourra exciter le souvenir de son ancienne dépravation aient de quoi l'offenser⁸⁵.

L'utopia di Say è la Francia sul finire della Rivoluzione, quella nazione corrotta dai vizi.

Après la Révolution qui permit aux Olbiens de se conduire, non plus d'après

⁸² *Ivi*, p. 11.

⁸³ *Ivi*, p. 14.

⁸⁴ *Ivi*, p. 15.

⁸⁵ *Ivi*, p. 20.

d'anciens usages, mais suivant les conseils de la raison, les chefs de la nation s'attachèrent à diminuer la trop grande inégalité des fortunes; ils sentirent que, pour se former de bonnes meurs, la situation la plus favorable dans laquelle une nation puisse se trouver, est celle où la majeure partie des familles dont elle se compose, vit dans une honnête aisance, et où l'opulence est aussi rare que l'extrême indigence⁸⁶.

Si tratta di una società in cui è impedita tanto l'opulenza quanto l'indigenza; ad essere elogiate sono la misura e la moderazione come indicatori di una buona condotta e di una vita morale. Le grandi ricchezze, le quali creano dipendenza e riducono gli uomini ad essere schiavi, non sono meno pericolose di quella povertà che conduce gli uomini alla rivolta. È necessario suscitare negli uomini l'amore per il lavoro e limitare tanto quello per il guadagno quanto quello per l'ozio. Questo sentimento viene incoraggiato dagli olbiani in diversi modi; una delle misure da loro introdotte sono le casse di previdenza. Tutti coloro che guadagnano una piccola somma possono ogni dieci giorni metterla in riserva in una cassa e in questo modo, per effetto dell'accumulazione degli interessi, essi la vedono crescere al punto che, raggiunta l'età del riposo, si trovano a capo di un certo capitale⁸⁷. Quasi tutti gli artigiani, piuttosto che darsi ai piaceri, destinano una parte dei loro salari alle casse di previdenza. In questo modo, quando arriva il giorno del riposo a *Olbie* non si vedono più i cabaret pieni di ubriachi ma si incontrano, nelle campagne che circondano la città, un padre e una madre, le famiglie riunite e animate dall'armonia e dalla felicità. Gli olbiani sanno che è vano lavorare per rendere gli uomini buoni se sussistono leggi che li rendono perversi: vengono per questo soppresse le lotterie e tutti quei luoghi che offrono un'esca all'avidità, alla pigrizia e al furto. Oltre a queste misure, volte a incoraggiare il lavoro e distruggere la depravazione a *Olbie*, ci si occupa di sviluppare un mezzo di incoraggiamento della buona condotta, l'istituto della ricompensa. Accanto all'educazione, un ruolo fondamentale per istruire alla morale lo hanno le feste pubbliche. In queste sedi è possibile, infatti, mostrare attraverso l'esempio quali siano le buone condotte morali. Ciò che fa delle cerimonie un momento fondamentale per la fondazione della morale è il ruolo che vi svolgono i cosiddetti "guardiani dei costumi".

⁸⁶ *Ivi*, p. 23.

⁸⁷ *Ivi*, p. 33.

In queste festività pubbliche essi distribuiscono gli onori e le ricompense⁸⁸ ai cittadini che si rendono raccomandabili per le loro virtù. I guardiani dei costumi sono un'istituzione che gli olbiani prendono dagli antichi, si tratta di censori che devono occuparsi dell'ispezione dei costumi⁸⁹. Si tratta di un tribunale composto da nove anziani, questi possono pronunciare un'ammenda modica, uguale tutt'al più all'ammontare dei contributi del condannato e nei casi molto gravi una censura pubblica. Nessun lavoro dello stato è al riparo dai decreti di questo tribunale. La collezione dei loro giudizi forma due serie, una chiamata "il libro del merito" l'altra "il libro della colpa".

Nel discutere l'istituzione dei censori Say torna su un tema classico, quello della contrapposizione tra antichi e moderni, sviluppandola però in modo inedito. Laddove i suoi contemporanei si servono dello scarto e delle differenze tra moderni e antichi, laddove Cabanis si sofferma sulla questione per affermare la modernità della propria contemporaneità, Say ridimensiona la contrapposizione tra antichi e moderni. Le istituzioni di *Olbie* sono pensate sotto l'indicazione e l'esempio degli antichi. Per lui: "si telle institution produisit quelque bien pendant un temps, pourquoi ne serait-elle pas capable de le produire encore?"⁹⁰. La vita morale a *Olbie* è garantita dal ruolo fondamentale delle donne all'interno della società e dall'ordine domestico. "Les Olbiens n'auraient été que de faibles moralistes, s'ils n'avaient pas senti à quel point les femmes influent sur les mœurs"⁹¹. Say sviluppa a questo proposito un tema classico e cioè quello dell'influenza delle donne, della loro abilità nel far leva sulle passioni individuali degli uomini e influenzare così le loro azioni. Se le donne esercitano questo potere fondamentale, per educare gli uomini, occorre cominciare dalle donne. Alle donne la natura ha conferito maggiore grazia e bellezza, esse sarebbero maggiormente dotate di qualità morali rispetto agli uomini. Say costruisce un preciso ritratto della femminilità che lo conduce alla definizione di un preciso ordine sociale e domestico:

Les sexes se mêlèrent moins dans la société, même parmi la classe ouvrière. De bons principes d'économie politique ayant répandu un peu d'aisance dans cette classe, les

⁸⁸ Sul sistema di ricompense durante la Rivoluzione interessante è l'articolo di O. Hil, *Hiérarchiser des égaux. Les distinctions honorifiques sous la Révolution française*, in «Revue Française d'histoire des idées politiques», 23, 2006, pp. 35-54.

⁸⁹ J.-B. Say, *Olbie*, p. 59.

⁹⁰ *Ivi*, p. 57.

⁹¹ *Ivi*, p. 44.

femmes ne furent plus forcées par l'indigence de partager avec les hommes ces travaux pénibles et grossiers qu'on ne peut leur voir exercer sans gémir⁹².

Grazie a dei buoni principi di economia politica le donne non saranno più obbligate a svolgere lavori inadatti alle loro caratteristiche, esse non saranno più costrette dall'indigenza a svolgere lavori penosi e potranno finalmente vedere il proprio tempo liberato dal lavoro e occuparsi della famiglia e dei doveri domestici. Ancora una volta, l'ordine sociale è concepibile solo in presenza di un preciso ordine domestico. Se nell'individuo maschio deve essere suscitato l'amore per il lavoro e per il suo interesse privato, le possibilità affinché ciò si realizzi risiedono nel garantire il lavoro delle donne in casa e il permanere delle loro caratteristiche naturali di dolcezza e grazia. Dedicandosi alla famiglia le donne infatti perdono quelle “formes masculines qui dans leur sexe ont quelque chose de hideux”⁹³. Donna e dolcezza sono due idee che non si possono separare: nel momento in cui la donna vuole ottenere qualcosa con la violenza genera una mostruosità.

Ils ne sont ni femmes ni hommes ces êtres en jupons, à l'œil hardi, à la voix rauque, qui, parmi la populace de nos villes, tiennent tête aux hommes, soit l'injure à la bouche, soit le verre à la main. C'est un troisième sexe⁹⁴.

I riferimenti alla mostruosità femminile e al “terzo sesso” mostrano chiaramente la vicinanza della posizione di Say alle concezioni illuministe, ma soprattutto le influenze che gli studi medici e fisiologici hanno sull'Ideologia. Le donne devono mantenere la loro dolcezza ma anche un altro elemento fondamentale: la castità. Secondo Say, colei che cessa di essere pura non solo perde i suoi più seducenti abiti ma anche tutti i mezzi per conservare le altre funzioni, le altre qualità del suo sesso. Infatti, una donna che non è più casta “n'est rien”, sostiene Say prima di correggersi e affermare: “que dis-je! Rien? Elle est une cause vivante de désordres”⁹⁵.

⁹² *Ivi*, p. 48.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ivi*, p. 49.

3. La fisiologia dell'emancipazione

L'*Idéologie*, come scienza della società post-rivoluzionaria, si fonda su un sapere medico e fisiologico che dà vita a una originale scienza dell'uomo. Quest'ultima presenta differenze significative rispetto alla scienza dell'uomo illuminista e si caratterizza per una matrice antropologica, sviluppata all'interno del gruppo degli Ideologi da Cabanis. I suoi scritti più celebri sono dedicati alla medicina e allo studio della fisiologia umana; tra questi si trova il monumentale *Rapports du physique et du moral de l'homme* composto da dodici memorie di cui sei sono lette presso l'Istituto nazionale tra il 1796 e il 1797, per poi essere pubblicate nel 1798, mentre le ultime sei saranno in seguito pubblicate nel 1802. In quest'opera l'Ideologo si occupa del ruolo degli organi del corpo nella formazione delle idee, dell'influenza dell'età, del sesso, dei temperamenti, delle malattie; il suo obiettivo è determinare materialisticamente e organicamente l'origine di quelle idee che costituiscono l'oggetto della nuova scienza ideologica. Il lavoro di Cabanis muove da tali premesse ma, secondo il fisiologo, per determinare l'origine delle idee occorre indagare il funzionamento degli organi, del sistema nervoso e le reazioni del morale sul fisico. La centralità che la fisiologia riveste nella scienza sociale ideologica è affermata a più riprese da Destutt de Tracy⁹⁶. Al termine della prima parte degli *Éléments d'idéologie* Destutt de Tracy ammette di non essere riuscito a connettere i dati sull'intelletto umano e sulla genesi delle idee con quelli forniti dalla fisiologia e dunque, in merito, rimanda direttamente al lavoro dell'amico Cabanis, il quale ha prodotto diversi avanzamenti.

En comprenant, comme on le doit, dans la connaissance de nos organes et de leurs fonctions, la connaissance du centre sensitif et de nos fonctions intellectuelles, la Physiologie nous apprend directement quels sont nos moyens de connaître, leur force et leur faiblesse, leur étendue et leur limite et leur mode d'action. Ainsi elle nous fait voir comment nous devons nous en servir, et elle est réellement la première des sciences et l'introduction à toutes les autres⁹⁷.

In modo ancora più significativo Destutt de Tracy dedica una nota nel suo *Éléments*

⁹⁶ S. Moravia, *Aspetti della "science de l'homme" nella filosofia degli "Idéologues"*. *Filosofia e fisiologia in Destutt de Tracy e Cabanis*, pp. 398-425.

⁹⁷ A.L.C. Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, p. 257

d'Idéologie alla centralità della fisiologia nell'*Idéologie*.

Ce que l'on appelle l'*Idéologie*, n'est, ne doit-être et ne peut être qu'une partie et une dépendance de la Physiologie ; qui ne devrait pas même avoir un nom particulier, et que dorénavant les physiologistes ne pourront pas se dispenser de traiter. Car lorsqu'ils négligent ce point, ils rendent toutes leurs autres explications incomplètes, comme le fait bien voir l'admirable ouvrage intitulé : *Rapports du physique et du moral*, dans lequel Cabanis a réellement posé les vraies bases de toutes nos connaissances philosophiques et médicales⁹⁸.

Secondo Destutt de Tracy, la sensibilità, centrale nella sua dottrina, è legata a un complesso di parti e organi. Da essa discende la fondamentale facoltà di volere, che dà forma all'autonomia dell'uomo emancipato e alla sua libertà; la sensibilità è data e si esercita per mezzo del sistema nervoso e di quel centro cerebrale che Tracy definisce "l'organo secreto" del pensiero. Nel definire il cervello in questo modo Destutt de Tracy lo decentra e fa luce sugli effetti che gli altri organi hanno sulla sensibilità e dunque sul pensiero. Con questa espressione, inoltre, Destutt de Tracy parafrasa un celebre passo di Cabanis e rivela il debito contratto con l'amico medico:

Pour se faire une idée juste des opérations dont résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à la produire, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion⁹⁹[...] Nous concluons, avec la même certitude, que le cerveau digère en quelque sort les impressions ; qu'il fait organiquement la sécrétion de la pensée¹⁰⁰.

Si deve, in effetti, a Cabanis l'impegno nel decentrare il ruolo del cervello e del pensiero per insistere sulla molteplicità degli organi e sui loro effetti su quel che egli definisce il morale dell'uomo. Il suo discorso muove dal riconoscimento dei progressi compiuti dalle scienze naturali. Queste ultime dovrebbero essere utilizzate per determinare e indagare anche il fenomeno materiale della vita e quelle *conditions*

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Crapart, Caille et Ravier, an X, p. 137.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 138.

nécessaires alla sua genesi. Per il fisiologo la fisica e la chimica possono contribuire a spiegare la composizione dei corpi organici : “pourquoi les principes élémentaires dont se forment les corps organisés ne seroient-ils pas un jour reconnus avec la même exactitude que ceux qui, par exemple, entrent dans la composition de l’air atmosphérique et de l’eau ?”. La materia è una realtà profondamente unitaria, anche se internamente complessa e differenziata; la sua *organisation* è certo coperta da “épaisses ténèbres”, ma questo non impedisce né deve impedire al sapere di indagare la struttura primaria di questa *organisation*¹⁰¹.

A partire da queste riflessioni Cabanis nei *Rapports* sostiene che l’uomo deve essere analizzato e studiato, come gli animali, sotto un profilo organico¹⁰². In modo preciso, nel *X mémoire*, egli ne esamina la fenomenologia all’interno di una filosofia della natura. Se l’uomo è un animale non è tuttavia vero anche il contrario: l’uomo possiede infatti un’organizzazione più complessa, questa determina l’emergere di nuove proprietà che gli animali non possiedono. Tale complessità è inoltre alla base di una più estesa sensibilità e di una diversa intelligenza. La centralità dell’uomo e della sua sensibilità, della sua struttura organico materiale, stabilisce delle significative differenze rispetto alla sensibilità del sensismo condillaciano. Nel discorso ideologico, in particolare di Cabanis, la sensibilità diviene il punto d’incontro e l’unità psico-fisica dell’uomo, la connessione tra *physique* e *moral*. Le unità psico-fisiche, che sono le sensazioni, non derivano da principi immateriali e astratti ma sono invece determinate dai nervi e dal sistema cerebrale. Coloro che, come Condillac o Helvétius, non hanno riconosciuto questo aspetto non sono giunti, nelle parole di Cabanis, a una vera scienza dell’uomo. Studiare quell’organizzazione materiale che coincide con l’uomo impone infatti di approfondire al livello organico la struttura psico-fisica che è la sensibilità. Per questo i rapporti del fisico e della morale dell’uomo, si presenteranno come “de simples recherches de physiologie”. Se già la nozione di sensibilità cabanisiana definisce una distanza rispetto a quella elaborata da Condillac, è nei *Rapports* che l’Ideologo inaugura una polemica con Condillac la cui concezione gli appare come un’idea invecchiata dell’uomo e delle sue facoltà. Secondo Condillac, attraverso la mediazione dei sensi, l’intelletto viene a contatto con i dati della realtà empirica, dando origine al processo

¹⁰¹S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues*, p. 87.

¹⁰² *Ivi*, p. 128.

conoscitivo dell'uomo. Moravia sostiene che per Condillac i sensi sono "causa occasionale, perché le sensazioni sono le modificazioni proprie dell'anima, e gli organi non possono esserne che l'occasione". Già Destutt de Tracy si era detto in disaccordo con questa lettura del sensismo: per lui il ruolo maggiore della sensibilità era dovuto al fatto che l'uomo non era solo in grado di giudicare e sapere, ma anche di volere, facoltà centrale nell'Ideologia e immediatamente connessa a quella di sentire e comprendere, nel senso di *entendre*. La fisiologia di Cabanis in questo senso fa apertamente i conti con un uomo nuovo.

Sebbene la dottrina di Cabanis riveli senza dubbio un grosso debito con quelle di Locke, Condillac e Helvétius, è lui stesso a stabilire una differenza fondamentale tra Locke e i due maestri francesi. A suo avviso, infatti, Locke aveva cercato di scoprire la vera fonte delle idee attraverso lo studio dell'uomo *physique*, aspetto trascurato da Condillac e Helvétius. Del resto, Locke era stato anche medico, mentre i francesi erano privi di quelle conoscenze fisiologiche indispensabili all'analisi dell'essere umano¹⁰³. In sintesi, ciò che Cabanis rimprovera, in particolare a Condillac, è la mancata comprensione dell'unità organico-materiale dell'uomo. Dietro a questa mancanza non casuale di Condillac vi è però una concezione dell'uomo basata sul dualismo anima-corpo piegata a favore della prima sul secondo. La scienza dell'uomo di Cabanis intende opporsi proprio a tale dualismo, presentandosi come una scienza della complessità psico-fisica dell'uomo che non può essere paragonato a una *machine* né a una *statue*. L'uomo, per Cabanis, è un essere fatto non solo di morale ma anche di fisico, non solo di sensazioni provenienti dall'esterno ma anche delle impressioni provenienti dall'interno, non solo di raziocinio ma anche di istinti organici. In chiusura del suo *X mémoire* Cabanis ribadisce l'originalità della sua proposta rispetto alle tesi di Condillac.

Rien sans doute ne ressemble moins à l'homme, tel qu'il est en effet, que ces statues, qu'on suppose douées, tout-à-coup, de la faculté d'éprouver distinctement les impressions attribuées à chaque sens en particulier [...] ¹⁰⁴.

I *Rapports* introducono dunque delle novità fondamentali per la fisiologia e quindi nella scienza della società che è l'Ideologia. Cabanis afferma che il corpo vivente non

¹⁰³ *Ivi*, p. 277.

¹⁰⁴ P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p. 522.

deve essere inteso cartesianamente come una macchina, come un apparato meccanico, ma come un organismo complesso; l'anima non esiste, sono il cervello e il sistema nervoso a produrre funzioni complesse. Ciò che ci interessa qui sottolineare sono i presupposti e gli elementi di origine di una nuova concezione dell'uomo che Cabanis afferma e che è fondamentale nella determinazione della scienza sociale post-rivoluzionaria. È infatti a partire da questa concezione che è possibile pensare quella scienza dell'ordine della società che si regge sull'eguaglianza, l'uomo come organismo complesso pone delle questioni nuove rispetto al passato e alla tradizione. Occorre ricordare tuttavia che i termini morale e fisico in riferimento all'uomo erano stati già impiegati prima di Cabanis, come testimonia l'opera di Pierre Roussel sul fisico e la morale della donna. Secondo Moravia si tratta di un'opera non particolarmente originale, da cui tuttavia Cabanis trae grande ispirazione¹⁰⁵. L'attenzione che Roussel dedica al fisico e al morale della donna suggerisce un nuovo modo di guardare alla scienza dell'uomo. Egli, inoltre, si sofferma sulla separazione tra medicina e filosofia che costituisce l'incipit dell'opera cabanisiana. Troppo a lungo i filosofi hanno “observé le moral” e i medici “développé le physique” in modo indipendente gli uni dagli altri. La scienza dell'uomo deve essere scienza dei rapporti tra il fisico e il morale; secondo Roussel sarebbe inutile e vano descrivere la donna solo sotto il profilo fisico o morale.

Se respingere l'origine esclusivamente esterna delle sensazioni serve a Cabanis a sviluppare la polemica con Condillac¹⁰⁶, egli è al tempo stesso impegnato in una critica anche a Cartesio: per l'Ideologo non basta infatti mettere fuori gioco l'anima per occuparsi del fisico e della morale dell'uomo, occorre anche liberarsi dal cogito cartesiano. All'uomo caratterizzato dal pensiero non deve infatti semplicemente sostituirsi quello caratterizzato dalla sensibilità: non bisogna infatti sostituire una nuova metafisica alla vecchia. È questa la ragione per la quale Cabanis non si sofferma sulla spiegazione delle ragioni della sensibilità, ciò lo condurrebbe ad appellarsi a risposte metafisiche e sceglie dunque di considerarla in quanto elemento empirico e fenomenico. Invece è fondamentale pensare organicisticamente e materialisticamente l'uomo: si serve per questo delle preziose intuizioni di fisiologi come Vicq d'Azyr, Fouquet, Bichat, Barthez che si sono soffermati sulla sensibilità inconscia e decentrata, sulla capacità degli

¹⁰⁵ S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues*, p. 174.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 241.

organi di svolgere attività anche se separati dal centro cerebrale. Le ricerche di questi medici avevano infatti decentrato e ridimensionato lo statuto del cervello al fine di evitare di farne un organo differenziato rispetto al resto del corpo, nonché la sede per quell'*âme* e lo spirito. Servivano a mostrare una sensibilità appartenente all'organizzazione corporea anche periferica e in grado di svolgere un'attività che implicasse il morale, morale essa stessa. Da queste premesse Cabanis sviluppa una concezione dell'organizzazione vivente come federazione di organismi minori relativamente autonomi e indipendenti¹⁰⁷. Obiettivo dei *Rapports* è quello di mettere in evidenza che i centri e le forze fisiche all'interno dell'organismo influenzano direttamente il morale dell'uomo ed elaborano esse stesse un'attività morale.

La fisiologia così definita diviene di conseguenza una parte costitutiva della legittimazione "ideologica" dell'uomo emancipato. Essa dimostra che, nonostante sia stato liberato dai vincoli delle autorità tradizionali e dei ruoli sociali ascritti, l'uomo contiene e produce al suo interno un principio d'ordine morale direttamente connesso alla sua costituzione fisica.

Per l'indagine dei rapporti tra il fisico e la morale, la pubertà costituisce un momento esemplare: da questo periodo l'istinto sessuale si sviluppa producendo una notevole influenza sul morale. Si tratta di un aspetto analizzato con particolare attenzione nelle fanciulle, nelle quali l'istinto sessuale viene descritto come un centro di sensibilità autonoma e difficilmente controllabile. Queste funzioni psico-affettive dei moti istintuali sono solo un esempio dell'attività morale del fisico. Si trovano delle indicazioni in tal senso anche nell'analisi del cervello. Mentre per Condillac esso è un organo fondamentale, ma sottoposto all'azione di un'anima o di uno spirito per l'elaborazione di idee, secondo Cabanis l'organo cerebrale non è agli ordini di alcun ente o principio spirituale. La sua funzione elaboratrice di fatti morali viene anzi presentata nella sua natura fisica. Attraverso un'analisi anatomica Cabanis spiega la ricchezza e la varietà dei filamenti nervosi esistenti nelle zone sessuali; gli organi genitali sono un esempio dell'influenza dei centri cerebrali da centri che vi sono lontani¹⁰⁸. Il rilievo delle funzioni sessuali porta Cabanis a ricondurvi la maggior parte delle differenze psicologico-morali tra l'uomo e la donna.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 220.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 261.

Secondo Cabanis, l'uomo risponde alle leggi della propria organizzazione, tutte le sue idee vengono dai sensi. L'unità tra fisico e morale implica che il morale è considerato come scienza naturale e geometrica sottomessa a regole e calcoli come altre scienze esatte. Nella costituzione dell'Ideologia a Cabanis spetta il compito di illuminare gli aspetti fisiologici di questa nuova scienza. Il suo lavoro gli ha permesso di formare su delle solide basi il programma da seguire per una nazione repubblicana, la quale ha come orizzonte la felicità fisica e morale dei suoi cittadini. Cabanis include nel suo progetto la medicina, la filosofia e la politica; concepisce l'uomo come un sistema in cui i due aspetti del fisico e della morale, che la tradizione oppone, sono riuniti da una terza realtà: la sensibilità. La salute è per Cabanis inseparabile dalla nozione di equilibrio e la sua idea di democrazia è fondata sulla nozione di equilibrio che è alla base del buon funzionamento degli organi. La sensibilità, del resto, non coincide con la passione e non indica la possibilità di diventare preda di passioni sfrenate. Essa garantisce che nell'uomo esista quel principio di equilibrio e di governo. L'uomo è questo animale governato in modo equilibrato, la fisiologia è in tal senso una vera e propria arte di governo delle passioni e dell'emancipazione rivoluzionaria. L'equilibrio è un termine medico che egli utilizza nei suoi studi fisiologici e che utilizzerà in quelli politici per definire la migliore forma politica. Allo squilibrio è, non casualmente, associata la patologia. Gli individui malati presentano specifiche forme o elementi di squilibrio: è il caso degli uomini dei paesi freddi: il clima li rende tanto insensibili al punto che essi possono facilmente cadere nell'apatia e la morte. Per Cabanis, ci sono sempre delle analogie tra la forma dello squilibrio di cui soffre il paziente e il suo ambiente circostante¹⁰⁹.

In tal senso, è significativo che la donna sia rappresentata come preda di crisi e di squilibri, essa non governa le proprie passioni al pari dell'uomo. La nuova concezione dell'uomo di cui Cabanis si fa rappresentante produce una descrizione specifica della donna, dei suoi organi. A differenza degli autori precedenti, la sua analisi non è tuttavia esclusivamente descrittiva e indirizzata a segnalare una differenza fisiologica tra i due sessi. L'obiettivo di definire i rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo conduce l'ideologo a indagare tali problemi anche per quanto riguarda la donna, in particolare nel suo *V mémoire*.

Essa, come anticipato, produce meno governo ed equilibrio dell'uomo ed è per questo

¹⁰⁹ M. Saad, *Cabanis, comprendre l'homme pour changer le monde*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

che è meno emancipata a questa altezza ma anche meno emancipabile.

Elsa Dorlin si è soffermata sul ruolo della scienza e della medicina del XVIII e del XIX secolo nella costruzione di precise gerarchie tra i sessi a partire dal dato biologico. La filosofa francese fa risalire questa tradizione di studi medici sulla donna al trattato di Ippocrate dedicato alle malattie delle donne¹¹⁰. Secondo Dorlin è da attribuire alla medicina più che ad altre discipline aver “principalement fourni la définition dominante et normative de la différence sexuelle”¹¹¹. Fondandosi sui concetti di umore e temperamento di Ippocrate, i medici definiscono naturalmente la donna determinata da umore freddo e umido; il suo temperamento flemmatico la associa alla malattia¹¹². Se Ippocrate inaugura una stagione di trattati sul tema, nell’ambiente illuminista si trovano altri numerosi esempi in tal senso.

Nell’Enciclopedia francese si trova una descrizione della donna che la fa coincidere con l’imperativo della riproduzione, e tuttavia non vi è alcuna attenzione alle implicazioni del fisico e della morale in senso cabanisiano. Nella voce *Femme* (morale) si legge una descrizione della fisiologia femminile differente dall’uomo che implica un carattere diverso per questa ragione e, tuttavia, non vi è implicazione dell’essere morale nel suo insieme. Vi sono, prima di Cabanis, però altri autori che si occupano della morale della donna, tra questi si trovano il già citato Roussel, ma anche Antoine Léonard Thomas e Diderot che tuttavia lo fanno in modo diverso dall’ideologo. Thomas, che frequenta il salone di d’Holbach, nel 1772 scrive un testo fondamentale dal titolo *Essai sur le caractère, les mœurs et l’esprit des femmes dans différents siècles*, nel quale si propone di descrivere il carattere delle donne. Lo scritto riprende una serie di argomenti classici: le passioni delle donne sono più violente rispetto a quelle degli uomini, esse sono meno interessate alla legislazione e alla politica; la loro bellezza risulta dalla debolezza naturale dei loro organi. Diderot in modo simile sostiene che il destino delle donne è sempre determinato dalla loro natura. Fino al dibattito articolato dagli *Idéologues* il problema è posto seguendo due assi: da una parte esaminare la natura femminile, la forza o la debolezza degli organi di ogni sesso, così come il loro carattere, dall’altra l’educazione da dare ai due sessi. Dagli anni ‘80 del Novecento sono state diverse le ricerche dedicate

¹¹⁰ E. Dorlin, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2009, p. 35.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ivi*, p. 24.

alla questione della donna e della differenza dei sessi nella medicina e nella filosofia del XVIII e del XIX secolo. Si tratta di studi, che secondo Mariana Saad, hanno posto scarsa attenzione alle differenze tra le dottrine e le correnti mediche, insistendo molto sulla generica questione della follia femminile.

Lo studio di Cabanis presenta, invece, delle significative novità rispetto a tali precedenti, proponendosi di approfondire l'idea di squilibrio morale e mettendo in luce le differenze che si stabiliscono tra sesso e cervello. Cabanis introduce un elemento inedito: egli rifiuta le tesi di Helvétius e Condorcet, per i quali la differenza di intelligenza e carattere tra i sessi deve essere attribuita alla diversa educazione¹¹³. In tal senso, la fisiologia di Cabanis si pone quale sostegno scientifico alla scienza ideologica che aveva definito delle precise gerarchie nella famiglia all'altezza dell'emancipazione rivoluzionaria. Del resto, nella scienza ideologica, la sensibilità, la facoltà di volere e l'emancipazione costituiscono gli argomenti di un medesimo discorso che non entra in conflitto con il nuovo ordine rivoluzionario, anzi lo sostiene.

Più che a Condorcet, Cabanis è dunque vicino a Roussel, il quale aveva notato che l'educazione poteva trasformare alcuni aspetti minimi, ma non eliminare la differenza tra i sessi. Moravia riconosce che “vari aspetti della ricerca rouscelliana documentano in maniera significativa la diffusione – nel diretto ambiente di Cabanis- di temi e istanze che ritroveremo nei *Rapports*”¹¹⁴. Roussel è autore di un *Système physique et moral de la femme* del 1775. I suoi argomenti e la sua analisi della morale e del fisico non sono paragonabili ai problemi posti da Cabanis, ma vi sono comunque dei punti di contatto tra i due. La donna, così come descritta da Roussel, ha le ossa più piccole e meno dure, il bacino più largo, la pelle più fragile e i tessuti più umidi. La loro sensibilità dà alle donne una maggiore debolezza. Roussel esalta la sua idea di anima diffusa nel corpo come aveva già fatto la scuola vitalista a cui si era formato; sviluppa in ultima istanza una descrizione degli organi femminili e non un'analisi del loro funzionamento né dei rapporti tra il fisico e il morale. Sebbene l'opera di Cabanis riesca dove Roussel non era arrivato, è l'Ideologo stesso a definire una comunità di interessi quando nella sua V memoria scrive:

De tous les écrivains qui ont parlé des femmes, Jean-Jacques Rousseau me paraît

¹¹³ N. Mosconi, *Aux sources du sexisme contemporain : Cabanis et la faiblesse des femmes*, in «Le Télémaque», 1, 39, 2011, pp. 115-130, p. 117.

¹¹⁴ S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues*, p. 174.

avoir le mieux démêlé leurs penchants naturels et connu leur véritable destination. Le livre tout entier de *Sophie*, dans *Émile*, est un chef-d'œuvre de philosophie et de raison [...]. Immédiatement après Jean-Jacques, je nommerai l'auteur du *Système physique et moral de la femme*, P. Roussel, membre de l'Institut National¹¹⁵.

Mariana Saad ha insistito sul fatto che, mentre Cabanis si richiama a Rousseau e Roussel, sorprende che non si riferisca né a Ippocrate né a Bacone. Cabanis fa di Roussel un suo contemporaneo, un frequentatore dell'Istituto Nazionale suggerendo l'idea di una loro contemporaneità; tuttavia il testo di Roussel è del 1775, viene dunque pubblicato venti anni prima che l'Istituto sia creato. Per quanto riguarda le affinità con Rousseau, Cabanis recupera molte delle idee espresse in *Sophie* ma anche ne *La Nuova Eloisa*. Come Rousseau, Cabanis osserva i caratteri morali della donna e afferma che essa ha come obiettivo principale quello di piacere agli uomini, ma soprattutto che essa dovrà ricevere un'educazione specifica per il proprio sesso¹¹⁶. La prossimità con Rousseau¹¹⁷ si trova anche nel fatto che, dopo aver indicato che tutto ciò che gli uomini e donne hanno in comune è la specie e che tutto ciò che hanno di diverso è il sesso, Rousseau prosegue notando che “queste corrispondenze e diversità non possono non influire sul morale”¹¹⁸. Si tratta tuttavia ancora di vaghi riferimenti alla morale rispetto a quanto farà Cabanis.

L'Ideologo si sofferma sulla questione dell'influenza dei sessi nella sua quinta memoria dal titolo *De l'influence des sexes sur le caractère des idées et des affections morales*. Qui egli dichiara che il più grande atto della natura è la riproduzione degli individui. I due sessi sono differenti in tutte le componenti della loro organizzazione. La debolezza muscolare conduce le donne a delle abitudini sedentarie, gli uomini hanno invece bisogno di movimento ed esercizio. Queste differenti disposizioni dipendono dall'influenza degli organi della generazione che sono più sensibili ed irritabili e, a causa

¹¹⁵ P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme, V mémoire*, p. 245.

¹¹⁶ M. Saad, *Cabanis, comprendre l'homme pour changer le monde*, p. 164.

¹¹⁷ Su Rousseau e le donne cfr. L. Rustighi, *Il governo della madre. Percorsi e alternative del potere in Rousseau*, Milano, FrancoAngeli, 2017; C. Xodo Cegolon, *Rousseau e le donne*, Brescia, Editrice la Scuola 2014. Sul tema della famiglia cfr. E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Venezia, Marsilio, 1990. Più in generale sulla posizione dell'individuo all'interno della comunità si veda A. Marchili, *Genealogia della comunità. Amor di sé e legame sociale in Rousseau*; G. Silvestrini, *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Torino, Claudiana, 2010.

¹¹⁸ J.-J. Rousseau, *Emilio* (1762), Bari, Laterza, 2003, libro V, p. 212.

della loro natura, influiscono anche sul cervello. Dal ruolo differente dell'uomo e della donna nella riproduzione si può dedurre, secondo Cabanis, l'esistenza di diverse abitudini morali. Geneviève Fraisse ha insistito sul fatto che la quinta memoria cabanisiana si struttura a partire da un continuo confronto della donna con l'uomo che definisce la norma a partire dalla quale la donna deve essere valutata. In questo scritto Cabanis sottolinea un legame tra la debolezza fisica e quella dell'intelletto della donna e riprende il tema del nesso tra gli organi della riproduzione e la volontà dell'individuo e la sua attività cerebrale.

Nous ne sommes point encore, et peut-être ne serons-nous jamais en état de déterminer par quelle action particulière les organes de la génération influent sur les autres organes : comment ils dirigent, en quelque sorte, leurs opérations, et modifient le caractère et l'ordre des phénomènes qui s'y rapportent. Mais cette influence est évidente, elle est incontestable. Les formes et les habitudes des hommes mutilés se rapprochent de celles de la femme¹¹⁹.

Cabanis prosegue il suo discorso sviluppando le differenze organiche e l'apparizione di istinti diversi tra uomo e donna. A suo avviso, per ogni essere umano lo stato e la consistenza delle differenti parti del corpo influenza il cervello. La donna, possedendo un sistema ghiandolare più sviluppato dell'uomo, potrebbe avere una certa superiorità intellettuale; l'osservazione ha però provato che in essa questo sistema è eccessivamente sviluppato e che l'estrema sensibilità delle fibre che costituiscono l'insieme del suo corpo non le danno accesso ad alcuna superiorità. Per Cabanis, tutte le parti del corpo della donna sono più molli e deboli, "l'écartement des os du bassin est plus considérable que chez l'homme ; les cuisses sont moins arquées, (...) ses muscles moins vigoureux". Per quanto riguarda la generazione delle idee, Cabanis articola un paragone tra il cervello e lo stomaco. Nella donna, gli organi specifici della generazione, più sensibili, e l'anatomia mostrano che gli organi della generazione hanno un'intima relazione con il sistema nervoso nel suo insieme, e la sessualità è un'energia che provoca una trasformazione fondamentale degli umori e del pensiero. La donna viene a più riprese paragonata a un eterno infante, un essere che non raggiunge la maturità e che rimane a uno stadio di

¹¹⁹ P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme, V mémoire*, p. 222.

minorità durante tutta la sua vita. Su questo punto Cabanis sembra riprendere un passaggio noto di Roussel, il quale aveva scritto:

La femme, en avançant vers la puberté, semble s'éloigner moins que l'homme de sa constitution primitive. Délicate et tendre, la femme conserve toujours quelque chose du tempérament propre aux enfants ; la texture de ses organes ne perd pas toute sa mollesse originelle¹²⁰.

Cabanis in modo simile afferma che la loro debolezza le rende simili agli infanti. Accanto al paragone con l'infanzia risulta significativo il richiamo al nesso tra la donna e la malattia mentale¹²¹. Al momento della pubertà, descritto come momento di crisi perché gli equilibri precedenti dell'organismo sono rotti da un accrescimento della sensibilità sessuale, le donne presentano una affezione singolare. Gli uomini hanno i medesimi turbamenti, ma essi si osservano con maggiore e frequente intensità nelle donne. Nei *Rapports* Cabanis afferma che le donne conoscono numerosi periodi di esaltazione sessuale rispetto alla norma che le avvicinano a uno stato di demenza. I passaggi consacrati alle mestruazioni fanno emergere la prossimità nelle descrizioni dominate da un vocabolario di eccesso. Il termine crisi è interessante perché l'insieme delle riflessioni di Cabanis sulla donna dimostrano che l'equilibrio delle donne è in maggiore pericolo rispetto a quello degli uomini. Nella donna, infatti, il governo è sempre minacciato dalla crisi o, alternativamente, esse stesse sono individuate in quanto portatrici di crisi e disordine nel governo dell'uomo¹²². Cabanis evidenzia che non sono solo gli organi della generazione che si distinguono nei sessi, ma anche le differenti strutture anatomico-fisiologiche. Tra queste, per esempio, le fibre della donna sono più molli, i suoi muscoli meno vigorosi. E con la pubertà queste differenze si affermano in modo definitivo e netto. Dopo aver definito lo stato fisico bisogna passare a quello morale. A questo proposito Cabanis si richiama a Rousseau, affermando che l'uomo deve attaccare la donna e questa deve difendersi. Cabanis studia il cervello e propone una visione psicofisiologica unitaria, inaugura una dimostrazione biologica dell'incapacità mentale

¹²⁰ P. Roussel, *Système physique et moral de la femme* (1775), Paris, Crapart, 1803, p. 4.

¹²¹ M. Saad, *Cabanis, comprendre l'homme pour changer le monde*, p. 159.

¹²² Sul punto è essenziale il riferimento a C. Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1989.

delle donne. La regione genitale è uno dei centri nervosi sensitivi capaci di influenzare il sistema cerebrale: gli istinti non appartengono a un piano inferiore a quello delle funzioni intellettuali, ma interagiscono nell'elaborazione di una dimensione morale. La differenza psicologico morale fra uomo e donna sta, secondo Cabanis, nel diverso rilievo assunto nella loro vita dalle funzioni sessuali. Il cervello femminile gli appare asservito a scopi riproduttivi: una forma di determinismo biologico conferma scientificamente l'idea roussoviana della maggiore prossimità della donna alla natura. Cabanis non si limita tuttavia allo studio fisiologico e si scaglia contro le donne che pretendono di uscire dal ruolo che è conferito loro dalla natura:

Que si non contentes de plaire, dit-il, parles grâces d'un esprit naturel, par des talents agréables, par cet art de la société qu'elles possèdent sans doute à un bien plus haut degré que les hommes, elles veulent encore étonner par des tours de force et joindre le triomphe de la science à des victoires plus douces et plus sûres, presque tout leur charme s'évanouit... Perdant les agréments sans lesquels l'empire de la beauté lui-même est peu certain ou peu durable, elles n'acquièrent de la science que la pédanterie et les ridicules. En général les femmes savantes ne savent rien à fond, elles brouillent et confondent tous les objets, toutes les idées... Dans la jeunesse, dans l'âge mûr, dans la vieillesse, quelle sera la place de ces êtres incertains, qui ne sont, à proprement parler, d'aucun sexe ?¹²³

Il compimento scientifico di una naturalizzazione della differenza femminile comporta che solo l'uomo sia certificato in grado di ragionare prevalentemente in modo indipendente. La dottrina fisiologica rivela, in misura ancora maggiore rispetto agli scritti politici degli *Idéologues*, che la Rivoluzione non ha dichiarato l'emancipazione della donna. Se l'Ideologia si presenta come quella scienza dell'ordine della società, essa rivela in modo puntuale che l'emancipazione può esistere solo laddove sia governata: è emancipato solo chi può governarsi. La medicina permette a Cabanis di dire che la donna non può essere emancipata proprio perché essa non è in grado di governarsi ed è, anzi, produttrice di crisi e disordine. Del resto, Cabanis sostiene senza ambiguità che può esservi emancipazione solo all'interno della sua "démocratie purgée" e per questa via ammette che coloro che vivono nell'ignoranza, nell'ozio, che si rifiutano di lavorare non

¹²³ P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme, V mémoire*, p. 243.

possono in ultima istanza avere accesso all'emancipazione. La donna fa evidentemente parte di questi soggetti che non trovano emancipazione possibile in questa forma politica; del resto, essa non è, secondo Cabanis, nemmeno educabile né dunque emancipabile per questa via. Se la medicina e la fisiologia già nel corso del Settecento erano servite come appiglio ideologico per definire precise gerarchie tra i sessi, la ricerca sul fisico e sulla morale condotta da Cabanis non produce alcuna inversione rispetto a questa tendenza. Al contrario, il suo studio dell'uomo in quanto unità psico-fisica permette di far derivare in modo immediato alcuni tratti del carattere della donna dalla qualità dei suoi tessuti, dal funzionamento dei suoi organi. Sebbene il decentramento del pensiero nella scienza cabanisiana giunga a considerare l'uomo anche nei suoi aspetti irrazionali, inconsci, nervosi, essa in ultima istanza rafforza l'ordine ideologico che emerge dalla scienza delle idee e che prevede un'eguaglianza che si regge sulla donna come rovescio dell'individuo rivoluzionario emancipato. Si tratta di questioni che si trovano espresse anche nei dibattiti sul potere paterno durante il decennio rivoluzionario e che le donne si trovano costantemente a sfidare nei loro discorsi.

Capitolo III

Il paradosso dell'emancipazione

1. L'emancipazione rivoluzionaria: dalla *femelle de l'homme* alla *femme émancipée*

Il concetto di emancipazione occupa un posto particolare nel quadro dell'Ideologia come scienza del sociale che ruota attorno alla figura dell'individuo. Gli *Idéologues*, come osservato, possono parlare di scienza universale solo perché la Rivoluzione ha affermato l'eguaglianza e l'emancipazione di tutti gli individui. Si tratta di una scienza che instaura e determina delle precise gerarchie che trovano in questa concezione dell'emancipazione un presupposto necessario. La figura dell'individuo, e la sua emancipazione rivoluzionaria, costituisce nei primi anni della Rivoluzione l'innescò per soggetti e movimenti dapprima bloccati in ordini e gerarchie fisse. La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino affermando nel primo articolo che "gli uomini nascono e rimangono uguali nei diritti", segna la fine della società di Ancien Régime e apre uno spazio in cui la questione dell'emancipazione diventa politica. Con la Rivoluzione alcuni soggetti vedono aprirsi la possibilità di rivendicare per sé lo status di individui che inizia a delinearsi. Prima della Rivoluzione l'esclusione delle donne dalla vita politica non era eclatante o scandalosa, ma silenziosamente presupposta, e molte altre categorie della popolazione erano considerate inadatte per natura alla cittadinanza¹; a partire da questo momento, questi soggetti rivendicano l'ingresso nel movimento generale di apertura della cittadinanza moderna².

È ciò che si determina nel caso delle donne e che può essere osservato anche a partire da un'analisi del significato del termine "femme" durante il decennio rivoluzionario. In diverse enciclopedie settecentesche la donna è definita come femmina dell'uomo, *femelle de l'homme*: si tratta di una tendenza seguita dall'*Encyclopédie methodique* che esplora

¹ M. L. Shanley, C. Pateman, *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 4.

² M. Ricciardi, *Rivoluzione*, Bologna, il Mulino, 2011, p. 83.

una serie di significati a partire dal rapporto della donna con l'uomo: *femme mariée, femme naturelle, maitresse, concubine, femme entretenue, courtisane, prostitué*³. Nel linguaggio giuridico il concetto definisce coloro che sono sotto tutela legale dell'autorità maschile. Sotto l'antico regime la donna è dunque considerata incapace di agire di fronte a un tribunale e le è impedito l'accesso alle cariche pubbliche e a specifiche professioni. Centrale, anche tra coloro che si battono per i diritti delle donne, è il tema della "mollesse" femminile, la convinzione che vi sia nella donna una specifica debolezza fisica e muscolare che ha delle ripercussioni sul suo carattere⁴. Nella voce *femme* dell'Enciclopedia illuminista, redatta da Chevalier de Jaucourt, si ritrovano questi aspetti e viene definita la donna come moglie e madre, sottoposta all'autorità maschile⁵.

L'emancipazione rivoluzionaria produce degli effetti sul significato di *femme* a partire da un nuovo protagonismo delle donne⁶. Essa dà infatti avvio a un vero e proprio movimento e a un conflitto sociale tra l'uomo e la donna che produce un inevitabile allargamento del concetto di *femme* che rompe con il discorso tradizionale e maschile sulle donne. Negli scritti delle donne che appaiono durante i primi anni della Rivoluzione si registra questo allargamento. Un caso esemplare si trova nelle *Motions adressées à l'assemblée nationale en faveur du sexe (1789)*, dove il concetto di donna è ancora definito a partire dal rapporto con l'uomo: esso coincide inizialmente con "compagna dell'uomo" per essere poi, nel corso del testo, progressivamente ampliato fino a diventare il nome di chi contesta l'autorità maschile. Il punto di partenza è dunque questa sovrapposizione tra la donna e la compagna dell'uomo, assumendo quest'ultimo come il solo e necessario riferimento: "le premier, le plus sacré des devoirs de l'homme, c'est de faire le bonheur d'une compagne que la nature lui a destinée pour compléter le sien"⁷. E tuttavia, tale significato è immediatamente qualcosa di più e conosce uno specifico

³ Voce *Femme* in *Encyclopédie méthodique. Jurisprudence, dédiée et présentée à Monseigneur Hue de Miromesnil, garde des sceaux de France*, Tome premier [-dixième], 1782-1791, pp. 482-488. A. Höfer, *Femme*, in R. Reichardt, E. Schmitt (a cura di), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, München, Oldenbourg, 1996.

⁴A. Höfer, *Femme*, p. 17.

⁵ Voce *Femme* in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (1751-1772)*; sul punto cfr. N. Arnold, A. Geoffroy, *Les femmes de l'Encyclopédie font-elles partie du genre humain?*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 31-32, 2002, pp. 71-90.

⁶ J. Michelet, *Le donne della rivoluzione*, Milano, Bompiani, 1989, cap. IV; P. Viola, *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 83-87.

⁷ *Motions adressées à l'assemblée nationale en faveur du sexe*, Paris, 1789, p. 1.

allargamento:

La Providence, en créant la femme, n'a donné à l'homme qu'une compagne pour coopérer avec lui, adoucir ses peines, et lui préparer des plaisirs ; cette idée de compagne et de coopérateur commun, renferme celle d'une égalité parfaite, et me paraîtrait tout à fait exclusive de l'idée d'autorité⁸.

Non si tratta per gli uomini di rinunciare alla propria presunta superiorità, la quale è accordata loro dalla legge e non dalla natura, ma di agire a partire dalla propria generosità.

Depuis le sceptre jusqu'à la houlette, pourquoi les femmes nées pour répandre des fleurs sur la vie privée de l'homme, ne reçoivent-elles de lui en récompense, que des fers, des tourments, et des injustices ? La plus grande qu'il puisse commettre à leur égard, c'est de se plaindre d'elles ; s'il *veut* quelquefois impérieusement les soumettre, ou les faire *vouloir*, par cet ascendant incontestable, les femmes seront donc toujours ce qu'il voudra qu'elles soient ; alors n'est-il pas prouvé que ses vertus sont à elles, et que ses torts, le plus souvent, sont les siens⁹.

La sovrapposizione salta: la donna non può più essere solo la compagna dell'uomo, e nemmeno ciò che egli vuole che la donna sia; una tale affermazione implica che siano le donne stesse a determinare il senso da dare al proprio nome. Si tratta di una necessità che è del resto confermata dalle iniziative e dalle battaglie che durante questi anni le donne conducono. Esse sono presenti nelle piazze pubbliche, nei clubs, nelle tribune. Dalla convocazione degli Stati Generali, nel maggio 1789, la rappresentanza delle donne è posta dall'applicazione del regolamento reale del 29 gennaio 1789: con esso le donne possono essere rappresentate all'interno del clero e della nobiltà¹⁰. Tale esclusività degli ordini privilegiati dell'Ancien Régime sarà messa in questione dai *cahiers de doléances* nei quali le donne avanzano le loro rivendicazioni¹¹. Il 5 e il 6 ottobre del 1789 sono le donne a marciare a Versailles per il pane e a chiedere espressamente di “uscire dall'ignoranza” per essere in grado di educare i loro figli, di potere esercitare un mestiere e uscire da uno

⁸ *Ivi*, p. 3.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ M. Riot Sarcey, *Histoire du féminisme*, Paris, La Découverte, 2008, p. 8.

¹¹ Si veda P.-M. Duhet, *1789: cahiers de doléances des femmes: et autres textes*, Paris, Des femmes, 1989.

stato di dipendenza. Sono le donne a firmare la petizione del 17 luglio 1791 per richiedere la fine del re¹². Tra il 1789 al 1793, come censito da Dominique Godineau¹³, sono più di trenta i clubs femminili che si organizzano. Tra questi vale la pena ricordare il *Club des citoyennes républicaines révolutionnaires*, club di sole donne attivo a Parigi tra la primavera e l'autunno del 1793¹⁴. Sul piano legislativo, già la Costituzione del 3 settembre 1791 apre una breccia verso l'equiparazione delle donne: l'articolo 7 del titolo I afferma che la legge considera il matrimonio come un contratto civile, implicando dunque l'eguaglianza dei contraenti. Il decreto dell'8 aprile 1791 abolisce ogni diseguaglianza tra ereditieri. Tra il 20 e il 25 settembre 1792, in concomitanza con la proclamazione della Repubblica, viene messo in atto, secondo l'espressione di Élisabeth Guibert -Sledziowski il "dispositivo emancipatore" del divorzio¹⁵. Su proposta di Aubert-Dubayet, segretario dell'Assemblea Nazionale, il divorzio è reso possibile dopo che la simmetria tra sposi è stata ottenuta nello stato civile. Il divorzio per consenso reciproco assegna così alle donne un'eguaglianza civile di fatto: per domanda da parte di uno dei due coniugi o per incompatibilità, il matrimonio può essere interrotto.

Numerose sono le petizioni delle donne sul diritto di famiglia, che variano grandemente sia per lo stile sia per la forma dell'argomentazione¹⁶. Se per gli uomini il divorzio ha il vantaggio di liberarli da matrimoni problematici e senza amore, per le donne esso rappresenta una possibilità di emanciparsi dalla tirannia del matrimonio stesso. Le loro petizioni fanno eco alle franche critiche del dispotismo maritale espresse all'inizio della Rivoluzione dalle donne. Dunque, tanto gli uomini quanto le donne chiedono il divorzio come una forma di libertà, ma sono piuttosto queste ultime che vi associano una

¹² M. Cerati, *Le Club des citoyennes républicaines révolutionnaires*, Paris, Éditions sociales, 1966.

¹³ D. Godineau, *Citoyennes tricoteuses : les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Aix-en Provence, Allinea, 1988. Più in generale sull'associazionismo rivoluzionario cfr. A. Guerra, *Lo spazio politico della parola. L'associazionismo nella Francia della Rivoluzione*, «Giornale di Storia», 33, 2020, pp. 1-29.

¹⁴ Sul club e il primo femminismo durante la Rivoluzione francese cfr., J. Abray, *Il femminismo durante la Rivoluzione francese*, in A. Rossi Doria (a cura di), *Il primo femminismo (1791-1834)*, Milano, Edizioni Unicopli, 1993, pp. 67-92.

¹⁵ E. Guibert-Sledziowski, *La femme, objet de la Révolution*, in «Annales historiques de la Révolution française», 267, 1987, pp. 1-16; sul punto cfr. É. Guibert-Sledziowski, *Naissance de la femme civile. La Révolution, la femme, le droit*, in «La Pensée», 238, 1984, pp. 34-48.

¹⁶ S. Desan, *Pétitions de femmes en faveur d'une réforme révolutionnaire de la famille*, in «Annales historiques de la Révolution française», 344, 2006, pp. 27-46.

critica del “dispotismo coniugale”¹⁷. Le iniziative politiche e le lotte delle donne producono quella trasformazione del concetto di donna che sarà apertamente riconosciuta dai contemporanei. *Femme* diventa, dunque, il nome di un soggetto che rivendica l’emancipazione rivoluzionaria e che pretende di essere parte di quell’individuo astratto titolare dei diritti nato dalla Rivoluzione. Il 22 febbraio 1793, una deputazione di cittadine della sezione delle quattro nazioni, oggi quartiere dell’Istituto, domanda la disposizione della sala dei giacobini. Fabre d’Eglantine, come riportato dal *Moniteur* del 30 ottobre, nella seduta dell’8 Brumaio dichiara che queste donne non erano spose e figlie, bensì “*femmes émancipées*”. Non solo donna non è più sinonimo di compagna dell’uomo, ma merita l’aggettivo emancipata, che restituisce il senso del processo di affrancamento dai vincoli, giuridici consuetudinari e naturali che la Rivoluzione inaugura. Il termine rivela il senso dello smottamento sociale e politico prodotto dalla Rivoluzione e della rottura che esso provoca nel quadro della gerarchia sessuale.

Le donne iniziano a essere riconosciute come un inedito soggetto politico, cioè in grado di determinare autonomamente le proprie azioni in pubblico. Il 13 maggio 1793, in riferimento alle donne del *Club des citoyennes républicaines révolutionnaires*, *Le Moniteur* scrive:

Plusieurs citoyennes se sont présentées au secrétariat de la municipalité, et pour se conformer à la loi sur la police municipale, ont déclaré être dans l’intention de s’assembler et de former une société où les femmes, seules, pourront être admises. Cette société a pour but de délibérer sur les moyens de déjouer les projets des ennemis de la République. Elle portera le nom de Société républicaine révolutionnaire et se réunira à la Bibliothèque des jacobins rue St-Honoré¹⁸.

Pauline Léon, fondatrice del *Club*¹⁹, in uno scritto del 6 marzo 1792 esprime bene l’urgenza delle donne di essere riconosciute come individui emancipati e aggiunge nuovi attributi alla figura della *femme émancipée* descritta da Fabre d’Eglantine. In questo testo

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Le Moniteur*, 13 mai 1793, XVI, p. 362.

¹⁹ Il club contribuisce alla caduta dei girondini e si distanzia poi dai giacobini per unirsi agli *enragés*. Erano sanculotte e il loro programma insisteva su rivendicazioni economiche ma si battevano anche direttamente per l’emancipazione delle donne. Fondamentale sui sanculotti il lavoro di M. Sonenscher, *Sans-culottes: an eighteenth-century emblem in the French Revolution*, Oxford, Princeton University Press, Princeton, 2008.

Léon rivendica la necessità per le donne di avere delle armi attraverso cui esercitare la propria difesa. La debolezza generalmente attribuita alle donne non dovrebbe, a suo avviso, essere considerata un ostacolo in quanto le donne hanno mostrato di avere coraggio ed essere intrepide.

Législateurs, des femmes patriotes se présentent devant vous pour réclamer le droit qu'a tout individu de pourvoir à la défense de sa vie et de sa liberté. Tout semble nous annoncer un choc violent et prochain. Nos pères, nos époux et nos frères seront peut-être victimes de la fureur de nos ennemis ; pourrait-on nous interdire la douceur de les venger ou de périr à leurs côtés ? Nous sommes citoyennes, et le sort de la patrie ne saurait nous être indiffèrent²⁰.

Léon specifica però che ciò non significa che la donna si sottrarrà alle cure della casa e della famiglia.

Non, nous voulons seulement être à même de nous défendre. Vous ne pouvez nous refuser, et la société ne peut nous ôter ce droit que la nature nous donne, à moins que l'on prétende que la Déclaration des droits n'a pas application pour les femmes, et qu'elles doivent se laisser égorger comme des agneaux sans avoir le droit de se défendre, car croit-on que les tyrans nous épargneraient ? Non, non, ils se souviendraient des 5 et 6 octobre 1789²¹.

Le donne non dovrebbero essere private del diritto di partecipare alla propria difesa, per questo è necessario armarsi e avere la possibilità di riunirsi. La donna emancipata nella Rivoluzione, prima ancora di esserlo sul piano giuridico, avanza la pretesa di prendere posto nello spazio pubblico, di concorrere alla propria difesa e Léon lo fa, come altre nello stesso momento, appellandosi ai diritti naturali. Si tratta di una strategia che l'accomuna alla più celebre Olympe de Gouges, ma anche alla figura meno nota di Etta Palm d'Aelders che, nell'aprile 1792, presenta una petizione all'Assemblea per ottenere l'istruzione delle ragazze, per garantire alle donne l'autonomia legale a 21 anni, per

²⁰ P. Léon, *Adresse individuelle à l'Assemblée nationale, par des citoyennes de la capitale, imprimé par ordre de l'Assemblée nationale*, 6 mars 1792.

²¹ *Ibidem*.

assicurare loro l'eguaglianza dei diritti e per il divorzio²². Tra le sue proposte all'Assemblea costituente si trova quella di dotare l'esercito di un corpo di amazzoni per abbattere i pregiudizi che ricadono sul sesso femminile, per promuovere una "rivoluzione dei costumi" al fine di abbattere la tirannia sessuale. Con questo obiettivo rivolge al popolo il suo *Appel aux Françaises sur la régénération des mœurs et nécessité de l'influence des femmes dans un gouvernement libre*²³. L'appello ai diritti naturali per rivendicare la propria eguaglianza è una strategia alla quale ricorre anche Mademoiselle Jodin²⁴. Così come fa de Gouges, sostenendo che ogni cittadino ha il diritto di dare il proprio contributo nella nazione, facendo entrare le donne a pieno titolo nel concetto di cittadinanza, Jodin muove dalla medesima constatazione nel suo *Vues législatives pour les femmes; adressées à l'Assemblée nationale* del 1790.

L'intento è chiaro fin dalla dedica del testo che recita "À mon sexe. Et nous aussi nous sommes citoyennes". Le donne, per Jodin, sono parte della cittadinanza²⁵ e, per questo, si rivolge all'Assemblea costituente per proporre un piano legislativo in grado di tenere conto dei loro diritti, assicurati peraltro dalla natura. Nell'introdurre "anche" le donne nello spazio pubblico della cittadinanza, Jodin non può fare a meno di far luce sulla differenza sessuale dedicando il suo scritto al "suo sesso". Si tratta di una differenza che non è solo nominata, ma che viene approfondita dall'autrice nel corso del suo scritto, che presenta una particolare idea dell'emancipazione rivoluzionaria che deve fare i conti, nominare e approfondire la propria differenza sessuale.

J'ai pensé que mon sexe qui compose l'intéressante moitié de ce bel Empire, pouvait

²² A. J. Abray, *Il femminismo durante la Rivoluzione francese*, p. 71.

²³ E. Palm d'Aelders, *Appel aux Françaises sur la régénération des mœurs et nécessité de l'influence des femmes dans un gouvernement libre*, Paris, Imprimerie du Cercle Social, 1791.

²⁴ Mademoiselle Jodin nasce nel giugno del 1741 a Parigi, figlia di un orologiaio di Ginevra. Alla morte del padre è legato uno degli eventi decisivi: nel novembre del 1761 Jodin e la madre vengono internate alla Sâlpêtrière per prostituzione in seguito all'accusa di libertinaggio condotta dal fratello del padre, probabilmente per ragioni economiche. Sulla vita e il pensiero di Jodin si veda F. Gordon, P. N. Furbank, *Marie-Madeleine Jodin 1741-1799: Actress, Philosophe and Feminist*, Aldershot, Ashgate, 2001; F. Gordon, *Filles publiques or Public Women: the Actress as Citizen. Marie-Madeleine Jodin (1741-90) and Mary Robinson*, in B. Taylor, S. Knott (a cura di), *Women, Gender and Enlightenment*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2005, pp. 610-629.

²⁵ Sulla questione cfr. W. H. Sewell, *Le Citoyen, La Citoyenne: Activity, Passivity and the French Revolutionary Concept of Citizenship*, in C. Lucas (a cura di), *The French Revolution and the creation of modern political culture*, v. 2, *Political Culture of the French Revolution*, Oxford, Pergamon Press, 1988, pp. 105-125.

aussi réclamer l'honneur & même le droit de concourir à la prospérité publique ; & qu'en rompant le silence auquel la politique semble nous avoir condamnées, nous pouvons dire utilement : *et nous aussi nous sommes Citoyennes*²⁶.

Per Jodin le donne sono condannate dalle leggi a restare passive nei diritti e nei doveri, per questo propone un piano legislativo al quale possano partecipare le donne come concittadine. Nel momento in cui afferma che anche le donne sono cittadine pone inoltre l'accento sulla loro condizione particolare, che imporrebbe la formulazione di un codice a sé, che dia appunto conto della differenza sessuale.

S'il est vrai que notre condition nous environne de devoirs particuliers à notre sexe, outre ceux attachés au titre de Citoyennes, il nous faut un Code législatif indépendant de celui que nous partageons avec la masse entière de Citoyens²⁷.

Per Jodin, le donne non sono dunque “solamente” cittadine: essere donna nella società significa avere dei doveri e dei compiti particolari che devono trovare posto nello spazio pubblico, riconosciuti da un codice affinché non siano cancellati e confinati nell'ambito privato. Il compito delle donne diventa in questo modo sociale proprio nella misura in cui esso è loro assegnato.

L'amour de la patrie, de la liberté & de la gloire, anime autant notre sexe que le vôtre, Messieurs ; nous ne sommes point sur la terre une autre espèce que vous : l'esprit n'a point de sexe, non plus que les vertus; mais les vices de l'esprit & du cœur appartiennent presque exclusivement au vôtre²⁸.

Jodin si scaglia perciò contro ogni forma di tutela e per questa via fa propria una concezione tutta illuminista dell'emancipazione²⁹, legando la questione della morale delle donne alla cittadinanza e sostenendo che quest'ultima dovrà essere a sua volta concessa alle cittadine che seguono una condotta moralmente retta. Obiettivo polemico del suo testo è per questo la prostituzione, che a suo avviso produce una vera e propria decadenza

²⁶ Mademoiselle Jodin, *Vues législatives pour les femmes ; adressées à l'Assemblée nationale*, 1790, p. III.

²⁷ *Ivi*, pp. 5-6.

²⁸ *Ivi*, p. 19.

²⁹ Sui rapporti con l'Illuminismo e la corrispondenza con Diderot si rimanda a F. Gordon, P. N. Furbank, *Marie-Madeleine Jodin 1741-1799: Actress, Philosophe and Feminist*.

dei costumi. Lo conferma il suo riferimento alla decadenza romana innescata dalla corruzione dei *mores*. Per lei la prostituzione è il prodotto di un legame antico tra la polizia, l'autorità e gli uomini che sostengono un tale commercio; l'"obbrobrio" – come dice – della prostituzione fa sì che la polizia consacri una parte "del nostro sesso" all'incontinenza degli uomini, oltraggiando le leggi e distruggendo il rispetto legato ai "titoli sacri" di cittadine spose e madri. La prostituzione è dunque un male soprattutto per le donne, perché le aliena dalla cittadinanza. E tuttavia Jodin riconosce che questi disordini non devono essere attribuiti alle donne come colpe.

Ces désordres dérivent moins de l'imperfection de notre nature, que de la négligence de Loix qui ont laissé s'introduire dans nos mœurs une licence, de laquelle a résulté le scandale d'une prostitution publique³⁰.

Infatti, le donne non devono essere considerate la vergogna del proprio sesso, ve ne sono molte che ne sono l'onore³¹. Jodin traccia così una distinzione tra donne degne e indegne della cittadinanza, morali e amorali; tuttavia, proseguendo nella lettura del suo scritto diviene subito chiaro che la sua preoccupazione non è tanto quella di creare divisioni tra le donne e decretare l'accesso alla cittadinanza solo per alcune, bensì rilevare e mostrare le differenze sociali che le donne stesse si trovano a vivere. Esse non si trovano tutte nelle medesime condizioni materiali, la povertà determina le loro scelte e la loro esistenza e quindi le loro specifiche possibilità di accesso alla cittadinanza: Jodin è preoccupata precisamente di queste condizioni che determinano per le donne posizioni sociali differenti e che impongono alle più povere la prostituzione come unica possibilità di sopravvivenza. Si tratta di una questione sulla quale tornerà del resto in modo puntuale.

Un sexe n'a pas été établi l'oppresseur de l'autre, & ces ridicules débats de supériorité, font injure à la nature [...] nous réduire à l'esclavage, c'est abuser contre nous d'une force qui vous est donnée pour nous défendre³².

Probabilmente animata dalla propria esperienza biografica che l'aveva condotta alla

³⁰ Mademoiselle Jodin, *Vues législatives pour les femmes ; adressées à l'Assemblée nationale*, p. 6.

³¹ *Ivi*, p. 22.

³² *Ibidem*.

reclusione alla Salpêtrière insieme alla madre per un'accusa di prostituzione, Jodin si sofferma sulla condizione delle prostitute che sono rinchiusa dalla polizia. Così come un uomo condannato alle galere commetterà nuovi crimini perdendo ogni rapporto con la società, allo stesso modo le donne rinchiusa ne escono più povere e più corrotte. Per questo essa incoraggia la creazione, per le giovani povere, di atelier e manifatture tessili per fornire un'educazione e mezzi di sostentamento alle donne che trovano nella prostituzione l'unica forma di sussistenza. L'obiettivo di Jodin è infatti quello di rendere le donne legislative, rivendicando la parità fra uomini e donne e sottolineando, come aveva scritto un secolo prima De la Barre, che lo spirito non ha sesso tanto quanto le virtù³³. Per la realizzazione della sua proposta prevede la creazione di un tribunale presieduto da sole donne e riservato a loro; in particolare incoraggia la creazione di una camera di conciliazione e di una camera civile, entrambe composte da sole donne. Nella prima sarebbero state esaminate le separazioni e le cause di eredità; in quella civile invece quelle di pubblico scandalo. Infine, Jodin sostiene la necessità di promuovere il divorzio: il matrimonio indissolubile è per lei un'istituzione contro natura che finisce sempre e inesorabilmente per pesare su coloro che lo contraggono. Polemicamente dichiara, infatti, che un giuramento eterno può essere contratto soltanto da imbecilli, bambine o persone in cattiva fede.

Un'altra via per riformare i costumi è, secondo Jodin, data dalla convocazione di un'assemblea formata dalle élite delle donne delle province unite a quella della capitale per procedere insieme alla redazione delle leggi. Sull'esempio dell'Assemblea Nazionale costituente Jodin auspica un'assemblea nazionale al femminile: afferma infatti la necessità di procedere a stabilire le leggi come la nazione procede alla riforma delle proprie. Jodin muore nel 1790 e non assisterà all'istituzione del divorzio due anni dopo; essa, tuttavia, nei primi anni della Rivoluzione dà un contributo fondamentale per la definizione del pensiero politico delle donne e rappresenta un tassello fondamentale dell'emancipazione rivoluzionaria che queste donne mettono in campo all'indomani dell'89. L'emancipazione di queste *femmes* è comprensibile come necessità e pretesa di entrare nella cittadinanza rivoluzionaria rivendicando la propria eguaglianza e al tempo stesso

³³ P. de la Barre, *De l'Égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* (1673), Paris, Fayard, 1984. Su questo testo si veda G. Fraisse, *Poulain De La Barre, un logicien de l'égalité. Temps du préjugé et sexe de l'esprit*, in Id., *La sexuation du monde. Réflexions sur l'émancipation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2016, pp. 17-28.

facendo luce sulla propria condizione particolare e il proprio sesso. Si tratta di una specifica tensione che, contestando la narrazione progressiva della storia del femminismo, Joan Wallach Scott ha affrontato, tentando di superare l'opposizione tra uguaglianza e differenza e proponendo un'interpretazione del tutto originale di alcuni discorsi del primo femminismo francese. Secondo Scott le donne si trovano a occupare una posizione "paradossale" rispetto alla società che hanno di fronte: da una parte vogliono superare la loro soggezione e la loro differenza per godere dello status di individui emancipati, autonomi e indifferenti, dall'altra esse invocano un "noi" che le definisce in quanto donne, ed è solo a partire da questa differenza che fanno valere la loro critica e riescono a mettere in crisi la società maschile, mostrando come essa si regga sull'oppressione delle donne. Il paradosso si dà in questo svelare la crisi del soggetto di diritto appena nato e, al tempo stesso, nella loro pretesa di farne parte; nella loro richiesta di entrare nell'umanità dotata di diritti e, al tempo stesso, nel mostrare le aporie di una cittadinanza autonoma che si regge sull'oppressione delle donne, che appunto paradossalmente è costruita dal diritto stesso³⁴. Ben oltre la lettura del primo femminismo francese di Scott, in questa sede si intende suggerire che le donne si trovano costitutivamente in una posizione paradossale, perché del soggetto sovrano e del suo mondo mostrano le contraddizioni stridenti mentre pretendono di occuparne il posto. Le donne possono cioè approfittare dell'impossibilità di farsi soggetto e occupare attivamente la posizione del "centro eccentrico"³⁵.

Le donne che pretendono di entrare all'interno di quell'umanità titolare dei diritti, mostrano che l'oppressione delle donne è la condizione di possibilità della cittadinanza maschile autonoma e sovrana. Il paradosso di Scott è utile in questa sede per far luce sul concetto di emancipazione che le donne mettono in campo durante la Rivoluzione. L'emancipazione che esse domandano o pretendono si presenta infatti sempre come un'emancipazione paradossale: mentre chiedono di essere emancipate e parificate sul piano dei diritti, le donne non rinunciano a far valere una differenza che apre una frattura e un conflitto nella società e che mostra le tensioni e i limiti dell'emancipazione rivoluzionaria stessa. Alcuni tra coloro che si sono soffermati sull'emancipazione, hanno insistito sul dilemma del concetto in riferimento a un suo presunto sbilanciamento

³⁴ J. W. Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Right of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 19-56.

³⁵ P. Rudan, *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, in «Filosofia politica», 3, 2011, pp. 365-383.

alternativo verso l'eguaglianza o la libertà. Stefania Ferrando ha suggerito che il paradosso messo in luce da Scott sia legato al problema dell'eguaglianza³⁶. Secondo lei, infatti, porre l'accento sulla libertà piuttosto che sull'eguaglianza permetterebbe di cogliere le aporie di quest'ultima e mostrare il legame tra l'ordine della società, la soggezione delle donne e l'ordine della famiglia. Con questa argomentazione, Ferrando scioglie la coppia concettuale formata da libertà ed eguaglianza per far valere il primato della libertà che, a suo avviso, permette di pensare una pratica alternativa a quella dell'individualismo liberale, praticando appunto la differenza e pensando la libertà come pratica "sociale e relazionale". La sua scelta è dunque quella di porre al centro la libertà, o meglio quella che definisce una buona "pratica della libertà", che dovrebbe permettere alle donne di disfarsi di quei paradossi legati al problema dell'eguaglianza. L'esito del suo discorso, tuttavia, invece di condurre a una critica della società finisce per proporre una fuga, un'alternativa a essa in cui vigono buone pratiche di libertà, un'alternativa tutta piegata sull'aspetto relazionale a discapito, in ultima istanza, di quello sociale.

Tale interpretazione suggerisce che le donne siano figure paradossali esclusivamente in riferimento alla loro richiesta di eguaglianza e diritti civili e politici, e finisce per cancellare l'interpretazione di Scott che mostra come il doppio movimento tra uguaglianza e differenza vada a costituire la paradossale posizione delle donne e della loro lotta per la libertà e quindi per l'emancipazione.

Parlare di paradosso significa per Scott prendere sul serio il momento che tiene insieme, per superarle, uguaglianza e differenza. Ma soprattutto il discorso delle donne rivela il paradosso dell'emancipazione perché fa luce sullo scarto del concetto che a quest'altezza si determina tra eguaglianza e libertà. Gli scritti delle donne analizzati in questo capitolo intendono far luce sul paradosso che segna il concetto di emancipazione che si trova negli scritti delle donne fin dalla Rivoluzione, mentre il concetto è nella fase embrionale e di transizione della sua storia moderna. La strada per analizzare il significato dell'emancipazione non può essere quella di giudicare la sua falsa espansività, quanto far venire a galla le connessioni tra l'orizzonte dell'emancipazione e la sua imposta impossibilità per alcune figure, che devono essere immediatamente gerarchizzate nel nuovo sistema di eguaglianza.

³⁶ S. Ferrando, *La liberté comme pratique de la différence. Rousseau, Olympe de Gouges et les saint-simoniennes*, Tesi di Dottorato, Ehes-Università degli Studi di Padova, 2015, pp. 279-353.

Parlare di emancipazione paradossale significa inoltre dire che l'eguaglianza e la libertà non possono che essere a loro volta paradossali perché rappresentano i due elementi di una coppia concettuale che non può essere divisa e che, solo se considerata congiuntamente, dà il senso dell'emancipazione rivoluzionaria. Analizzare gli scritti delle donne attraverso il paradosso significa allora interrogarsi sui paradossi dell'emancipazione, indagando i movimenti interni del concetto, svelando come nel momento stesso in cui il concetto prende forma e inizia a essere mobilitato si apre un problema legato alla sua materialità nella vita dei soggetti eccentrici che la reclamano e se ne appropriano. Si tratta di questioni che si mostrano con particolare evidenza nei lavori di Olympe e Gouges, che nel mezzo dei dibattiti costituzionali del 1791 pubblica la sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, nella quale afferma al tempo stesso l'eguaglianza per natura delle donne nei diritti e i loro specifici bisogni in quanto donne. In tal senso, de Gouges rivela i limiti dell'universalismo descrivendo le donne come individui e, al tempo stesso, facendo luce sulla differenza che esse incarnano.

2. Olympe de Gouges e il sesso dannato tra emancipazione e Rivoluzione

Voilà comme notre pauvre sexe est exposé. Les hommes ont tous les avantages ; on en a vu qui forts de la plus basse origine, sont parvenus à la plus grande fortune, & quelquefois aux dignités : & les femmes, sans industrie, c'est-à-dire, si elles sont vertueuses, restent dans la misère. On nous a exclues de tout pouvoir, de tout savoir ; on ne s'est pas encore avisé de nous ôter celui d'écrire ; cela est fort heureux³⁷.

A pronunciare queste parole è Madame de Valmont³⁸ in *L'homme généreux*, una commedia scritta nel 1786 dalla celebre Olympe de Gouges. In questo passo, così come in tutta l'opera teatrale e letteraria di de Gouges, si trovano alcuni dei temi che l'autrice approfondirà in veri e propri *pamphlets* politici negli anni della Rivoluzione. Madame de Valmont, ad esempio, rivela un problema che sarà costante nel lavoro di de Gouges, e cioè quello della scrittura come pratica e sfida da opporre all'oppressione che le donne

³⁷ O. de Gouges, *Préface à L'homme généreux* (1786), in Id., *Théâtre politique*, tomo II, Paris, Indigo & Côté-Femmes, 2007.

³⁸ De Gouges dedica a Madame de Valmont anche un romanzo, *Mémoire de Madame de Valmont* del 1788. Si tratta di una figura autobiografica dell'opera di de Gouges, come è stato osservato in A. Loche, *La liberté ou la mort. Il progetto politico e giuridico di Olympe de Gouges*, Modena, Mucchi Editore, 2021.

vivono in società. Quello della donna è un “sesso dannato” e, a questa dannazione, de Gouges si oppone proprio attraverso la scrittura che diventa per lei la principale pratica di lotta e resistenza fino a costarle la vita.

Olympe de Gouges è autrice di *pièces* teatrali, commedie, romanzi e testi di intervento politico, tutta la sua attività è segnata dall’urgenza di presentarsi ed essere riconosciuta in quanto autrice. Già nel 1784 apre la prefazione del suo *Le mariage inattendu de Chérubin* con una precisa dichiarazione di intenti: “Je suis femme et auteur, j’en ai toute activité”. De Gouges si batte per lungo tempo affinché le sue opere siano messe in scena alla *Comédie française* e quando scoppia la Rivoluzione scrive su una varietà di temi proponendo tra l’altro la creazione di un teatro nazionale. Olympe de Gouges è il nome che l’autrice sceglie per se stessa. Nata Marie Gouzes, figlia di un macellaio e di una ex domestica di Montauban, si sposa a sedici anni con Louis Yves Aubry, molto più anziano di lei, che muore dopo la nascita del primo figlio. De Gouges si rifiuta di mantenere il nome da vedova e sceglie invece di prendere il secondo cognome di sua madre, Olympe, appunto, al quale aggiunge “de” e quello paterno che diventa dunque “de Gouges”. È in seguito alla morte del marito che si trasferisce a Parigi dove viene introdotta nel salone della marchesa di Montesson, dove conosce il duca d’Orleans e suo figlio, futuro Philippe-Égalité³⁹. Un elemento fondamentale della sua biografia, più volte da lei ricordato, è quello di essere la figlia illegittima di un nobile del luogo, il marchese Le Franc de Pompignan, e che segna in modo indiscusso i suoi interventi sulla paternità e sui figli naturali.

La varietà di generi e testi che scrive fa il paio con la molteplicità di soggetti ai quali si rivolge. Se infatti le interlocutrici principali dei suoi scritti sono, senza dubbio, le donne, de Gouges firma diversi contributi indirizzati alle figure più disparate: il re, la regina, il ministro Necker, il duca d’Orléans, il principe di Condé, il re di Prussia, Robespierre, ma anche gli Stati Generali, la Convenzione, e ovviamente il popolo. De Gouges fa della sua vita una continua interruzione del silenzio imposto quotidianamente alle donne e lo fa scegliendo, senza remore, anche bersagli maschili. Sono due le

³⁹ Per un quadro esaustivo sulla figura di Olympe de Gouges si vedano almeno O. Blanc, *Une femme de libertés. Olympe de Gouges*, Paris, Syron, 1989; S. Mousset, *Olympe de Gouges e i diritti della donna*, Lecce, Argo, 2005; P. Noack, *Olympe de Gouges. Courtisane et militante des Droits de la femme*, Paris, Éditions de Fallois, 1993; M. Perrot, *De femmes rebelles. Olympe de Gouges, Flora Tristan, George Sand*, Tunis, Elyzad, 2014; J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale. Les Féministes françaises et les droits de l’homme*, pp. 39-85; C. L. Sherman, *Reading Olympe de Gouges*, London, MacMillan, 2013.

traiettorie specifiche dell'emancipazione che prendono corpo nel suo lavoro e che sono espressione della transizione semantica del concetto: la prima è centrata sul concetto illuministico-kantiano di autonomia individuale, mentre la seconda, ponendo decisamente al centro la donna come soggetto in grado di emanciparsi, mette in tensione tanto il concetto di individuo quando quella che abbiamo definito emancipazione rivoluzionaria. In primo luogo, dunque, se l'emancipazione deve appartenere a ogni individuo, essa deve essere riconosciuta come possibilità anche a ogni donna.

Svegliati, donna; la campana della ragione sta suonando in tutto l'universo; riscopri i tuoi diritti! Il possente impero della natura non è più avvolto nei pregiudizi, nel fanatismo, nella superstizione e nelle menzogne. La fiaccola del vero ha dissipato le nubi della stupidità e dell'usurpazione. L'uomo schiavo ha moltiplicato le forze, e ha avuto bisogno di ricorrere alle tue per spezzare i propri ferri. Una volta libero, è divenuto ingiusto verso la sua compagna. O donne, donne! Quando avrà fine la vostra cecità? Quali vantaggi avete raccolto con la Rivoluzione? ⁴⁰

Questo passaggio chiude la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* scritta da de Gouges nel 1791 con un chiaro invito alle donne a reclamare i propri diritti e a uscire dal loro stato di minorità. De Gouges fa propria la concezione kantiana dell'emancipazione, incitando la donna a battersi e reclamare la propria libertà e, nel farlo, rovescia le stesse posizioni che la maggior parte dei *philosophes*, e lo stesso Kant, avevano sulle donne. De Gouges si accorge che una tale emancipazione può realizzarsi solo con la Rivoluzione, non è infatti casuale che faccia riferimento ad essa per chiedere alle donne quali vantaggi abbiano ottenuto: l'emancipazione rivoluzionaria ha aperto una possibilità inedita per le donne che, come de Gouges, sentono di prendervi parte.

L'influenza dell'Illuminismo è dunque chiara nell'opera di de Gouges: pur dotata di scarsa istruzione, infatti, lei recepisce e contribuisce a diffondere il messaggio illuminista, in particolare si coglie l'influenza di Helvétius, Mercier de la Rivière, Condorcet, ma soprattutto Rousseau con il quale intrattiene un dialogo talvolta polemico⁴¹. Negli scritti dei primi anni traspare una fiducia verso gli intellettuali: nelle *Remarques patriotiques*

⁴⁰ O. de Gouges, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* in Id., *La musa barbara. Scritti politici (1788-1793)*, Milano, Medusa, 2009, p. 75.

⁴¹ S. Bergès, *Olympe de Gouges versus Rousseau: Happiness, Primitive Societies, and the Theater*, in «Journal of the American Philosophical Association», 4, 4, 2018, pp. 433-451.

del 1788 vede nell'intervento dei cittadini saggi un rimedio per i mali del paese. De Gouges, dunque, coglie e fa propria la semantica di transizione dell'emancipazione, facendo della donna quel soggetto dotato di ragione che deve uscire autonomamente dalla condizione di minorità; incita le donne a lasciarsi alle spalle lo stato di ignoranza perché la Rivoluzione ha mostrato che l'emancipazione illuminista è realizzabile.

Nel suo discorso, però, l'emancipazione rivoluzionaria forza dall'interno quella illuminista: da una parte perché de Gouges usa le argomentazioni dei *philosophes* per rovesciare le loro stesse idee sulla condizione della donna, in secondo luogo perché il discorso di de Gouges fa del soggetto illuminista autonomo e dotato di ragione un soggetto inedito che, come vedremo, contesta dall'interno il soggetto razionale dell'Illuminismo. In altri termini, mentre de Gouges fa della donna un sinonimo dell'individuo emancipato dalla Rivoluzione, si trova immediatamente a scontrarsi con l'impossibilità di un tale gesto. Questo nodo conduce alla seconda traiettoria dell'emancipazione che emerge nel suo discorso. La sua *Dichiarazione*, sulla quale torneremo, sostituendo il termine *femme* a *homme* fa del concetto di donna una figura nuova rispetto ai significati precedenti. Donna diventa il nome della specifica pretesa di presentarsi come individuo astratto e universale e al tempo stesso dell'impossibilità di farlo in modo simmetrico all'uomo. Parlare di *femme* è necessario perché l'*homme* non è comprensivo di tutta l'umanità ma soprattutto perché vi è una differenza che pretende di essere nominata⁴². De Gouges rivela una specifica tensione tra eguaglianza e differenza che getta luce su quella posizione paradossale delle donne⁴³. La pretesa dell'eguaglianza, nel suo discorso, viene avanzata riconoscendo sempre le condizioni politiche della differenza che non possono essere eliminate e neutralizzate da alcun istituto giuridico⁴⁴. Come osservato, secondo Joan W. Scott la critica femminista contro l'esclusione delle donne dai diritti, inaugura una serie di paradossi dal momento che, per poter contestare l'esclusione delle donne, si deve agire in nome di esse e invocare la differenza che, simultaneamente, si tenta di negare.

Gli scritti di de Gouges sono uno scrigno di paradossi e della volontà di raggiungere il

⁴² M. Reuter, *Equality and Difference in Olympe de Gouges' Les droits de la femme. A La Reine*, in «Australasian Philosophical Review», 3, 4, 2019, pp. 403-412.

⁴³ J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, pp. 39-85.

⁴⁴ R. Ferrari, *Da Olympe de Gouges alla Rojava. La critica femminista del popolo tra differenza e uguaglianza*, in «Consecutio Rerum», V, 8, 2020, pp. 220-243, p. 225.

riconoscimento in quanto soggetto sovrano continuamente spaccato in nome della differenza sessuale, una differenza che non è tanto biologica ma soprattutto sociale e che permette di mostrare i limiti e i paradossi dell'ordine sociale. De Gouges coglie bene che l'eguaglianza non può essere l'orizzonte esclusivo delle donne, al punto che quando ne parla scrive che è necessario un "diritto all'eguaglianza, per non dire di più". Nel "di più" di de Gouges si condensano le questioni che aprono la strada a un'indagine che tra le pieghe della tensione tra eguaglianza e differenza dà forma a un'emancipazione paradossale. È de Gouges stessa a offrire una prospettiva sui problemi dell'emancipazione che le donne mettono in campo nel suo *Le Bonheur primitif de l'homme*, dove si legge che lei stessa è "une femme qui n'a que des paradoxes à offrir et non des problèmes faciles à résoudre"⁴⁵. L'ammissione dell'autrice lascia presagire che nei suoi scritti non si trovano ricette immediate e facili soluzioni, per questo la stessa domanda di eguaglianza che attraversa i suoi scritti deve essere letta alla luce di questi paradossi, della sua costitutiva insufficienza. In questo scritto si coglie la posizione dell'autrice stessa che a partire da una posizione di internità rispetto ai Lumi articola un racconto alternativo. Si tratta di un testo che può essere letto come un racconto dell'origine della civiltà umana alternativo a quello che Rousseau elabora nel suo *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*. Il testo si apre non casualmente con un riferimento a Rousseau: "il faudrait avoir l'art et le génie de Rousseau qui montre partout l'homme instruit et l'homme de la nature"; secondo de Gouges, tuttavia, il Ginevrino sarebbe andato "trop loin" e lei gli rimprovera una descrizione errata dello stato di natura come luogo in cui gli individui vivono separati, senza parola né pensiero, guidati dai loro istinti. De Gouges attribuisce a Rousseau un vero e proprio accecamento provocato dai Lumi. La posizione dalla quale lei parla è descritta in questo modo: "placée et déplacée en même temps dans ce siècle éclairé". De Gouges, come Rousseau, si pone il problema della posizione da cui parla e dalla quale pretende di guardare la storia umana situandosi al di fuori degli effetti corruttori della civilizzazione e tenendosi vicina alla natura. Secondo de Gouges, al contrario di ciò che auspicava, Rousseau era restato impigliato nella concezione di civiltà che avrebbe voluto guardare dall'esterno, egli non aveva saputo allontanarsi dall'abuso della conoscenza che si manifesta nell'eccessiva fiducia nella ragione. Per questo de Gouges rivendica per se stessa una posizione che è al tempo stesso

⁴⁵ O. de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme ou les rêveries patriotiques*, Paris, 1789, p. 23.

“placée et déplacée” rispetto alla civilizzazione, si tratta di una posizione che le permette di essere autrice di una critica dell’ordine sociale che solo da una simile posizione può essere articolata. Nel 1789 torna su questo aspetto nel suo *Discours de l’aveugle aux français* nel quale ribadisce la sua posizione “decalée” rispetto alla civilizzazione: “la sort m’a privé des lumières profondes; j’ai cherché à tâtons la vérité. J’ai pensé qu’il était nécessaire dans cette époque mémorable de la mettre encore sous les yeux des Français”⁴⁶. La posizione paradossale da cui parla de Gouges è determinata dal fatto che a parlare sia una donna: infatti, il suo testo “offre des leçons à tous les hommes, mais ils se croient trop savants, ils pensent qu’ils n’ont plus besoin de rien apprendre, surtout d’une femme, qui ne sait rien de positif”⁴⁷.

L’emancipazione rivoluzionaria permette a de Gouges, come a molte altre, di appropriarsi forzandola dall’interno della concezione illuminista, di essere autrici della propria uscita dalla minorità e dall’ignoranza. L’espressione e la rivendicazione dell’emancipazione rivoluzionaria di queste donne produce quella serie di paradossi che finisce per definire e determinare l’ampiezza e l’intensità del concetto durante la Rivoluzione. La tensione tra la richiesta di eguaglianza e l’affermazione della propria differenza sarà costante nella storia successiva del femminismo ma nella Rivoluzione trova il suo primo atto. Si tratta di una tensione che precede e contesta quel racconto progressivo femminista che ha assegnato una centralità all’eguaglianza e all’emancipazione nel primo femminismo, alla quale sarebbe poi seguita l’affermazione della differenza e la pretesa della liberazione. De Gouges, che viene prima di questa storia, permette di mostrare quella tensione e di presentarla come un problema costante del discorso delle donne.

2.1. Dichiarare l’imprevisto

Olympe de Gouges scrive la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* nel 1791 mentre sono in corso i dibattiti sulla costituzione. Si tratta di un testo che è una vera e propria riformulazione, articolo per articolo, della *Dichiarazione* del 1789, e in questo

⁴⁶ O. de Gouges, *Discours de l’aveugle aux Français* (1789), in Id., *Écrits politiques, I (1788-1791)*, Paris, Côté-femme, 1993, p. 89.

⁴⁷ *Ibidem*.

aspetto si trova probabilmente gran parte della sua fortuna e della sua diffusione. Non solo nel contenuto, ma anche nella sua forma, questo testo infatti polemizza con i valori e la struttura dell'universalismo rivoluzionario e con la sua idea di emancipazione.

Joan W. Scott ha efficacemente definito il testo come un documento supplementare della Rivoluzione⁴⁸, riferendosi alla doppia e contraddittoria accezione del termine francese "suppléer", il quale rimanda al tempo stesso a un'aggiunta e a una sostituzione, qualcosa di superfluo e al tempo stesso necessario alla completezza. Si tratta di una interpretazione che rivela la postura di de Gouges di fronte all'universalismo rivoluzionario e alla sua critica. La sua *Dichiarazione*, in tal senso, non deve essere compresa come un documento di semplice allargamento della Dichiarazione rivoluzionaria, la richiesta di inclusione all'interno dell'umanità dotata di diritti; il supplemento, con la sua pretesa di sostituzione della Dichiarazione dell'89, fa luce sulla critica dell'ordine dell'universale e del suo soggetto, un soggetto che le donne, mentre pretendono di incarnare, criticano a partire dalla propria differenza e dalla consapevolezza che esso è fondato su un conflitto taciuto. La definizione di supplemento è, dunque, particolarmente pertinente perché permette di svelare quel rovesciamento dell'universalismo rivoluzionario⁴⁹ e di mostrare il dominio sessuale che cela.

Il discorso che de Gouges articola nella Dichiarazione porta alla luce i paradossi alla base del canone politico moderno⁵⁰ ed è al tempo stesso espressione dell'emancipazione rivoluzionaria delle donne e della sua matrice illuminista. L'autrice riprende termini e formule dell'89, in quest'ultima il primo articolo recitava: "gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti" mentre de Gouges scrive, modificandone il senso,

⁴⁸ J. W. Scott, *French Feminists and the Rights of 'Man': Olympe de Gouges' Declarations*, in «History Workshop», 28, 1989, pp. 1-21.

⁴⁹ La critica di Olympe de Gouges all'universalismo rivoluzionario può essere percorsa anche attraverso le sue riflessioni e i suoi scritti dedicati alla schiavitù. Nel 1786 scrive *L'esclavage des noirs ou l'heureux naufrage*, che è pubblicato nel 1792; vi sono inoltre dei riferimenti al problema nelle sue opere teatrali, si veda per esempio una delle sue opere più celebri, *Zamor et Mirza*, dove de Gouges condanna apertamente la schiavitù. Per un approfondimento cfr. M. Laflamme, *Les formes d'esclavage dans le théâtre politique d'Olympe de Gouges*, in «Dalhousie French Studies», 107, 2015, pp. 57-66. Non casualmente è ricordata alla voce di M. Sankey, *De Gouges, Marie Olympe (ca. 1748-1793)*, in J. P. Rodriguez (a cura di) *Encyclopedia of Emancipation and Abolition in the Transatlantic World*, London-NewYork, Routledge, 2007, vol. 1, pp. 166-167.

⁵⁰ E. Cappuccilli, R. Ferrari, *Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno*, in «Scienza & Politica», 28, 54, 2016, pp. 5-20. Cfr. anche J. Siess, *Un Discours Politique au Féminin. Le Projet d'Olympe de Gouges*, in «Mots. Les langages du Politique», 78, 2005, pp. 9-21.

che “la donna nasce libera e rimane uguale all’uomo nei diritti”. La ripresa di termini e concetti non le impedisce tuttavia di produrre un’opera di rottura e imprevista, e questo perché a determinare la forza polemica del suo scritto è la posizione di donna nella società in cui scrive. La crisi dei principi dell’89 non è prodotta infatti da una discussione puntuale di valori e concetti, bensì dal soggetto, una donna, che vi si richiama provocatoriamente. De Gouges scrive in apertura del suo testo, rivolgendosi direttamente all’uomo: “Uomo, sei capace di essere giusto?”, e tuttavia l’ingiustizia dell’uomo è messa immediatamente in tensione dal soggetto che la nomina, tanto che de Gouges continua affermando: “è una donna che te lo chiede; tu non puoi toglierle anche questo diritto. Dimmi? Chi ti ha donato la forza sovrana di opprimere il mio sesso? La tua forza? I tuoi talenti?”

Nella sostituzione di *homme* con *femme* de Gouges compie un gesto preciso che conferma il gesto di sostituzione proprio del supplemento, e che ribadisce la necessità di far valere la propria differenza. Se è vero che il problema dell’autrice è l’universalismo rivoluzionario, non sembra tuttavia possibile ammettere che la sua critica miri alla produzione di un universalismo ‘maggiormente universale’, né a un diritto differente come ha sostenuto recentemente Annamaria Loche, parlando di un “universalismo inclusivo anche delle donne”⁵¹. La Dichiarazione mostra invece che l’obiettivo polemico di de Gouges è proprio quell’universalismo, i presupposti sui quali si regge e produce, la struttura di dominio sessuale sul quale esso poggia. La Dichiarazione, infatti, può essere letta proprio come una serie di riflessioni che svelano il dominio sessuale dell’universalismo e della stessa emancipazione rivoluzionaria. Nei suoi diciassette articoli, de Gouges non mira all’allargamento dell’universalismo, ma fa invece luce sul potere patriarcale che lo innerva.

Lo scritto è significativamente dedicato alla regina: de Gouges si rivolge direttamente a lei facendo valere il sesso che le accomuna e che, nella sua visione, le permette di comprendere la condizione delle donne. L’autrice sostiene di non aver atteso “l’epoca della libertà”, ma di essere stata sempre ugualmente energica anche nel tempo in cui la cecità dei despoti puniva una tale audacia. Nelle sue parole, la regina è colei che meglio può accelerare e dare seguito ai diritti della donna: “non appartiene che a colei che il caso ha posto in una posizione eminente, di dare un seguito ai diritti della donna, e di

⁵¹ A. Loche, *La liberté ou la mort*, p. 32.

accelerarne il successo. Se voi foste meno istruita, signora, potrei temere che i vostri interessi privati vi distolgano da quelli del vostro sesso”. Nell’insistere sul sesso che la accomuna alla regina de Gouges fa luce sulla differenza sessuale che è alla base delle sue preoccupazioni, si tratta per lei di riconoscerla: “Una simile opera non sarà il frutto di un giorno, purtroppo per il nuovo regime. Questa Rivoluzione non potrà dirsi compiuta finché le donne non saranno consapevoli della loro deplorabile sorte e dei diritti che hanno perso nella società”⁵². La scelta di questa interlocutrice è però anche il limite e il problema di de Gouges, che è costretta a ignorare la distanza tra le donne che lottano per l’emancipazione e la regina, per affermare i loro diritti e la loro libertà.

È il sesso che mostra le aporie dell’eguaglianza: de Gouges utilizza la natura, che era servita ad alcuni per definire la disegualianza tra uomo e donna, per sostenere il contrario.

Osserva il creatore nella sua saggezza; percorri la natura in tutta la sua vastità, quella natura cui tu vorresti – a quanto sembra – avvicinarti, e indicami, se puoi, il modello del tuo potere tirannico. Risali agli animali, consulta gli elementi, studia i vegetali, getta uno sguardo alle modificazioni della materia organizzata, e arrenditi all’evidenza, visto che te ne offro i mezzi; cerca, scava e, se puoi, distingui i sessi nell’amministrazione della natura: li troverai ovunque fusi insieme, perché ovunque cooperano in un insieme armonioso a questo capolavoro immortale⁵³.

Se gli articoli ripercorrono quelli dell’89, all’articolo II de Gouges si sofferma sui diritti fondamentali che sono per lei la libertà, la proprietà, la sicurezza, ma “soprattutto la resistenza all’oppressione”, diritto che restituisce il senso del suo gesto e del suo scritto. Questa aggiunta esprime la battaglia fondamentale di de Gouges contro l’oppressione delle donne. In pieno spirito rivoluzionario, lei sostiene che il principio di sovranità risiede nella nazione, e tuttavia è necessario chiarire che cosa sia quest’ultima. Se nelle parole di Sieyès essa è un agglomerato di individui, per altri si trattava di un insieme di famiglie, e dunque un insieme di capifamiglia. In modo provocatorio de Gouges definisce la nazione come l’unione tra l’uomo e la donna facendo venire alla luce un’inedita presenza delle donne all’interno della sovranità che spetta alla nazione. All’articolo III

⁵² O. de Gouges, *La musa barbara*, p. 70.

⁵³ *Ivi*, p. 71.

ribadisce la centralità della nazione, chiarendo che nessun corpo, né individuo può esercitare un'autorità che non ne provenga espressamente e riconoscendo centralità al principio di rappresentanza rivoluzionario ma, al tempo stesso, facendo della donna colei che in quanto parte della nazione deve essere rappresentata. Dire che la nazione è composta dall'unione dell'uomo e della donna significa affermare un soggetto inedito tanto rispetto all'individuo astratto e universale, quanto rispetto al capofamiglia, padre e marito che detiene una specifica autorità nella famiglia. Il principio di rappresentanza è invocato anche all'articolo VI, dove si legge che "la legge deve essere espressione della volontà generale; tutte le cittadine e i cittadini devono concorrere personalmente, o attraverso i loro rappresentanti, alla sua formazione; essa deve essere la stessa per tutti: essendo uguali ai suoi occhi, tutte le cittadine e i cittadini devono poter essere ammessi a tutte le dignità, a tutti i posti e impieghi pubblici, secondo le loro e senza altra distinzione oltre a quelle delle loro virtù e dei loro talenti".

Dopo aver fatto luce negli articoli VII, VIII e IX sui doveri della donna e sul fatto che essa debba essere punita al pari dell'uomo, de Gouges prosegue con questo movimento in cui tiene insieme diritti e doveri, pene e libertà, e in cui dichiara che se la donna ha il diritto di salire al patibolo deve avere anche quello di salire alla tribuna. Questo la porta ad affrontare un tema centrale e cioè quello della libertà di opinione che è al centro dell'articolo X, dove scrive chiaramente che nessuno deve essere perseguitato per le sue opinioni. Il diritto di poter affermare la propria opinione, che, come vedremo, è un gesto concesso principalmente agli uomini, la porta a soffermarsi sull'opinione che mette in crisi e sfalda un istituto fondamentale del sistema sociale e cioè quello della paternità. "Ogni cittadina può dire liberamente io sono madre di un bambino che vi appartiene, senza che un barbaro pregiudizio la costringa a nascondere la verità".

De Gouges rovescia il discorso patriarcale che fa del nome del padre e della sua continuità un punto essenziale dell'ordine. Si tratta di un problema che sarà descritto con il nome della ricerca della paternità e che sarà centrale nel Codice napoleonico: esso riguarda la possibilità di intraprendere un'azione penale affinché il padre del nascituro possa essere chiamato alle proprie responsabilità, da parte di giovani donne abbandonate in stato di gravidanza. Lei afferma il diritto della donna di stabilire e indicare la paternità dei propri figli minando uno dei cardini del patriarcato. Le donne devono poter avere e rivendicare la propria opinione, ma questa esprime in modo radicale una differenza

fondamentale che taglia in due la società. Per de Gouges la libertà non è solo in senso liberale quella “libertà [che] consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri”, come afferma l’articolo IV della dichiarazione dell’89, ma ha un contenuto specifico al quale de Gouges dà il nome di giustizia e che viene dalla necessità di far luce sulla propria differenza e sulla condizione delle donne. In questo senso, si trova conferma del fatto che il suo discorso non può essere compreso come promotore di un universalismo allargato, ma si presenta come un discorso di rottura, che rivela la struttura patriarcale e il dominio sessuale sul quale l’universalismo si regge, e che dunque ha solo paradossi da offrire. Eppure, l’invettiva di de Gouges offre anche l’apertura necessaria per ripensare l’emancipazione oltre se stessa, per mostrarne gli scarti interni.

L’eguaglianza che lei rivendica è anche economica come si legge all’articolo XIII. La maggioranza della nazione deve cooperare alla redazione della costituzione, infatti essa sarà nulla in caso contrario. La proprietà è un diritto a cui la donna deve accedere, è inviolabile e sacro, è “di tutti i sessi”, uniti o separati. In quanto patrimonio della natura nessuno può esserne privato, tranne che per casi di necessità pubblica. Nel *postambule* si rivolge alle donne incoraggiandole a pretendere il loro posto e ribellarsi. Riconosce alle donne un potere tanto che le incita a scardinare le barriere che le sono avverse, sostenendo che è appunto in loro potere scardinarle.

Per estirpare il vizio alla radice occorre fare due leggi: quella sulla spartizione dei beni tra uomini e donne, e quella sulla pubblica amministrazione. È facile capire che la donna nata in una famiglia ricca, guadagna parecchio da un’uguale spartizione; ma quella nata povera, meritevole e virtuosa, potrà aspettarsi solo la povertà e il disonore; a meno che non eccella in musica o in pittura, non potrà essere ammessa a nessuna funzione pubblica pur avendone le capacità⁵⁴.

Riprendo il mio testo relativamente ai costumi. Il matrimonio è la tomba della fiducia e dell’amore. Una donna sposata può impunemente regalare al marito dei bastardi, insieme a un patrimonio che a quei figli non spetterebbe. Invece la donna non sposata ha pochissimi diritti: le vecchie leggi inumane le negavano ogni diritto sul nome e sui beni del padre, relativamente ai figli, e non sono state fatte nuove leggi in materia.

Tentare di dare al mio sesso una solidità onorevole e giusta, in questo momento

⁵⁴ *Ivi*, p. 77.

sembra un paradosso, quasi che io volessi l'impossibile; perciò, lascio agli uomini a venire la gloria di trattare tale materia; nell'attesa però quella gloria si può preparare con l'educazione nazionale, la restaurazione dei costumi, le convenzioni coniugali⁵⁵.

Arrestata per aver attaccato sui muri di Parigi un manifesto in sostegno ai girondini destituiti nel 1793 e contro il centralismo giacobino, e per aver criticato Robespierre, viene ghigliottinata a novembre: all'indomani della sua esecuzione l'epitaffio apparso nel giornale *La feuille du salut public* recita:

Olympe de Gouges, née avec une imagination exaltée, prit son délire pour une inspiration de la nature. Elle voulut être homme d'État. Elle adopta les projets des perfidies qui voulaient diviser la France. Il semble que la loi ait puni cette conspiratrice d'avoir oublié les vertus qui conviennent à son sexe⁵⁶.

3. Fanny Raoul: i pregiudizi e la ragione

Fanny Raoul nel suo *Opinion d'une femme sur les femmes* si interroga sul concetto di eguaglianza: l'eguaglianza dei Lumi e quella civile e politica. Il testo è del 1801 e permette di indagare che cosa significhi, a quasi dieci anni dall'89, parlare di eguaglianza sul finire del decennio rivoluzionario, mettendo così alla prova in quel momento l'emancipazione rivoluzionaria. Si coglie nel suo testo un indiscusso debito con l'Illuminismo: la sua definizione di eguaglianza è infatti l'esito di una lotta decisiva tra pregiudizio e ragione, tra oscurità e Lumi. L'uomo e la donna sono investiti da una possibilità nuova, quella di potersi pensare come soggetti autonomi, nel segno di precise idee di progresso e perfettibilità che dominano la sua argomentazione.

Di questa donna che viene dalla Bretagna si sa poco, la sua stessa data di nascita è tramandata in modo incerto. Secondo la presentazione dell'editore essa ha trent'anni al momento della pubblicazione del suo testo, nel 1801⁵⁷. Allora Fanny Raoul ha alle spalle

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Sul processo a Olympe De Gouges cfr. M. Beauchamps, *Olympe de Gouges's Trial and the Affective Politics of Denaturalization in France*, in «Citizenship Studies», 20, 8, 2016, pp. 943-956; J. Vanpée, *Performing Justice: The Trials of Olympe de Gouges*, in «Theatre Journal», 51, 1999, pp. 47-65.

⁵⁷ Il 1771 è l'anno indicato dalla Biblioteca Nazionale in Francia. Tuttavia, nel *France littéraire, dictionnaire bibliographique* contemporaneo di Fanny Raoul, viene indicato il 1779 come anno di nascita.

quasi un decennio di Rivoluzione e di eventi che hanno segnato progressive aperture e chiusure per le donne. Essa giunge alla scrittura del suo testo dopo che diverse donne hanno già preso la parola prima di lei e lo fa in un momento in cui iniziano a delinearsi e prendere forma quelle gerarchie che dalla Rivoluzione emergeranno con l'obiettivo di rimettere le donne al loro posto e al loro ruolo di spose e madri.

Se nei primi anni, come abbiamo visto, emerge un dirompente attivismo delle donne e si verifica un'indiscussa apertura di spazi di espressione, dal '93, e in misura sempre maggiore durante il Termidoro, si pone una precisa priorità politica: l'imperativo di ordinare o organizzare la società. Abbiamo già osservato come la scienza sociale degli *Idéologues*, i quali non a caso vivranno il loro periodo di fortuna politica e intellettuale proprio durante la fase termidoriana, rappresenta in modo esemplare questa urgenza politica. In quel 1801 in cui Fanny Raoul pubblica il suo testo, gli *Idéologues* sono infatti impegnati nella loro missione culturale e politica presso la Classe di Scienze politiche e morali dell'*Institut National*. La questione dell'oppressione delle donne e dell'ordine della famiglia è al centro di un concorso sul tema del potere paterno indetto dall'Istituto nel 1801 per la terza volta. Il dibattito è poi immediatamente intrecciato con i lavori di redazione del *Code civil*. Questa è l'atmosfera politica e culturale in cui si inserisce il testo di Fanny Raoul. Ma non solo. Sempre nel 1801 viene presentata una proposta di legge che richiama più da vicino lo scritto qui in questione. Si tratta del *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes* a firma di Sylvain Maréchal: un progetto di legge per impedire alle donne di imparare a leggere. Torneremo più avanti su questo progetto (e sulle reazioni che scatena) che esprime in modo esemplare il clima di chiusura a cui si assiste durante gli ultimi anni della Rivoluzione e che mostra la necessità, che sarà concretizzata dal Codice civile, di fissare delle precise gerarchie nella società. A dispetto delle poche notizie biografiche che abbiamo su Fanny Raoul, ciò che viene tramandato con certezza è invece la sua volontà di pubblicare, così come ricorda Geneviève Fraisse che ha curato una recente edizione del suo testo. Ad aiutare e incoraggiare Fanny Raoul a pubblicare è un'altra donna, Costance Pipelet, poi nota come Costance de Salm. Proprio la volontà di scrivere e pubblicare di Fanny Raoul può essere il punto di partenza per una lettura del suo scritto: non si tratta di un gesto tra gli altri, ma di una scelta che direziona il suo discorso. Vedremo infatti come siano rilevanti le sue scelte di pubblicare, di non

definirsi un'autrice, i destinatari del suo scritto, la definizione che dà di se stessa. Si tratta di tutte questioni che hanno a che fare con un ampio dibattito che investe l'autorialità e la scrittura in quegli anni, e che ha una rilevanza specifica per quanto concerne l'autorialità delle donne.

Il gesto di Fanny Raoul si iscrive in quella urgenza di scrivere la propria storia inaugurata da Cristine de Pizan⁵⁸. A questa altezza, la comparsa sulla scena delle donne, di un movimento politico, permette a Fanny Raoul di scrivere una storia nel momento stesso in cui si sta facendo collettiva. Il suo gesto di scrivere diventa politicamente ancora più importante se letto alla luce degli altri scritti delle donne che compaiono in questi anni. Come è stato notato da Geneviève Fraisse il gesto di scrittura di Fanny Raoul è particolarmente significativo perché si afferma in modo autonomo. La filosofa francese ha infatti sottolineato come Fanny Raoul sia una delle poche donne in questi anni a scrivere non in risposta o in reazione allo scritto di un uomo. La già citata proposta di legge di Sylvain Maréchal suscita le critiche di due donne: Albertine Clément Hémerly scrive *Les femmes vengées de la sottise d'un philosophe du jour, ou Réponse au projet de loi de M. S. M. portant défense d'apprendre à lire aux femmes*, nel 1801 e Marie Armande Jeanne Gacon-Dufour scriverà *Contre le projet de loi de S. M. portant défense d'apprendre à lire aux femmes. Par une femme qui ne se pique pas d'être femme de lettres* sempre nel 1801. Quest'ultima aveva già scritto un altro testo nel 1787 intitolato *Mémoire pour le sexe féminin contre le sexe masculin*, in risposta a un testo del Cavaliere de Feucher il quale si era espresso sul ruolo delle donne sulla corruzione dei costumi. La già citata Costance de Salm risponderà nel suo *Épître aux femmes* a Écouchard Lebrun che si era scagliato contro le donne poetesse. E del resto la stessa Olympe de Gouges riprende strategicamente passo per passo la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino.

Tenendo presente questo panorama si comprende come mai Geneviève Fraisse abbia parlato di Fanny Raoul come di una “meteora senza interlocutori”⁵⁹. Del resto, Raoul stessa si presenta come una donna che vuole dare la sua “opinione”, un gesto impensabile pochi anni prima e che dà il senso delle trasformazioni avvenute negli anni precedenti.

⁵⁸ C. De Pizan, *La città delle dame* (1405), a cura di P. Caraffi, Roma, Carocci, 2014; P. Rudan, *Riscrivere la storia, fare la storia. Sulla donna come soggetto in Christine de Pizan e Margaret Cavendish*, «Scienza & Politica», 28, 54, 2016, pp. 21-41.

⁵⁹G. Fraisse, *Introduzione a F. Raoul, Opinion d'une femme sur les femmes* (1801), Le Pré-Saint-Gervais, Le passager clandestin, 2011.

Raoul penetra in quel campo delle opinioni generalmente dominato dagli uomini, presentandosi come una donna e un soggetto autonomo capace di esprimere una propria opinione. Se è vero che il suo scritto non si presenta come la risposta al gesto di un uomo, al tempo stesso occorre sottolineare che esso trova nelle donne le principali destinatarie.

Raoul scrive la sua opinione, ma soprattutto dichiara di farlo in quanto donna e membro della società. Seppur mossa da una volontà di pubblicare questo scritto in modo del tutto autonomo, chiarisce tuttavia preliminarmente che lei non scrive in quanto “autrice”. Questa precisazione non sembra accessoria e va indagata e analizzata alla luce del contesto storico e culturale, alla luce delle trasformazioni che investono in quegli stessi anni il concetto di autorialità in genere e delle donne in particolare.

La sua scelta di presentarsi “non come un’autrice” si rivela ancora più significativa se letta insieme agli scritti di Olympe de Gouges e alla sua rivendicazione più volte avanzata di essere “un’autrice”. Fanny Raoul e de Gouges, muovendo da posizioni diverse, esprimono in modo esemplare il loro conflitto con la società che vorrebbe rinchiuderle dentro alle mura domestiche e vietar loro di imparare a leggere. La posizione dissidente di chi pretende di occupare un posto che gli è promesso e quella di chi lo rifiuta mostrandone le aporie. Fanny Raoul da una parte rivendica la possibilità di scrivere a partire dal ruolo di soggetto autonomo, capace di avere un’“opinione” individuale, dall’altra scrive per e alle donne, facendo comparire sulla scena un soggetto collettivo negato e quindi affermato con forza dalla sua scrittura.

All’inizio dell’Ottocento la questione dell’autorialità femminile rimanda a un più ampio dibattito sull’individualità dell’artista e sulla donna artista. Qualche anno dopo George Sand testimonierà in modo esemplare la questione in *Consuelo*. Costance de Salm scriverà il suo *Épître aux femmes* in cui rivendica la possibilità per le donne di dedicarsi alla poesia e all’arte ricordando che “les arts sont à tous ainsi que le bonheur”⁶⁰ contro Ecouchard Lebrun che si era scagliato proprio contro le donne poetesse.

La Rivoluzione aprendo le porte alla nuova figura dell’individuo ha prodotto trasformazioni fondamentali anche nel mondo delle arti, della scrittura, della trasmissione del sapere. Tra Settecento e Ottocento avviene quel passaggio fondamentale che segna una progressiva democratizzazione del sapere e della scrittura: scompaiono i mecenati e iniziano a diffondersi le prime leggi sul diritto di proprietà intellettuale. Questo processo

⁶⁰ C. de Salm, *Épître aux femmes*, 1797, p. 16.

di democratizzazione si dà tuttavia attraverso la figura dell'individuo e l'estetica del genio, ovvero quella creatività individuale che sarà poi al centro del romanticismo⁶¹. Diversi autori hanno ricostruito questo contesto⁶² mostrando come la democratizzazione del sapere passi per una precisa individualizzazione che coincide con il momento della privatizzazione della conoscenza come proprietà. Il concetto di autore individuale come proprietario dell'opera emerge come risultato della rapida commercializzazione del libro, mentre l'avvento del sistema culturale moderno segna la transizione verso queste nuove relazioni socioeconomiche borghesi. Infatti, l'abolizione del privilegio all'Assemblea Nazionale getta nel dubbio anche i parametri della pubblicazione commerciale. La figura dell'individuo autore e artista ha dunque immediatamente a che fare con quella nozione di individuo in cui le donne pretendono di entrare, e contemporaneamente sconfiggere, anche in quanto artiste.

Madame de Staël nel suo *De la littérature* dedica un capitolo proprio alla questione delle donne di lettere: *Des femmes qui cultivent les Lettres*⁶³. In questo capitolo racconta come sotto l'antico regime la donna fosse nella "dipendenza dell'opinione" potendo esercitare un ascendente sull'opinione attraverso l'influenza nei saloni. Con la Repubblica diventa invece pensabile incoraggiare le donne a coltivare il loro spirito affinché gli uomini possano intrattenersi con esse. "Dans les monarchies, elles ont à craindre le ridicule, et dans les républiques la haine". L'opinione delle donne è il prodotto dell'emancipazione rivoluzionaria. Anche Fanny Raoul si sofferma sul passaggio tra un prima e un dopo la Rivoluzione, tra un antico regime di dipendenza, in cui un potere era possibile attraverso l'uso strategico dell'influenza, e un avvenire segnato da un'eguaglianza tra i sessi, tuttavia frenata da un nuovo dominio maschile che aveva solo cambiato alcune delle sue regole, un momento cioè, come lei stessa afferma segnato dall'eguaglianza sfrenata e dal dominio maschile⁶⁴.

⁶¹ C. Hesse, *The Other Enlightenment: How French Women Became Modern*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

⁶² Sul punto M. Foucault, *Che cos'è un autore?* in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano, 1971, pp. 1-21; C. Hesse, *Enlightenment Epistemology and the Laws of Authorship in Revolutionary France, 1777-1793*, in «Representations», 30, 1990, pp. 109-137; M. Woodmansee, P. Jaszi, *The Construction of Authorship: textual appropriation in law and literature*, Durham, London, Duke University Press, 1994; M. Rose, *The Author as Proprietor*, «Representations», 23, 1988, pp. 51-85.

⁶³ M. G. De Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, Tome 2, Paris, De l'imprimerie de Crapelet, 1800, Chapitre IV, *Des Femmes qui cultivent les Lettres*, pp. 141- 159.

⁶⁴ F. Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, p. 11.

Il suo scritto si apre con un esergo di Condillac che getta subito luce sull'opposizione tra pregiudizio e ragione che utilizzerà per articolare il suo discorso: “les préjugés qui supposent en nous ce n’y est pas, ou qui dissimulent ce qui y est, sont un obstacle aux découvertes, et une source d’erreurs”⁶⁵. La citazione identifica dunque il “pregiudizio” come ostacolo maggiore a ogni cambiamento. Il pregiudizio, giudizio che precede il pensiero, è qualcosa che conosciamo in merito all’eguaglianza dei sessi. I Lumi del secolo precedente invitavano a questo lavoro di denuncia delle idee oscure, alla volontà di dimostrazione del buon giudizio. In questo senso, tale lavoro di svelamento del pregiudizio ha dei precedenti degni e si inserisce in quell’operazione compiuta dal lavoro fondamentale di Paullain de la Barre, *De l’égalité des sexes*. Raoul apre il suo testo con una definizione di se stessa: non si presenta come un autrice, ma come donna che vuole esprimere la sua opinione.

Ce n’est pas comme auteur que je publie mon ouvrage; ce titre respectable, auquel les lumières et le talent donnent seuls des droits, est trop au-dessus de moi pour que j’aie la prétention de l’atteindre [...] Femme sensible et raisonnable, je veux seulement payer à la société la dette que contracte envers elle chacun de ses membres; et pour acquitter cette dette, j’offre des idées utiles, puisqu’elles sont puisées dans l’amour du bien général et de l’humanité⁶⁶.

Non solo non scrive in quanto “autore” – non è un caso l’uso del sostantivo maschile - ma sottolinea di farlo in quanto “membro della società”, in quanto “donna sensibile e dotata di ragione”⁶⁷. Dire che una donna è parte della società significa già di per sé mettere in evidenza quella cittadinanza impossibile per le donne che era stata affermata dalla Rivoluzione. Scrivere in quanto “membro della società” significa compiere un gesto rivoluzionario che contesta il loro confinamento di fuori di essa, o meglio nello spazio domestico privato. Ciò è del resto confermato dalle sue stesse parole, quando si chiede: chi lo dice che le donne sono fuori dalla società? Proprio collocandosi all’interno di un preciso rapporto di potere è possibile illuminarlo e sovvertirlo. E ancora, essa scrive in

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ivi*, p. 9.

⁶⁷ La questione della ragione è centrale nel discorso delle donne ben prima della Rivoluzione francese. In riferimento al Seicento inglese è utile E. Cappuccilli, *La critica imprevista: politica, teologia e patriarcato in Mary Astell*, Macerata, Eum, 2020.

quanto membro della società, eppure questo membro della società viene determinato: lei è una “femme sensible et raisonnable”. Il riferimento alla sensibilità può essere compreso per diverse vie. *Femme sensible* è il titolo di un lavoro di Costance de Salm, che incoraggia la pubblicazione del suo testo, e alla quale Raoul potrebbe riferirsi. Al tempo stesso, il riferimento a Condillac nel testo fa supporre un debito di Raoul con il sensismo, con quella capacità di sentire che è alla base della scienza dell'uomo universale degli *Idéologues*, con la fisiologia di Cabanis. Accanto alla coppia di sensibilità e ragione, Fanny Raoul tiene insieme altre coppie oppositive: da una parte il pregiudizio, l'ignoranza, l'oscurità, dall'altra la ragione, il perfezionamento, i Lumi. Raoul, come lei stessa afferma, vuole offrire delle idee utili, frutto di lunghe osservazioni, sul fatto che l'uomo lungi dal vedere nella donna “una sua eguale” si ostina invece a considerarla “un essere creato unicamente per lui”. A suo avviso, sono stati degli antichi pregiudizi, poi convertiti in legge, a stabilire una differenza tra i due sessi tale che l'uno nasce appositamente per opprimere l'altro. L'ignoranza dei suoi diritti nasconde e cela la reale inimicizia che sostiene il pregiudizio a carico del sesso oppresso⁶⁸. La natura ha dato a entrambi i sessi gli stessi vantaggi e ha stabilito un'eguale divisione dei beni tra i figli; eppure, l'avidità degli uomini li ha portati a non accontentarsi di ciò che gli era stato assegnato ed essi hanno utilizzato la forza per conquistare ciò che era di tutti. Come scrive: nei secoli di ignoranza la forza è stata la misura dei diritti e ciò è stato eretto in principio, sostenendo che l'uomo solo è degno della libertà; l'oppressione più crudele è stata il seguito di questa falsa asserzione⁶⁹.

C'est une erreur de voir dans la différence des sexes celle des droits, parce qu'elle en entraîne une dans les devoirs ; il n'en doit, à cet égard, exister d'autre entr'eux que celle établie par les différentes sortes d'états entre les hommes⁷⁰.

Fanny Raoul si riferisce a categorie che nella società hanno doveri diversi da adempiere e osserva che tuttavia “i loro diritti sono gli stessi”: tutti sono uguali davanti alla legge⁷¹. Ciascuno, se si tratta del suo interesse particolare, è indipendente dall'altro;

⁶⁸ F. Raoul, *Opinion d'une femme sur les femmes*, p. 15.

⁶⁹ *Ivi*, p. 17.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 18-19.

⁷¹ *Ivi*, pp. 19-20.

e la dissomiglianza o la diseguaglianza dei ranghi sparisce davanti all'uguaglianza dei diritti: allo stesso modo, di fronte a esso, dovrebbe eclissarsi la pretesa diseguaglianza dei sessi. Le differenze non devono dunque generare distinzioni nei diritti e, a partire da questa premessa, Raoul si interroga su ciò che ha portato a giustificare l'asservimento delle donne. La spiegazione che viene generalmente data è legata alla loro inferiorità fisica. Si tratta di un'argomentazione non sempre reale, basti pensare al caso delle Amazzoni. E tuttavia il suo ragionamento procede per altre vie: come mai si parla di eguaglianza fisica? La società è forse retta dalle leggi fisiche? Fanny Raoul chiarisce che "il nostro stato di società non è altro che un mondo morale". Da cosa è governato? Da leggi fisiche o morali? La risposta di Fanny Raoul è: da quelle morali, senza dubbio⁷².

On ne doit donc considérer tous les membres de l'état social, que comme des êtres moraux. Sous ce rapport, l'identité des hommes et des femmes est certainement prouvée ; pourquoi donc s'opposer à leur identité de situation ?⁷³

Gli uomini, secondo l'autrice, sempre in contraddizione con se stessi, stabiliscono delle regole generali che cessano di esserlo per alcuni, per delle persone in particolare; stabiliscono delle leggi alle quali derogano se si tratta di alcuni individui differenti da altri per "forma e colore". Raoul polemizza apertamente con l'universalismo rivoluzionario e con la sua proposta emancipatoria. Per lei o questi individui differenti sono della stessa specie, e allora essi devono avere gli stessi vantaggi; o differiscono talmente tra loro che nessuna qualità è loro comune⁷⁴. Questa disparità, però, non esiste tra le facoltà intellettuali dei due sessi. Nell'esaminarli nello stato di natura, Raoul decreta la loro eguaglianza naturale, da cui deriverebbe anche l'eguaglianza civile. Infatti, nello stato di natura come nello stato della società quale è il destino dei due sessi? Quello di tutti gli altri esseri animati: la riproduzione; tutti e due vi concorrono, tutti e due hanno dunque una parte uguale nella creazione⁷⁵.

"Pourquoi l'homme est-il l'unique chef de sa famille? Sur quoi est fondé le titre exclusif qu'il s'est arrogé dans cette occurrence?"⁷⁶. Per Raoul i diritti della madre

⁷² *Ivi*, p. 22.

⁷³ *Ivi*, p. 23.

⁷⁴ *Ivi*, p. 24.

⁷⁵ *Ivi*, p. 25.

⁷⁶ *Ivi*, p. 27.

dovrebbero essere tanto legittimi quanto quelli del padre; tutti e due, infatti, sono capi di famiglia, entrambi devono avere la medesima di autorità. Spesso si è sostenuto che le donne, essendo fuori dalla società, non avrebbero nulla da pretendere, ma la domanda di Raoul è: “Mais pourquoi sont-elles hors de cette société?”⁷⁷ La società scuote la concezione di emancipazione di Raoul aprendola a una vera e propria emancipazione societaria che sarà articolata e prenderà forma in seguito alla Rivoluzione. L’esclusione delle donne dalla società è stata giustificata a partire dalla loro presunta incapacità, che tuttavia per Raoul non può essere una motivazione⁷⁸. Chi dice dunque che sono fuori dalla società? Raoul non trova prove di tale incapacità. A suo avviso è stato il fatto di averle sempre allontanate dagli affari a far pensare che esse non fossero adatte ad essi. “Singolare modo di giudicare e stabilire dei principi!”: per lei i principi – come afferma – dovrebbero essere basati su dei fatti, che sono il solo modo di assicurarsi un giudizio certo. A suo avviso, non esistono tuttavia fatti in grado di provare tali principi: le donne non hanno ricoperto incarichi civili e politici presso nessun popolo del mondo, non si può dunque avere la misura esatta della loro abilità o della loro incapacità a questo proposito. Esse sono state escluse da questi incarichi per un pregiudizio e non per ragione; sono state bandite dalla società per la legge del più forte che sempre conduce alla violazione di tutti i diritti. Esse sono state giudicate incapaci e quindi escluse ma una tale esclusione deve basarsi sui fatti e non sui pregiudizi.

Non sembra casuale allora che nel momento in cui discute l’esclusione delle donne dalla società Raoul sottolinei il loro ruolo nella riproduzione: ancora una volta il suo gesto è infatti quello di mostrare la loro appartenenza alla società. Quale uomo paga con la sua salute, con la sua stessa vita il vantaggio di riprodursi?⁷⁹

Étrangères dans leurs familles et au sein de leur patrie, esclaves dans celles-là, nulles dans celle-ci, elles n’ont que la triste avantage.... Ma plume se refuse à cette expression de leur avilissement⁸⁰.

L’idée d’assimiler les femmes aux noirs pourra paraître étrange ; mais si cette

⁷⁷ *Ivi*, p. 29.

⁷⁸ *Ivi*, p. 30.

⁷⁹ *Ivi*, p. 34.

⁸⁰ *Ivi*, p. 35.

comparaison est singulière, elle n'est au moins pas dénuée de justesse. Les femmes ne sont-elles pas, comme ces infortunés, vendues par des pères avarés à des tyrans souvent inhumaines; comme eux, ne se voyent-elles point, malgré leurs inclinations, arracher à leurs familles, à leur patrie, pour aller végéter sur un sol étranger; comme eux, elles n'ont souvent que la fuite ou la mort pour se soustraire à l'horreur de leur situation⁸¹.

Si è creduto, continua Fanny Raoul, che il divorzio fosse favorevole alle donne, ma esso non è stato stabilito per la loro felicità e se l'interesse degli uomini non ne fosse stato sollecitato non sarebbe esistito⁸². Infatti, per dare la prova che questa o quest'altra legge sia fatta per le donne, bisognerebbe che solo esse ne traessero vantaggio. Di quale utilità è il divorzio per loro? Secondo Fanny Raoul le donne non vi trovano che la possibilità di cambiare padrone, perché sposandosi perdono tutti i diritti, anche quelli di proprietà. Quando discute la questione del potere Raoul mostra in modo inequivocabile la posizione sempre eccentrica delle donne. Lei sostiene che proprio perché le donne non hanno nessun potere, esse vogliono accedere a tutti i poteri⁸³, finendo per comportarsi come gli indigenti che diventano ladri, e i potenti che usurpano. “De même, si les femmes avoient une autorité raisonnable, elles ne chercheraient pas à en acquérir une illimitée ; et contentes d'exercer leurs droits, elles n'usurperaient pas ceux de leurs époux.” La posizione delle donne è sempre eccedente perché se avessero più autorità non cercherebbero di volere tutto. Eppure, esse non possono avere più autorità, e non possono perché la loro soggezione è la condizione di riproduzione della società.

Chi ha il diritto di proprietà? Gli uomini. Chi ha il privilegio della paternità? Gli uomini. Per chi si è stabilità la libertà e l'eguaglianza? Per gli uomini ancora. In una parola, tutto è per loro e loro soli; è dunque per loro e solo loro che la società politica è fatta, le donne non vi hanno alcun posto⁸⁴. Raoul chiarisce però che le donne non devono diventare uomini e perdere la loro differenza. Proprio per questo non accetta che le donne siano dominate: “en un mot, liberté et égalité civiles; voilà ce que je réclame pour elles. N'est-il pas un milieu entre l'autorité souveraine et la nullité absolue ?”⁸⁵

⁸¹ *Ivi*, pp. 38-39.

⁸² *Ivi*, p. 40.

⁸³ *Ivi*, p. 42.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 68-69.

⁸⁵ *Ivi*, p. 60.

Questa misura che dovrebbe esserci tra l'autorità sovrana e il nulla assoluto sembra essere la richiesta imprevista di Raoul, quando dice che le donne sono dentro alla società e che tuttavia nulla è previsto o fatto per loro. Da questa posizione alienata e interna alla società Fanny Raoul scaglia la sua critica. "Rien n'est peut-être plus nuisible à la société, que la différence établie dans la condition des hommes et des femmes"⁸⁶. Rendere uno dei due sessi un oggetto di disprezzo dell'altro significa distruggere la felicità di entrambi; perché se l'oppresso perde la sua considerazione, l'oppressore perde anche i suoi vantaggi e il fascino di una fiducia che non può che nascere dall'eguaglianza, e il premio più lusinghiero del merito, la stima di una anima libera. C'è qui la pretesa di un discorso delle donne che ha valenza universale, che ha cioè la pretesa di trasformare la natura e lo scopo della società. C'è però immediatamente un ulteriore ostacolo e cioè l'impossibilità, data dallo stato delle cose dell'emancipazione dell'oppresso⁸⁷. Per questo Raoul sostiene che bisognerebbe aprire alle donne le carriere delle scienze e delle arti, ammetterle a concorrere con gli uomini alle distinzioni e agli onori che esse permettono⁸⁸. A forza di dire loro che sono fatte per la schiavitù si è giunti a farglielo credere e a svilire tutte le energie e ogni sentimento di elevazione; a forza di trattarle come se non avessero ragione, sono state condotte a dubitare della loro ragione; a forza di interdire loro tutti i mezzi di fortificarle sono state ridotte a non averne⁸⁹. È ingiusto cercare nelle donne un'inferiorità che trova la sua fonte nella loro inerzia; è giudicare a partire dall'effetto quando bisognerebbe tornare alla causa.

Veut-on connaître si la faiblesse morale, je dirais presque l'ineptie qu'on reproche aux femmes, est réelle ou seulement occasionnée ? Qu'on donne la même éducation aux deux sexes ; si, comme je le crois, cette faiblesse n'existe pas en elles, elle disparaîtra avec les causes qui l'ont produite : avantage incalculable⁹⁰.

Raoul menziona alcuni uomini che sostengono i suoi argomenti, come l'autore anonimo di *Les femmes doivent recevoir la même éducation morale que les hommes, afin qu'elles obtiennent, sinon l'égalité de droits, au moins l'égalité des lumières*. Per lei

⁸⁶ *Ivi*, p. 44.

⁸⁷ *Ivi*, p. 45.

⁸⁸ *Ivi*, p. 63.

⁸⁹ *Ivi*, p. 46.

⁹⁰ *Ivi*, p. 51.

quest'uomo comprende come le donne possono pretendere questa eguaglianza e tuttavia sottolinea una contraddizione in proposito: perché ottenere l'eguaglianza di Lumi se essa non fa ottenere l'eguaglianza dei diritti? A cosa serve l'eguaglianza dei Lumi se essa non è anche uguaglianza civile? Così come già fatto con la questione del divorzio, Fanny Raoul mostra i problemi delle stesse richieste e rivendicazioni che avanza e che le donne devono avere la forza di articolare tra mille ostacoli e trappole. L'uguaglianza dei Lumi è necessaria, ma Raoul non può fare a meno di evidenziarne i limiti e le aporie: essa, da sola, è inutile e crudele, se svela solo gli orrori di una condizione senza modificarla.

4. Il manifesto antiemancipatorio di Sylvain Maréchal e il “cuore freddo” delle donne

Nello stesso anno in cui Fanny Raoul si impegna per vedere pubblicato il suo scritto e rivendica apertamente la possibilità di esprimere la propria opinione non in quanto donna di lettere, bensì in quanto donna e dunque parte della società, Sylvain Maréchal, personaggio eccentrico e assai discusso⁹¹, pubblica un testo che porta il titolo di *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes*. Si tratta di un manifesto antiemancipatorio che sintetizza ed esprime perfettamente l'urgenza diffusa negli ultimi anni della Rivoluzione di riportare le donne all'interno dell'ordine domestico, di chiudere quello spazio affermato dall'emancipazione rivoluzionaria per fare in modo che *femme* torni ad essere un termine sovrapponibile a quello di *femelle de l'homme*. Maréchal è un personaggio scomodo e ambiguo, dopo la caduta di Robespierre si avvicina a Babeuf con il quale nel 1796 scrive, insieme a Buonarroti e Darthé, il *Manifeste des égaux*, nel quale si denunciano i nuovi tiranni al fine di sostenere un'assoluta eguaglianza sociale.

Si potrebbe dire che, nonostante il suo egualitarismo, Maréchal rifiuti quella che,

⁹¹ Sylvain Maréchal è ammiratore di Rousseau, lettore di Voltaire, Helvétius, Diderot, Meslier, Mably. Ateo, si impegna in una campagna anticlericale che culmina nel 1784 con *Le livre échappé au Déluge ou Psaumes nouvellement découverts*, una feroce parodia della Bibbia che gli costa il posto di vicebibliotecario alla Biblioteca Mazarine. Poco dopo dà alle stampe *Almanac des honnêtes gens* (1788), una sorta di lunario in cui i nomi dei santi sono sostituiti con quelli degli illustri benefattori dell'umanità. Dopo l'almanacco laico il suo spirito illuminista e classificatore si confronta con il genere del dizionario, il *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, proibito dalla censura nel 1801. Non manca di dare il suo contributo anche al genere erotico con *La Bibliothèque des amants, odes érotiques* (1786), e più tardi i contemporanei troveranno indecente anche la sua *pièce* teatrale *Le jugement des rois* (1793). Sulla sua opera complessiva cfr. il ponderoso ma ormai datato M. Dommanget, *Sylvain Maréchal l'égalitaire* (1950), Paris, Spartacus, 1976.

riprendendo la pregnante espressione di Geneviève Fraisse, si stava imponendo come una «sessuazione del mondo». Questa società di eguali, ma non sessuata, finisce così per rivelare una volta di più tutte le tensioni prodotte dall'emancipazione rivoluzionaria. Lo scritto di Maréchal esce in un momento fondamentale, quello in cui Chaptal prepara la legge sull'istruzione pubblica, che non menziona in alcun passaggio la questione dell'educazione delle donne. Il testo di Maréchal illustra ragioni ed esempi storici a partire dai quali occorre impedire alle donne di imparare a leggere⁹². La lettura è però il nome di un problema più ampio, tanto che nel testo emerge in modo chiaro l'urgenza di allontanare le donne non solo dalla lettura ma da qualsiasi forma di sapere e di scrittura: le donne poetesse sono descritte come trasfigurazioni mostruose. Nessuna donna dovrebbe essere impegnata in mestieri intellettuali, possedere dei libri, formare le proprie idee se non attraverso il proprio marito o il proprio padre. Queste sono solo alcune delle tesi fondamentali della proposta di Maréchal, la quale fa luce e conferma il ruolo fondamentale che l'educazione, la scrittura e il sapere hanno durante la Rivoluzione nel processo di emancipazione delle donne.

Si è già mostrato come le rivendicazioni delle donne siano intrecciate continuamente al gesto della scrittura: “la parola scritta è il primo atto di sovversione compiuto dalle donne”⁹³. Si tratta di una scrittura che non si lascia racchiudere dentro modalità espressive convenzionali e nella quale occorre scandagliare per far emergere uno specifico discorso politico. Esso deve essere ricostruito seguendo le pieghe delle differenti forme espressive a cui le donne hanno fatto storicamente ricorso e mostra di essere portatore di una critica dei canoni del pensiero politico che fa luce sui rapporti gerarchici che in esso si presentano⁹⁴. In tal senso, la proposta di Maréchal deve essere compresa come il tentativo di mettere a tacere quel discorso politico al quale le donne avevano dato forma nel corso e a partire dagli eventi rivoluzionari.

La sua proposta, sebbene sia stata talvolta letta, tanto dai suoi contemporanei quanto dagli interpreti successivi, come uno scherzo o un caso di *plaisanterie*, deve essere presa

⁹² La concezione di Maréchal, che si preoccupa dell'egualizzazione sociale, deriva comunque da un modello che è scettico sulle possibilità della ragione e della cultura di emancipare gli esseri umani, egli mette infatti in discussione l'equazione tra emancipazione culturale ed emancipazione politica, cfr. B. Consarelli, *Il «Rousseau» di Sylvain Maréchal*, Roma, Tris, 1980.

⁹³ E. Cappuccilli, R. Ferrari, *Il discorso femminista*, p. 9.

⁹⁴ *Ivi*, p. 10.

sul serio e considerata espressione di una tendenza ben più generale che negli stessi anni agisce con l'obiettivo dichiarato di mettere a tacere le donne e bloccare la loro emancipazione. Solo alcune interpretazioni recenti hanno riconosciuto le posizioni conservatrici e antiemancipatorie dell'egualitario Maréchal nei confronti delle donne⁹⁵, nonostante l'eloquenza del testo sia lampante fin dall'incipit: “se l'albero della conoscenza v'è proibito, serbate l'ignoranza vostra senza rimpianto alcuno”⁹⁶.

Maréchal costruisce il suo scritto muovendo dalla constatazione che l'amore, la tenerezza materna, la pietà filiale sono sentimenti precedenti all'invenzione dell'alfabeto, della scrittura e dello studio. Questa genealogia sentimentale è funzionale alla definizione di una gerarchia di valori che fissa le donne e le loro facoltà in un tempo fermo e impermeabile all'evoluzione e alla storia. Il suo obiettivo polemico è perciò proprio l'estensione del sapere alle donne che la Rivoluzione porta con sé e la sua proposta si afferma a causa de “i gravi inconvenienti derivanti, per entrambi i sessi, dal fatto che le donne sappiano leggere”⁹⁷, ovvero l'alterazione dell'ordine domestico, la corruzione e la rovina dei costumi e quindi il pericolo di un rovesciamento dell'ordine sociale.

La donna non deve allontanarsi dalla natura e soprattutto non deve avvicinarsi alla società come individuo autonomo: la natura prevede che le donne siano dedite esclusivamente alle cure domestiche e le ha dotate di una notevole attitudine a parlare, che rende superfluo e dannoso imparare a leggere e a scrivere. Il punto è allora far sì che la donna torni ad occupare, dopo la Rivoluzione, il posto che la natura, in questa concezione patriarcale, le ha assegnato.

Maréchal discute anche i cosiddetti “diritti e doveri” delle donne: laddove Olympe de Gouges insieme a molte altre si era battuta negli anni precedenti per affermare che le donne avessero i medesimi diritti e doveri degli uomini, utilizzando volutamente insieme i due termini per mostrare il significato politico dell'eguaglianza che le donne reclamavano, Maréchal lo ridicolizza affermando che quel vasto campo di diritti e doveri

⁹⁵ Nel corso dell'Ottocento il testo è ristampato più volte non da parte reazionaria e con l'idea della *plaisanterie*. Il testo ha iniziato ad esser preso sul serio da François Aubert nella sua monografia su Maréchal del 1975, per poi essere in seguito analizzato da Geneviève Fraisse, la quale lo ha discusso in riferimento al problema dell'esclusione delle donne dalla sfera pubblica, cfr. G. Fraisse, *Muse de la raison: démocratie et exclusion des femmes en France*, Paris, Gallimard, 1995.

⁹⁶ S. Maréchal, *Progetto di legge per vietare alle donne di imparare a leggere* (1801), Milano, Archinto, 2008. p. 26.

⁹⁷ *Ivi*, p. 27.

dichiarati dalla Rivoluzione, si riduce per le donne a due “capisaldi principali”: la dolcezza e la sensibilità⁹⁸. L’intelletto e il talento “raffreddano il cuore”: a sostegno di questa tesi stila un elenco di donne celebri delle quali dà qualche notizia e precisi giudizi. Si tratta di donne che hanno avanzato la pretesa di scrivere, utilizzare il proprio intelletto, esprimere le proprie opinioni; tutte queste attività sono abilmente legate, connesse e fatte corrispondere a precisi eventi storici, catastrofici, battaglie, guerre. Tra le sue considerazioni ve ne è una che riassume in modo esemplare i problemi dell’autore:

Che, di solito, una donna perde in avvenenza e persino in verecondia, nella misura in cui accresce la sua cultura e il suo talento. Per poco che sappia leggere e scrivere, una donna si crede emancipata, e libera dalla tutela che la natura e la società le hanno imposto nel suo interesse⁹⁹.

L’ignoranza non è un male per le donne poiché ne difende la vera natura, così come la natura benevolmente le relega in casa e impone loro dei compiti specifici per il loro bene e nel loro interesse. Nel dire che la donna “si crede emancipata” Maréchal ammette il ruolo del sapere nel processo di emancipazione femminile e la sua forza. L’emancipazione non è solo il suo principale obiettivo polemico, ma quella forza che potrebbe produrre una sovversione sociale reale. La scrittura e la sua diffusione, la parola e l’opinione delle donne hanno innescato un processo di emancipazione che non può essere governato. Se così fosse, Maréchal non avrebbe bisogno di proporre la sua interruzione e l’esclusione delle donne dall’accesso all’educazione e al sapere. Egli si rende cioè conto che è necessario, anzi urgente, disarmarle.

Nel riconoscere che la donna si crede emancipata, al tempo stesso, egli dichiara la sua preoccupazione per la trasformazione che le donne si mostrano capaci e desiderose di generare. Ancora più significativo è il fatto che Maréchal trovi nella ragione la giustificazione per opporsi all’emancipazione, secondo uno schema anti illuministico oltre che contraddittorio. È la ragione che vuole “anche a costo di sembrare incivile” che le donne “non ficchino mai il naso in un libro, né impugnano mai una penna”¹⁰⁰. Tutti gli

⁹⁸ *Ivi*, p. 29. Sul punto è evidente l’influenza di Rousseau, di cui Maréchal è attento lettore ed estimatore, cfr. E. Badellino, *Il pisolino della ragione* in S. Maréchal, *Progetto di legge per vietare alle donne di imparare a leggere*, pp. 5-24.

⁹⁹ *Ivi*, p. 35.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 63.

articoli della sua proposta di legge si aprono con il riferimento alla ragione: è essa che “vuole che ogni sesso stia al suo posto, e ci resti”¹⁰¹ (articolo III), la ragione che “come nella lingua francese, *non vuole* che la donna sia *scrittore*: questo appellativo, in ogni sua accezione, è esclusivo appannaggio dell’uomo”¹⁰² (articolo IV). La ragione vuole che le donne siano dispensate dall’imparare a leggere, a scrivere, a stampare, a incidere, a compitare, a solfeggiare a dipingere, in quanto non appena sanno fare una di queste cose, ciò va regolarmente a scapito dell’armonia domestica¹⁰³ (articolo VII).

La scrittura e il sapere allontanano la donna dal suo posto, tanto che “*una donna poeta* è una piccola mostruosità morale e letteraria, così come una *donna sovrano* è una mostruosità politica”¹⁰⁴. Certamente è una mostruosità per l’ordine politico patriarcale: la ragione di cui Maréchal si fa forte è conservatrice e difende una gerarchia necessaria. La sua proposta non è infatti il frutto di una polemica isolata, ma fa luce su una ben più diffusa urgenza antiemancipatoria che proprio attorno al 1801 si articola e che troverà nel Codice civile la sua formalizzazione; un’urgenza che si serve proprio della ragione per affermarsi, mostrando per questa via la stessa interpretazione patriarcale del concetto. A discutere questo manifesto antiemancipatorio, e a polemizzare con l’utilizzo della ragione a suo sostegno, saranno due donne che reagiscono alla proposta di Maréchal impugnando la penna e dando alle stampe due scritti. Si tratta di Marie-Armande Gacon-Dufour e Albertine Clément-Hémery. La prima scrive il suo *Contre le projet de loi de S.M. portant défense d’apprendre à lire aux femmes, par une femme qui ne se pique pas d’être femme de lettre*, la seconda un testo dal titolo *Les femmes vengées de la sottise d’un philosophe du jour, ou Réponse au projet de loi de S.M. portant défense d’apprendre à lire aux femmes*. Albertine Clément-Hémery afferma che il progetto di Maréchal affonda le sue radici nella vanità maschile. A suo avviso, gli appelli alla ragione di Maréchal sarebbero infatti solo alibi e, proprio per questo, mette in questione l’opposizione tra ragione ed emancipazione da lui sostenuta. La proposta intende evidentemente sostenere e consolidare il potere maschile, per questo dichiara che la ragione viene invocata per sostenere una posizione conservatrice e tradizionale. Facendo parlare Constance de Salm, Albertine Clément-Hémery scrive: “Livrons nous aux beaux arts, eh! Qui pourrait ravir.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 64.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ivi*, p. 65.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 77.

Le droit de les connaître à qui peut les sentir”. E aggiunge che leggendo il testo di Maréchal “l’indignation et la pitié se succédant tout à tour”¹⁰⁵.

Mentre discute le sue posizioni, Clément-Hémery sostiene senza indugi che l’oppressione delle donne non va discussa, bensì combattuta. In particolare, si sofferma sull’idea, già affermata in apertura, che l’amore, la pietà filiale e il sentimento vengano prima dell’alfabeto e della scrittura e che per questo essi sarebbero futili. Per lei l’antiorità dell’amore e del sentimento familiare non determina alcun giudizio di valore: precedente non significa migliore, tanto che, pensando allo stadio primitivo si vedrà che l’ignoranza ha causato grandi mali. Anche rispetto al termine *femme* l’autrice contesta le considerazioni di Maréchal. Egli aveva scritto : “que la qualité de *femme qui sait lire* n’ajoute rien aux titres sublimes et touchans de *bonne fille, bonne épouse et bonne mère*, ni aux moyens d’en remplir les devoirs doux et sacré”. Secondo l’autrice, se il titolo di buona figlia impone soltanto di obbedire puntualmente ai genitori, se quello di buona sposa comporta solo l’occuparsi del marito, se quello di buona madre consiste esclusivamente nel fare dei figli, allora l’autore avrà ragione.

Mais comme les devoirs qu’impose la nature ne sont point incompatibles avec l’instruction, et qu’au contraire, l’ignorante n’est ni bonne fille, ni bonne épouse, ni bonne mère. Je conclus que vous avez tort, car qui fut plus pénétré de l’amour maternel que les Sévigné, Dacier, Deshoulières, Riccoboni ecc.¹⁰⁶

L’autrice polemizza inoltre con l’idea che gli uomini debbano essere i soli libri delle proprie mogli, “livres vivans, où nuit et jour elles doivent apprendre à lire leur destinées”¹⁰⁷. Si tratta di un nodo centrale per affermare la possibilità di una emancipazione culturale per le donne, per rivendicare la loro capacità di praticare il *sapere aude!* di cui Kant esplicitamente dubitava.

Avez-vous réfléchi un seul instant sur l’atrocité de cette phrase ? Dans ce siècle où la plus part des hommes sont dévorés d’ambition, enclins au libertinage, dénués d’instruction, frivoles par habitude, perfidies avec art, méchants par calcul. [...]

¹⁰⁵ A. Clément-Hémery, *Les femmes vengées de la sottise d’un philosophe du jour, ou Réponse au projet de loi de M. S. **-M *** portant défense d’apprendre à lire aux femmes*, 1801, p. 1.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 59.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

Vous voulez remettre les destinées d'un sexe sensible et bon, entre les mains de leurs féroces oppresseurs, de ces tigres pour qui la beauté, les vertus, les talents, furent un titre de proscription, vous connaissez donc bien peu l'empire des passions ?¹⁰⁸

Clément-Hémery fa valere la sua concezione dell'emancipazione rivoluzionaria per opporsi a Maréchal:

La femme est l'égale de l'homme et non son esclave, elle doit s'opposer aux sottises d'un forcené, se défendre des conseils d'un pervers et non suivre ses ordres, en confondant les titres ; en voulant ennoblir l'homme ; vous vous dégradez dans l'esprit des moralistes¹⁰⁹.

L'autrice chiude il suo scritto richiamandosi a un'altra donna che, come lei, si è indignata e ha saputo rispondere a Maréchal: si tratta di una donna che ha coraggiosamente difeso "les droits de notre sexe, contre les ridicules innovations du sexe masculin"¹¹⁰. Madame Gacon-Dufour scrive un testo che deve essere letto alla luce del rapporto che lei, sua biografa, ha con Maréchal¹¹¹. Anche qui, il continuo riferimento alla ragione invocata da Maréchal è il nodo polemico, e anzi proprio a partire da questo l'autore viene accusato di essere un vero e proprio traditore dei Lumi e dell'emancipazione.

Si les femmes n'eussent su lire la superstition les maîtriserait encore ainsi que leurs enfants. Leurs pères retournant aux préjugés de l'enfance, feraient retentir les voûtes des temples (qui seraient encore tous existants) d'anathèmes contre les philosophes et les fondateurs de la république. O Voltaire, Voltaire ! Que dirais-tu, si tu voyais aujourd'hui le projet de loi...¹¹²

Madame Gacon-Dufour rovescia contro Maréchal le sue stesse posizioni, sottolinea che le donne non potendo presentare petizioni né votare contro un simile progetto di legge

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 59-60.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 60.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 64.

¹¹¹ Cfr., E. J. Mannucci, *Finalmente il popolo pensa. Sylvain Maréchal nell'immagine della Rivoluzione francese*, Napoli, Guida, 2012.

¹¹² M. A. J. Gacon-Dufour, *Contre le projet de loi de S*** M***, Portant défense d'apprendre à lire aux femmes, Par une femme qui ne se pique pas d'être femme de lettres*, Parigi, anno IX, 1801, p. 22.

che le danneggerebbe sarebbero vere e proprie “victimes de la loi”. Per questa via Madame Gacon-Dufour riconosce uno specifico dominio interno al diritto e alla legge, che impedisce alle donne di poter determinare la propria esistenza. Maréchal aveva scritto:

La raison veut que ce projet, pour devenir loi, obtienne la pluralité des suffrages : en conséquence, un vase à scrutin sera ouvert pour recevoir le oui, où *le nom des chefs de maison, des pères de famille met des hommes mariés*¹¹³.

È qui che comincia, secondo lei, il dispotismo maschile:

Déjà commence le despotisme *masculin*. *Les victimes de la loi* sont exclues de voter : on ne leur permet pas même des *pétitions* qui démontreraient l’absurdité d’un pareil projet. Plus soumises que les hommes, les femmes obéiraient à la loi si elle était rendue ; mais le respect que l’on doit à tout être composant la société, ordonne qu’on écoute les observations¹¹⁴.

Per Maréchal, come osservato, la differenza tra i sessi e fra le età è stabilita dalla natura, è quest’ultima che impone alle donne di occuparsi della famiglia e stare in casa, è la natura a chiedere alle donne di stare al proprio posto e di pensare ciò che l’uomo dice loro. Madame Gacon-Dufour rovesciando questo argomento fa invece dell’ignoranza e della dipendenza la causa e la ragione dei problemi e del disordine. “Un téméraire a paru, qui a voulu que les femmes fussent ramenées au simple état de nature, et fussent dépouillées de toute instruction”¹¹⁵.

Sebbene Madame Gacon-Dufour sia stata tra coloro ad aver ipotizzato il carattere ironico dello scritto di Maréchal, le va riconosciuto un impegno nel denunciare la condizione di oppressione delle donne che va ben oltre il suo scritto di risposta a Maréchal e che è addirittura precedente alla Rivoluzione. Si tratta di un impegno che emerge da molti dei suoi testi e che si manifesta in modo lampante nel suo *Mémoire pour le sexe féminin contre le sexe masculin* del 1787. Con questo testo l’autrice risponde al Cavaliere de Feucher che aveva attribuito alle donne la responsabilità della corruzione dei costumi.

¹¹³ *Ivi*, p. 58.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 1.

Nella domanda che apre il testo Madame Gacon-Dufour si chiede direttamente da chi dipenda la corruzione dei costumi, se dagli uomini o dalle donne. Per lei nulla è più assurdo che attribuire la corruzione alle donne. Nel testo muove dal riconoscimento di una specifica differenza tra i due sessi che non intende celare:

De ces deux êtres, celui-là qui, malgré son génie & sa prudence, n'a pas su voir qu'il devait l'exemple de régularité, de décence, & même de pudeur, & qui le premier a affiché le libertinage, a nécessairement corrompu l'autre [...] Il serait impossible que la femme eût la première affiché le libertinage, & qu'elle eût corrompu l'homme : la pudeur, naturelle à notre sexe, s'y serait continuellement opposée¹¹⁶.

Per dimostrare che non è la donna a corrompere i costumi dichiara di non volersi rifare alla storia o risalire all'origine della differenza sessuale nella società, ma di voler esaminare quest'ultima allo stato attuale perché ancora oggi il suo sesso non si corrompe mai se non a causa di quello maschile. Tra i due sessi perdura dunque, secondo la sua analisi, un vero e proprio conflitto. Se qualche donna in età avanzata ne ha corrotte altre, come aveva sostenuto de Feucher, ciò era avvenuto perché questa era stata precedentemente corrotta dagli uomini.

Notre sexe a des passions, a des défauts, a des vices, je n'en disconviens pas ; mais s'ils n'étaient pas mis en mouvement par ceux hommes, s'ils ne recevaient point de développements par eux, je le répète, notre pudeur naturelle nous retiendrait¹¹⁷.

Sebbene Madame Gacon-Dufour contesti l'opposizione tra la ragione e l'emancipazione, così come Clément Hémery, portando avanti una precisa idea di eguaglianza e di emancipazione delle donne, in questo testo mette in campo qualcosa di più nella sua risposta a de Feucher. Lei articola infatti una riflessione a partire dal riconoscimento, come si è detto, di un ineludibile conflitto tra gli uomini e le donne: chi è responsabile della corruzione dei costumi? Gli uomini e il potere che pretendono di esercitare contro le donne, la vanità che fanno valere contro l'autonomia delle donne. Nel suo scritto passa in rassegna le differenti età delle donne, ragionando attorno alla

¹¹⁶ M. A. J. Gacon-Dufour, *Mémoire pour le sexe féminin contre le sexe masculin*, 1787, p. 8.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 11.

questione della maggiore o minore autonomia nelle diverse fasi della vita. All'età di sette o otto anni le bambine, istruite dalle madri alla differenza del proprio sesso cominciano a essere riservate nello sguardo e nei discorsi, composte nel camminare, abituate a tenere il capo chino. È in quel momento che nasce il sentimento intimo del pudore "et non celui de la sauseté, comme le dit notre Antagoniste". A quindici anni questo sentimento si accresce ad alto grado e acquisisce grande forza:

Je ne veux point faire ici un traité de la nature particulière de la femme, je ne veux que montrer que toutes nos vertus se sont toujours opposées & s'opposeront toujours à ce que ce soit nous qui corrompions les mœurs, & que ce sont les hommes qui les ont corrompues¹¹⁸.

A venti anni ci si sposa e i padri, più delle madri, decidono chi la donna debba prendere come sposo. Gli uomini che le donne sposano sono, raramente, coloro che si addicono loro per carattere o per spirito. La donna vive poi una nuova fase quando i figli sono adulti e non deve più occuparsi di loro: si tratta per le donne di una vera e propria età dell'emancipazione, non nel senso kantiano della maturità ma in quanto corrisponde a quella fase in cui la donna "cambia natura, carattere e maniera di esistere". In questa fase essa, se ha acquisito qualche competenza in arte e nelle scienze può coltivarla, in caso contrario si dedica alla vita contemplativa. I figli, adulti, si separano, lasciano la casa e si occupano di se stessi. Lei diventa, scrive Madame Gacon-Dufour, sempre più padrona di se stessa, man mano che il marito la lascia più sola e i figli crescono¹¹⁹. Lasciata in pace dall'uomo raggiunge l'emancipazione, ovvero questa autonomia che la donna può godersi in una precisa congiuntura della sua vita e in precise condizioni materiali. Madame Gacon-Dufour apre in questo modo la questione dell'emancipazione a quella dell'autonomia che, già centrale nel significato illuminista, acquisterà nuova attualità all'interno della semantica successiva del concetto.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 34.

¹¹⁹ E. J. Mannucci, *Baionette nel focolare. La Rivoluzione francese e la ragione delle donne*, Milano, FrancoAngeli, 2014, p. 67.

Capitolo IV

Tra potere politico e potere paterno: le semantiche dell'emancipazione

1. Il patriarcato rivoluzionario

La Rivoluzione francese afferma il significato moderno dell'emancipazione perché realizza storicamente la possibilità di liberarsi dal padre, colui che deteneva precedentemente il potere di emancipare. I cittadini maschi si emancipano dal padre nel momento in cui a dichiararli tutti uguali è lo Stato, che si presenta in questo modo come la nuova potestà emancipatrice. In questo passaggio dal potere del padre a quello dello Stato si afferma il significato storico-politico, e non più solo giuridico, dell'emancipazione. Affermazione che diviene possibile perché alcuni specifici soggetti, le donne o i figli nel caso della famiglia, si muovono dentro ai nuovi significati del concetto da una parte rivendicando l'emancipazione rivoluzionaria e il suo esito giuridico, dall'altra forzandola dall'interno e mettendola in tensione.

Per queste ragioni la semantica dell'emancipazione può essere ricostruita anche attraverso l'analisi dell'ampio dibattito sul potere paterno che si apre in Francia durante la Rivoluzione, che ha un posto di rilievo proprio perché al suo interno, sulle trasformazioni dell'autorità paterna e sul ruolo dello Stato, si gioca una partita determinante per la definizione delle possibilità individuali e collettive di azione. Per lo stesso motivo il potere del padre e l'ordine domestico giocano un ruolo di primo piano, come si è visto, nell'Ideologia come scienza della società postrivoluzionaria e dunque emancipata. La società dell'emancipazione, in cui tutti gli individui della *Dichiarazione* possono potenzialmente emanciparsi, è quella società che gli *Idéologues* pretendono di organizzare. Nell'Ideologia come scienza del sociale l'emancipazione mostra infatti la sua pretesa universalistica, facendo dell'individuo il soggetto emancipato ed emancipabile: in questo modo i concetti di individuo e di emancipazione diventano simbiotici e vengono ripensati insieme, creando delle tensioni specifiche rispetto alla famiglia come ambito intermedio tra la nazione e l'individuo. Negli scritti degli

Idéologues emerge chiaramente il problema di bloccare gli effetti potenzialmente dirompenti dell'emancipazione rivoluzionaria, di governarne il processo e di pensare un ordine a partire dalla divisione del lavoro e dal suo contrario nella famiglia. In tal senso, l'emancipazione ideologica esiste all'interno di un preciso ordine della società e quindi dello spazio domestico connesso e separato da essa. Nell'Ideologia come scienza della società la famiglia è il luogo di un'emancipazione differenziale. È negli anni in cui il discorso ideologico si fa sempre più istituzionale che le donne vedono tramontare le libertà conquistate durante i primi anni della Rivoluzione. Questa aveva posto immediatamente il problema di una possibile estensione dei principi rivoluzionari alla famiglia, mostrando l'incompatibilità dell'autorità tradizionale del padre, esercitata nei termini di un vero e proprio dispotismo, con i valori della repubblica. Le conquiste rivoluzionarie travolgono dunque, fin dai primi anni, anche l'ordine tradizionale della famiglia. I repubblicani sono evidentemente critici di un modello patriarcale del potere che afferma l'omologia tra società e sfera domestica e sostengono la fondamentale distinzione tra le due.

Per ricostruire l'ampio dibattito che si sviluppa durante il primo decennio rivoluzionario attorno al tema del potere paterno e delle gerarchie nella famiglia è necessario analizzare alcune delle principali posizioni e argomentazioni relative al rapporto e alle influenze tra potere politico e quello paterno. Nel suo classico lavoro, Gordon Schochet stabilisce una distinzione tra due principali scuole di pensiero all'interno del patriarcalismo¹: da una parte quella che, reggendosi sulla metafora, considera il padre come padre della patria, dall'altra una seconda che, a partire da una vera e propria identificazione, fa coincidere società e famiglia. Quest'ultima è in genere rappresentata dalla dottrina di Sir Robert Filmer esposta nel suo *Patriarcha*. Per quanto riguarda il contesto francese, l'argomento dell'identificazione e quello della metafora sono sostenuti in termini generali da conservatori e assolutisti. Prima di analizzare tali posizioni, è opportuno ricordare che il dibattito sul potere paterno viene stimolato e prodotto a partire da precisi eventi, trasformazioni sociali e riforme giuridiche che investono la famiglia durante i primi anni della Rivoluzione². Una delle prime leggi

¹ G. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford, Blackwell, 1975.

² È vasta oggi la letteratura dedicata al tema della famiglia durante la Rivoluzione, si vedano almeno cfr. A. Burguière, C. Klapish-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend, *Histoire de la famille*, tomo III, *Le choc des modernités*, Armand Collin, Paris, 1986; I. Thery, C. Biet, (a cura di), *La famille, la loi, l'État. De la*

rivoluzionarie che riguarda la famiglia è quella che nell'agosto del 1790 abolisce le *lettres de cachet* che permettevano di imprigionare i propri figli. In seguito, la costituzione del 1791 all'articolo 7 definisce per la prima volta "le mariage que comme contrat civil", conformato ai principi che reggono i contratti. Questo articolo afferma una novità fondamentale nel processo di strutturazione del concetto rivoluzionario di emancipazione: esso è esemplare di un processo di definizione della famiglia come insieme di individui liberi ed eguali, la cui emancipazione si sostanzia nella libera volontà alla base del potere contrattuale.

La legge del 20-25 settembre 1792 mette inoltre fine alla *patria potestas* sui figli maggiorenni, la cui età viene abbassata ai 21 anni; si viene così a creare una nuova categoria giuridica sconosciuta nel diritto di antico regime, quella di minori la cui debolezza richiede l'autorità di un tutore. In seguito, l'uguaglianza nelle divisioni istituita dalla legge del marzo 1793 sulle successioni risponde alla volontà di introdurre nelle famiglie i medesimi principi egualitari della società. La famiglia, sempre meno, è dunque pensata come una stirpe sottoposta all'autorità e alle volontà di un patriarca: "Peut-il être question de ces dispositions bizarres d'après lesquelles la famille subsistait dans un seul homme? Il n'y a plus de caste, plus de familles proprement dites; il ne s'agit plus de faire des tiges"³.

L'azione emancipatrice della Rivoluzione travolge la famiglia che non può più esistere in quanto corpo costituito: una volta abolita la monarchia, la famiglia non può mantenere la sua forma tradizionale: "dans le temps de la liberté il ne doit subsister aucune espèce de despotisme"⁴.

A questa spinta trasformatrice, tuttavia, fa seguito un momento di inversione e cambio di rotta che conduce a una serie di nuove misure legislative. I diversi progetti di Codice civile sono lo specchio di questo movimento iniziale di apertura per le donne, al quale fa seguito la ritirata e la chiusura degli spazi di libertà e la ridefinizione dell'autorità paterna

Révolution au Code civil, Paris, Imprimerie Nationale, 1989; S. Desan, *The Family on Trial in Revolutionary France*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 2004; A. Verjus, *Il buon marito*; M.-F. Levy (a cura di), *L'enfant, la famille et la Révolution française*, Paris, Plon, 1989; J. B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

³ Prugon, Archives parlementaires, t. 24 p. 598, citato in P. Murat, *La puissance paternelle et la Révolution française : essai de régénération de l'autorité des pères*, in I. Thery, C. Biet, (a cura di), *La famille, la loi, l'État*, p. 403.

⁴ A. Verjus, *Le cens de la famille*, p. 49.

su nuove basi. Nei primi due progetti, presentati da Jean-Jacques Régis de Cambacérès viene di fatto abolita l'autorità maritale⁵, mentre nel terzo progetto avanzato nel 1796 essa viene reintrodotta e molte delle libertà concesse alle donne nei due primi progetti vengono cancellate, prima fra tutte l'amministrazione comune dei beni tra i due sposi⁶. Nel Codice finale il matrimonio sarà ancora descritto come un contratto civile e revocabile tra due persone libere ed eguali e tuttavia, una volta stipulato, esso obbliga i due contraenti a ruoli e doveri diversi. Con esso si afferma evidentemente la priorità politica di conferire nuovamente al padre di famiglia la sua autorità di governo attraverso il diritto positivo. E ancora, l'eguaglianza tra i due sposi, interamente riconosciuta con la legge sul divorzio del 1792, viene messa in dubbio nel 1794 quando viene ristabilita una differenza tra i sessi nei casi di adulterio.

Come abbiamo osservato, l'opera di Pierre Louis Roederer permette di cogliere numerosi elementi utili a comprendere non solo il movimento di apertura e chiusura delle libertà politiche per le donne che si verifica durante il decennio rivoluzionario, ma soprattutto una transizione che è prima di tutto specchio delle trasformazioni del potere paterno e del patriarcato dall'antico regime alla Rivoluzione. La concezione di Roederer della famiglia composta da individui ai quali è stata riconosciuta una pari eguaglianza concorre alla definizione dell'emancipazione come possibilità individuale che si sostanzia nella forma contrattuale. L'*Idéologue* afferma in modo esplicito che le donne non prendono parte al patto sociale, quel patto attraverso il quale si forma la società. Egli si dice d'accordo con Condorcet, sostenendo che le donne possiedono le medesime facoltà dell'uomo e, tuttavia, esse hanno diverse occupazioni. Esse, così come i figli minori, non sono dunque parte della società se non indirettamente. Roederer è contrario all'idea che la famiglia si trovi all'origine della società politica; si oppone infatti a coloro che hanno condotto l'autorità domestica nella società e giustificato il potere assoluto nelle mani di un solo uomo in società. In tal senso, egli sostiene in modo netto una divisione e una differenza di funzionamento tra l'ambito domestico e quello sociale. Società e famiglia sono, per Roederer, differenti: la famiglia è il luogo in cui vi sono diritti e doveri non

⁵ J.-J. R. de Cambacérès, *Rapport sur le premier projet de Code civil devant la Convention au nom du Comité de législation civile et criminelle*, 9 août 1793, in P.-A. Fener, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, Paris, 1836.

⁶ J. Heuer, A. Verjus, *L'invention de la sphère domestique au sortir de la Révolution*, in «Annales historiques de la Révolution française», 327, 2002, pp. 1-28, p. 22.

reciproci: essa è fondata sui diritti delle donne e dei figli e sui doveri dei mariti e dei padri. La società è invece basata su una perfetta reciprocità di doveri e eguaglianza di diritti.

Nella sua analisi della famiglia Roederer approfondisce, isolandoli, tre tipi di rapporti: tra i due sposi, tra i due sposi in quanto padre e madre, e degli sposi con i figli. Questi sono fondamentali per scorgere le novità che, nel suo discorso, presenta il patriarcato rivoluzionario. Il rapporto tra i due sposi è per Roederer libero⁷, la donna è dotata di una sua volontà e, grazie ad essa, può darsi la società coniugale retta su base contrattuale. Quando i due sposi diventano genitori, la donna perde la propria volontà e inizia un nuovo ordine; quando si instaura questo nuovo tipo di ordine sociale “l’autorità del padre è simile a quella del proprietario su una cosa; le madri hanno grandi doveri e i figli devono obbedienza”⁸. Ciò che è rilevante è in prima istanza il riconoscimento ideologico dell’eguaglianza tra la donna e l’uomo che permette di pensare il matrimonio, e dunque la famiglia, in termini contrattuali. Ciò è ancor più significativo alla luce del fatto che per Roederer genitori e figli non si trovano invece in tale condizione di eguaglianza: per questo, tra loro, non vi è mai contratto ma solo obbligazione naturale.

Roederer è impegnato nel tentativo di fondare il dominio paterno su nuove basi nello stesso momento in cui opera una feroce critica al vecchio dispotismo paterno. Montesquieu è il suo principale obiettivo polemico: lo spirito del padre di famiglia di Montesquieu è a suo avviso contrario ai costumi e all’eguaglianza repubblicani. Roederer lo ribadisce a più riprese: occorre pensare l’ordine domestico senza sacrificare i diritti essenziali dell’uomo. La soluzione da lui individuata per trasformare il dispotismo paterno in dominio trova uno strumento fondamentale nelle leggi civili. Se il padre aveva il potere di disporre della successione, questo ora spetta alle leggi civili. Esse hanno il merito di produrre quella che Roederer definisce “fraternità sociale”, necessaria a instaurare l’obbedienza senza un comando personale del padre.

Questi pochi elementi del discorso sul potere paterno di Roederer che sono stati rievocati costituiscono una prova retrospettiva delle tesi di un ormai classico volume di Carole Pateman. Il potere paterno pensato dall’Ideologo è esemplare del patriarcato moderno da lei descritto. In primo luogo, Roederer si accorge che il patriarcato tradizionalmente inteso non può più essere posto a fondamento della nuova società

⁷ P.-L. Roederer, *Cours d’organisation sociale*, p. 166.

⁸ *Ivi*, p. 170.

rivoluzionaria e dunque dell'ordine politico. Egli riconosce alle donne una volontà personale, che permette loro di stipulare contratti e dunque accedere a quella forma emancipatoria che è il contratto. Tesi di fondo del lavoro di Pateman è che il contratto, lungi dall'essere l'antidoto al patriarcato, si presenta nella modernità come il mezzo attraverso il quale il patriarcato si costituisce in una forma diversa e aggiornata⁹. Nella storia del pensiero politico non si fa infatti menzione dell'omissione che i teorici del contrattualismo classico hanno condotto a danno delle donne: alla base del contratto sociale vi sarebbe infatti un contratto sessuale. Nella sua forma moderna il patriarcato inoltre si presenterebbe sempre meno nella sua forma di potere dei padri in quanto padri, ma piuttosto degli uomini in quanto uomini uniti tra loro come fratelli; il patriarcato assume così una nuova veste che si regge sul potere paterno come potere dell'uomo in quanto tale. È nei teorici del contrattualismo che si trova espresso questo passaggio, qui sono poste le basi di tale cambiamento che impone, insieme al contratto, quella struttura civile capitalistica.

Nel patriarcato moderno si trova un rifiuto del dispotismo paterno tradizionale, dell'identificazione tra il padre e il sovrano: è solo con il patriarcato moderno che si afferma una vera e propria emancipazione dei figli maschi dalla subordinazione paterna e la possibilità del contratto tra pari. In tal senso, il patriarcato moderno si fonda su un'emancipazione che trova la sua origine nella prospettiva egualitaria. Pateman, critica del contratto che riconosce come forma moderna dell'oppressione sessuale, ha anche il merito di far luce sui limiti delle prospettive liberali che guardano al problema delle disuguaglianze da una prospettiva culturale, sempre legata a una dimensione dell'individuo come entità astratta. La critica al contratto rivela allora una più ampia polemica con la figura dell'individuo come unico soggetto dell'emancipazione.

Pateman racconta il patriarcato e la sua storia tracciando distinzioni interne e facendo luce su quelle che definisce "confusioni patriarcali". Più che una storia del concetto, l'autrice delinea tre argomentazioni patriarcali utili a chiarire la confusione e a fare alcune distinzioni fondamentali. A suo avviso vi sarebbe una prima forma di pensiero patriarcale, che definisce tradizionale, la quale assimila tutte le relazioni di potere al dominio paterno. A tal proposito, Gordon Schochet sostiene che l'argomentazione politica che guarda alle origini è morta alla fine del XVII secolo: "dopo il 1690, la giustificazione genetica e

⁹ C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Roma, Editori Riuniti, 1997. p. 5.

l'identificazione del potere familiare con quello politico erano diventate questioni morte". L'idea che il potere familiare costituisse la forma di potere politico svanisce dopo la sconfitta della dottrina di Robert Filmer operata da Locke e dal contrattualismo. Il primo avrebbe operato una rottura rispetto alla posizione del patriarcalismo tradizionale affermando che il potere politico e quello paterno non erano solo analoghi ma identici. La dottrina di Filmer afferma precisamente tale coincidenza, il potere procreativo del padre era a suo avviso all'origine del potere paterno. Filmer giustifica la monarchia assoluta con l'argomentazione che i re erano padri e i padri i re¹⁰. Pateman cataloga la tesi di Filmer sotto il nome di patriarcalismo classico. L'argomentazione di Filmer si distingue dalle precedenti dottrine patriarcaliste tradizionali, che pensavano il potere dei re come analogia o metafora del potere dei padri e lo interpretavano come prodotto del raggruppamento di famiglie sempre più estese. Pateman fin qui segue l'analisi di Schochet per poi distaccarsene laddove egli afferma che Locke avrebbe cancellato le giustificazioni genetiche del diritto patriarcale. Schochet, nell'analizzare la visione patriarcalista, sostiene che essa sarebbe stata messa fuori gioco dall'affermarsi del contrattualismo che rifiuta il potere politico dei padri sui figli, ritenuti membri liberi ed eguali del corpo politico. Secondo Pateman però questo discorso non tiene conto del fatto che con il contrattualismo cambia la titolarità con cui il medesimo soggetto, il padre, esercita il proprio diritto. Al patriarcato classico si sostituisce quello fraterno, esso cambia giustificazione attraverso la quale gli uomini esercitano il proprio dominio.

La terza forma patriarcale individuata da Pateman, infatti, è quella moderna, alla quale si deve la rottura con il patriarcalismo classico. Locke, e in modi diversi altri contrattualisti, presenta la società coniugale tra marito e moglie come il frutto di un contratto volontario tra uomo e donna. Non si tratta però di un contratto tra pari come quello che dà forma alla società politica, bensì di un accordo tra diseguali dotati di intelletti differenti. In tal senso, Locke riconosce la subordinazione della donna all'uomo nella famiglia, ma spoliticizza il rapporto coniugale e insiste sulla natura non politica delle relazioni domestiche. È nel *Primo trattato sul governo* che Locke confuta il *Patriarcha* di Filmer e traccia la distinzione tra potere politico e paterno: il primo riposa sul contratto tra consociati, mentre il potere paterno è temporaneo e limitato all'area domestica, e soprattutto giustificato dall'interesse dei figli minori. L'elemento di temporaneità che

¹⁰ *Ivi*, pp. 32-33.

definisce il potere paterno rispetto ai figli è fondamentale, in quanto lega l'emancipazione alla conquista dell'uso della ragione che si acquista con la maggiore età.

Il patriarcato moderno definito da Pateman è, come accennato, fraterno e contrattuale e struttura la società capitalistica. La famiglia patriarcale non è più l'unità a partire dalla quale si costituisce la società, bensì un insieme di relazioni tra individui che si strutturano a partire da un libero accordo. In proposito, Pateman riconosce che il contrattualismo si presenta come la dottrina emancipatoria per eccellenza, la quale si regge su un discorso egualitario che apre una frattura fondamentale rispetto all'ordine precedente nel quale non vi era spazio per alcuna emancipazione in senso moderno. In tal senso, occorre riconoscere che alle diverse forme patriarcali individuate da Pateman corrispondono differenti emancipazioni possibili: l'emancipazione nel suo significato moderno, individuale e giuridico è informata dal contrattualismo come dottrina emancipatoria e convive con il patriarcato nella sua forma moderna. L'emancipazione rivoluzionaria si struttura dunque nel passaggio che Pateman ha delineato tra il patriarcato classico e quello moderno.

Il discorso ideologico di Roederer conferma chiaramente le tesi di Pateman, che fanno luce su una molteplicità di elementi che sono al centro dell'ampio dibattito che anima la Francia nel periodo rivoluzionario giungendo fino alle discussioni preliminari alla redazione del Codice civile. Il patriarcato contrattuale rovescia infatti anche una questione che sarebbe stata al centro di tale dibattito e che investe la concezione stessa della nazione intesa come un insieme di famiglie o di individui. La spinta dell'individualismo rivoluzionario, insieme al contrattualismo, contesta infatti le tesi di Jean Bodin secondo il quale lo Stato non sarebbe altro che una lenta e progressiva evoluzione che muove dalla famiglia come cellula primigenia della società¹¹. Il contrattualismo si emancipa dall'idea che lo Stato sia una grande famiglia, ma anche un aggregato di famiglie, concezione alla base del patriarcalismo classico, e pone invece all'origine della società la volontà degli individui liberi ed eguali. Sebbene tra i contrattualisti non vi sia una posizione unanime, tutti concordano su una netta separazione e differenza tra società e famiglia e sul confinamento delle regole della famiglia all'interno delle mura domestiche¹². Per quanto riguarda le posizioni di alcuni dei principali rivoluzionari, già nel 1789 Sieyès afferma

¹¹ G. Conti Odorisio, *La famille et l'État dans la République de Jean Bodin*, Paris, L'Harmattan, 2007.

¹² G. Fraisse, *Les deux gouvernements: la famille et la cité*, Paris, Gallimard, 2001.

che “si un père de famille crée, élève, nourrit, établit ses enfants” un monarca al contrario è “créé, élevé, entretenu par la nation. Rien donc n’est plus erroné et plus dangereux que cette notion [de gouvernement paternel].”¹³ E ancora, Roederer articola il medesimo sforzo di distinzione tra le due società quando scrive: “quelques écrivains ont pensé que la société civile n’est qu’une extension de la famille et qu’elle doit se gouverner par les mêmes principes ; cette opinion est certainement fausse”¹⁴. La famiglia e la società non si governano con gli stessi principi: la famiglia è un dominio formato dalla potenza sovrana della natura; al contrario la società “est l’effet d’une volonté réfléchie, non d’une nécessité impérieuse”; dunque “la société civile a été formée afin de remédier par l’association et la réciprocité des services, à l’égoïsme naturel de ses contractants”. La società, secondo Roederer, non ha “aucune ressemblance avec le régime ni avec le principe de la famille”.

La distinzione implica due questioni: da una parte non è più possibile fare del potere paterno la forma del potere politico, dall’altra l’eguaglianza che si stabilisce nella società non è automaticamente estendibile all’interno delle mura domestiche. François Furet ha definito la notte del 4 agosto ‘89 come “nuit parlementaire la plus célèbre de notre histoire [...] Ce qui naît, c’est la société moderne des individus, dans sa conception la plus radicale puisque tout ce qui peut exister d’intermédiaire entre la sphère publique et chaque acteur de la vie sociale est non seulement supprimé, mais frappé de condamnation”¹⁵.

La distinzione tra potere paterno e politico, la concezione di una nazione composta da famiglie o individui, la compatibilità tra il dominio del padre e i principi della repubblica sono solo alcuni dei nodi che i diversi autori devono sciogliere all’indomani della Rivoluzione. Se la nazione, nelle parole di Sieyès, è quell’aggregato di individui eguali, come mai nella famiglia non vi è traccia di tali individui eguali? Che cosa comporta ammettere che la nazione non sia un insieme di individui eguali? Queste sono le domande che si pone Toussaint Guiraudet, quando nel 1789 dà alle stampe uno scritto il cui titolo evoca quello sieyèsiano e che si intitola *Qu’est ce que la nation et qu’est ce que la France?*

¹³ E.-J. Sieyès, *Préambule du prince et du gouvernement* (1789), citato in A. Du Crest, *Modèle familial et pouvoir monarchique: XVIIe-XVIIIe siècles*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d’Aix-Marseille, 2002, p. 331.

¹⁴ P.-L. Roederer, *De la députation aux États-Généraux*, p. 4.

¹⁵ F. Furet, *La Révolution: de Turgot à Jules Ferry, 1770-1880*, Histoire de France Hachette, vol. 4, Paris, Hachette, p. 86, riportato in A. Verjus, *Le cens de la famille*, p. 31.

Nel 1797, Guiraudet pubblica un altro testo che avrà una discreta diffusione e che concorre all'apertura del dibattito sul potere paterno: *De la famille, considérée comme l'élément des sociétés*. Questo pone un problema fondamentale, contestando alla radice l'individualismo rivoluzionario e sostenendo che la nazione non è altro che un insieme di famiglie, in cui vi è un unico rappresentante dato dal capofamiglia. Il testo di Guiraudet conosce un'ampia diffusione anche grazie a una recensione firmata proprio da Pierre Louis Roederer sulle colonne del *Journal d'économie publique* nel 1797. La recensione di Roederer e il testo di Guiraudet gettano luce su una differente lettura della figura dell'individuo cittadino. Come hanno notato Jennifer Heuer e Anne Verjus, infatti, la nozione era ambigua e non vi erano leggi che affermassero in modo chiaro che solo i padri di famiglia fossero membri del corpo sovrano; diversi erano invece i testi che lasciavano intendere che tutte le persone maggiorenni appartenevano alla nazione. Lo scritto di Guiraudet e la polemica di Roederer, sulle quali torneremo diffusamente nel prossimo paragrafo, permettono di cogliere la genesi del dibattito sul potere paterno che giunge fino al Codice Civile, ma soprattutto danno la misura della chiusura degli spazi di libertà e di iniziativa politica per le donne che si determinano sul finire della Rivoluzione. In tal senso, la stessa nozione di individuo e le sue diverse interpretazioni permettono di seguire le trasformazioni che si sviluppano all'interno della famiglia e nel potere paterno. La cifra di queste trasformazioni si trova, del resto, nelle stesse parole di Guiraudet che, nel 1789, sostiene un'idea diversa rispetto alla nozione di individuo.

La nation Française, est une société d'environ vingt-cinq millions d'individus, vivant sous une constitution, ou système de lois, qu'elle s'est faite, & sur une espace d'environ vingt-neuf mille lieux quarrées¹⁶.

La nazione è dunque composta da un insieme di individui e tuttavia:

La loi est, dans le sens le plus étendu, l'expression de la volonté générale. Ainsi, en ôtant de ces vingt-cinq millions d'êtres, les femmes, les enfants, les insensés, &c par des motifs tires de la décence, ou de leur faiblesse, *le vœu de tous ces hommes en*

¹⁶ T. Guiraudet, *Qu'est-ce que la Nation et qu'est-ce que la France?*, 1789, p. 9.

*étant & en âge de raison, individuellement pris, sera la loi*¹⁷.

Guiraudet chiarisce che cosa intende quando dichiara che si debba considerare l'uomo individualmente: la legge è un legame che unisce ugualmente tutti, ciascuno deve cooperare alla sua formazione. Anche se la nazione è divisa in uomini diversi, proprietari e non proprietari, privilegiati e non privilegiati, ecclesiastici, nobili, nessuna di tali distinzioni varrà di fronte alla legge, la quale non ammette che l'individuo. Emerge così una concezione chiara dell'eguaglianza: "J'ai dit, & je ne cesserai de le répéter, que je ne réclame d'égalité parmi les Citoyens, que pour un seul objet, & c'est le *travail commun de la loi*; qu'elle soit également faite par tous, y ont un égal intérêt"¹⁸.

Per Guiraudet dire che la nazione è un insieme di individui significa stabilire, nel 1789, che essa non è una composizione di ordini, che nessuna delle distinzioni "immaginate dalla vanità" può essere ammessa in un'Assemblea Nazionale. I problemi che si pongono già all'altezza di questo testo sono ripresi successivamente da Guiraudet nel suo *Explications de quelques mots*. Se già nello scritto dell'89 aveva dichiarato che gli individui che compongono la nazione fanno la legge, e si tratta di individui da cui occorre escludere le donne, i figli e altre figure domestiche, ora, nel 1792, riprendendo Rousseau, egli definisce la legge espressione della volontà generale, che tuttavia definisce presunta in quanto si tratta di una costituzione rappresentativa. Nominare gli elettori è senza dubbio uno dei mezzi per cooperare alla formazione della legge, ma inevitabilmente ci si deve chiedere cosa pensare di una costituzione che priva i cinque sesti della nazione del sacro diritto di contribuirvi?

Comment pourrait-on dire que la Loi est l'expression de la volonté générale de vingt-cinq millions d'individus, quand on aurait constitutionnellement fermé la bouche à vingt millions d'entre eux ? Sur quel fondement les exclure du droit de porter leurs vœux ? [...] Comment priver du droit de contribuer de leur volonté à l'expression de la volonté générale des femmes si naturellement capables de volonté ?¹⁹

¹⁷ *Ivi*, p. 10.

¹⁸ *Ivi*, p. 46.

¹⁹ T. Guiraudet, *Explication de la quelques mots importants de notre langue politique, pour servir à la théorie de nos lois. De la loi*, Discours lu à l'Assemblée des Amis de la Constitution et imprimé par ordre de la Société, 1792, pp. 35-36.

Si tratta di questioni che risultano preliminari al suo testo sulla famiglia e che permettono di cogliere l'esigenza crescente di chiarire la nozione di individuo, estromettendo esplicitamente le donne dalla sua definizione.

2. Toussaint Guiraudet e la nazione come insieme di famiglie

Viste queste posizioni si può dunque comprendere il ruolo fondamentale ricoperto da Toussaint Guiraudet²⁰ nell'iniziativa di indire un concorso pubblico dedicato al tema dell'autorità paterna tra il 1798 e il 1801 per mano della Classe di scienze politiche e morali dell'Istituto Nazionale di Francia. Già nel suo *De l'influence de la tyrannie sur la morale publique*, dato alle stampe nel 1795 e dunque successivo al Terrore, Guiraudet afferma la necessità di ridefinire il ruolo della morale pubblica, di osservare i rapporti e le influenze reciproche tra le leggi e la morale e di chiarire lo statuto della nozione di individuo. Lo scritto è un commento alla nuova Costituzione del 1795, proclamata dopo il 9 Termidoro, che istituisce il Direttorio, con la quale si tenta di introdurre una serie di doveri accanto ai diritti con l'obiettivo di giungere a una nuova stabilità politica. Guiraudet insiste sul ruolo che le donne ricoprono nella stabilità morale²¹. Ad esse l'autore si rivolge direttamente in diversi passaggi del testo:

Aussi s'empresèrent-ils de vous donner une part active dans leurs tumultueuses délibérations, et l'on vous permit l'accès des assemblées, jusqu'au moment où par un système insensé on vous ferait participer comme nous à tous les droits politique [...] Ah ! Gardez-vous de vous laisser jamais séduire par une offert aussi ridicule que perfide, qui, sous l'apparence de vous donner de Nouvelles prérogatives, vous

²⁰ Guiraudet era stato vicino alla *Société de 1789*, si fa candidare per la sua città natale, Alès, all'Assemblea costituente dove conosce Mirabeau, rimanendogli accanto fino a diventarne segretario. È noto soprattutto in quanto traduttore in Francia delle opere di Machiavelli. Nel 1789 pubblica il già menzionato *Qu'est-ce que la nation?* e nel 1790 *Erreurs des économistes sur l'impôt*. Nel 1792 pronuncia un discorso all'*Assemblée des amis de la Constitution* su *Les mots importants de notre langue politique* e nel 1795 pubblica *De l'influence de la tyrannie sur la morale publique*, poco dopo seguito da *De l'Égalité*. Nel 1797 appare di nuovo sulla scena pubblica con il suo *De la famille, considérée comme l'élément des sociétés*, lavoro che inaugura una nuova stagione del dibattito sull'autorità paterna.

²¹ T. Guiraudet, *De l'influence de la tyrannie sur la morale publique. Discours prononcé dans l'Assemblée Primaire de la Section du Roule*, imprimé par son ordre, An IV de la République, p. 4.

dépouillerait réellement de vos plus beaux droits²².

È però nel 1797 che Guiraudet chiarisce in modo definitivo le sue tesi sulla famiglia: quest'ultima deve essere assunta quale elemento principale della società. A partire da questa posizione egli si scaglia contro tutte quelle dottrine che avrebbero isolato l'uomo, e non la famiglia, facendone l'elemento primigenio della società. L'uomo, in quanto tale, non deve essere considerato l'unità elementare della società: esso è oggetto della fisica o della morale, ma solo l'uomo in famiglia può essere considerato in relazione alla formazione e alla composizione della società. Per questo, una scienza che intenda occuparsi della società, dovrà interessarsi all'uomo in famiglia.

Comme le point mathématique est l'élément de la ligne, de la surface, et du solide, suivant qu'il est posé bout à bout, et latéralement, ou dans tous les sens ; de même la famille est le point social, élémentaire qui compose à lui seul, en se multipliant, toutes les associations politiques²³.

Ogni altra divisione non sarebbe, del resto, naturale. Per Guiraudet, Rousseau, insieme a tutti coloro che si sono riferiti all'uomo isolato, ha in realtà considerato l'uomo in famiglia. Muovendo da queste premesse egli si chiede se non sia naturale credere che più la famiglia sarà organizzata e ben costituita maggiormente la società sarà ben strutturata²⁴. Nella critica a Rousseau, e più in generale ai teorici del contratto sociale, Guiraudet precisa anche le sue precedenti riflessioni: se nel 1789 aveva dichiarato che occorreva considerare l'individuo preso "individualmente", ora diviene chiaro che tale individuo coincide con il legittimo rappresentante della famiglia.

L'autore coglie e sottolinea l'interdipendenza tra la famiglia e la società politica: affinché l'una sia ben organizzata dovrà esserlo anche l'altra, tanto che "tutto ciò che esiste nell'ordine sociale non è che un effetto della famiglia". Nel delineare l'interdipendenza tra le due sfere, tuttavia, Guiraudet non stabilisce né una coincidenza né un'analogia, non individua un principio di somiglianza e continuità tra l'organizzazione delle due sfere, né definisce un principio di identità tra il capofamiglia

²² *Ivi*, p. 19.

²³ T. Guiraudet, *De la famille considérée comme l'élément des sociétés*, Paris, Desenne, an V. p. 8.

²⁴ *Ivi*, p. 19.

e il monarca. Nonostante il titolo del testo suggerisca una somiglianza tra la famiglia e la società, mentre coglie e afferma il ruolo fondamentale della famiglia per definire l'ordine della società, Guiraudet stabilisce che le due sfere, sì interdipendenti, per funzionare in modo sincronizzato devono essere organizzate diversamente. Siamo, dunque, lontani da quella analogia monarchia/famiglia che in età rivoluzionaria viene utilizzata dai controrivoluzionari e che trova una delle sue formulazioni più fortunate nelle riflessioni di Louis de Bonald. Deve sì esservi un re in famiglia, ma ciò in modo che non vi sia nella repubblica.

Il testo di Guiraudet si divide in sei capitoli, nel primo viene discusso il governo monocratico della famiglia, nel secondo e nel terzo la situazione delle donne in Francia prima e dopo la Rivoluzione, il quarto si sofferma sui modi di accrescere l'autorità dello sposo in quanto padre, sposo, padrone, nel quinto e nel sesto si analizza il potere paterno presso i popoli antichi e moderni. Seguono a questi capitoli un riassunto e l'analisi dei risultati. La famiglia viene descritta tanto nella sua fase "primitiva" quanto in una successiva, definita di maggiore civilizzazione: nel primo caso vi si trovano le figure principali, il padre, la madre e i figli. Man mano che una società diventa più complessa e civilizzata la famiglia sembra allargarsi, dice Guiraudet, a una serie di figure del lavoro domestico: servi, apprendisti, e altri²⁵. Si tratta di distinzioni che sembrerebbero appartenere all'epoca dell'aristocrazia e che invece si accordano, e sono funzionali, ai tempi della libertà e dell'eguaglianza²⁶. La Rivoluzione aveva rotto quei legami che tenevano unita la società e tali figure permettevano di immaginare una nuova coesione, un cemento sociale, come lo avrebbe definito Roederer, tra i diversi membri della società.

Au moment où une révolution a coupé les liens anciens de la société, et détruit avec raison les préjugés des tribus des castes, est-il utile de trouver un mode nouveau de cohésion entre les divers membres de la société²⁷.

Guiraudet analizza dunque la forma di governo che si dà nella famiglia, osservando che essa si presenta nella forma monarchica. Se il governo della famiglia può essere

²⁵ Un importante lavoro sulle figure dipendenti dal padre nell'ambito domestico è il già citato R. Sarti, *Servo e padrone, o dell'(in)dipendenza*, pp. 89-154.

²⁶ T. Guiraudet, *De la famille considérée comme l'élément des sociétés*, p. 25.

²⁷ *Ivi*, p. 26.

descritto come una monarchia, esso non deve essere il medesimo della società ed anzi, proprio perché non vi sia un re in Francia e necessario che ve ne sia uno in ogni famiglia²⁸. Per mantenere l'eguaglianza degli individui nella società è necessario mantenere e rafforzare le gerarchie nella famiglia. In tal senso, il discorso di Guiraudet non può essere ridotto a quello tradizionalista e conservatore: egli è a tutti gli effetti un uomo della Rivoluzione. Ciò è talmente vero che, proprio a partire dalla questione dell'eguaglianza, Guiraudet è costretto a domandarsi e approfondire come mai, se l'uomo e la donna sono uguali, debba essere l'uomo a governare nella famiglia.

Nella sua lettura Anne Verjus ha avvicinato le riflessioni di Guiraudet e di Roederer alle posizioni di Bonald in ragione di un patriarcalismo di fondo. Verjus sostiene che essi utilizzino delle categorie del pensiero controrivoluzionario per impedire alle donne di accedere al processo di emancipazione pubblica a causa della differenza sessuale. A suo avviso si dovrebbero opporre da una parte le posizioni di Condorcet, il quale aveva suggerito che donne e uomini avessero le medesime facoltà, e dall'altra Roederer che, nonostante avesse riconosciuto le stesse facoltà a uomini e donne, dichiarava che essi dovessero avere "diverse occupazioni". È a partire da questi argomenti che Verjus avvicina la figura di Roederer a quella di Bonald. La presente ricerca interrogando i lavori degli *Idéologues*, di Guiraudet e molti altri, rivela come mentre nel pensiero tradizionalista e controrivoluzionario la famiglia è la base di legittimazione del potere monarchico, in quello ideologico e rivoluzionario il fondamento del potere repubblicano è l'uomo emancipato. La famiglia deve essere sottratta a questo fondamento e si deve evitare che il processo di emancipazione la investa. Essa deve infatti funzionare, per questi autori, come una riserva di autorità privata per l'individuo pubblico emancipato. Per questo motivo i rivoluzionari tornano a parlare di natura, coniugandola tuttavia con la ragione.

Per Roederer, del resto, l'idea che la società fosse un'estensione della famiglia era stata diffusa per adulare i re, per far discendere la loro autorità da quella dei padri. In modo analogo, secondo Guiraudet, dire che famiglia è "l'elemento principale della società" non significa ammettere che vi sia corrispondenza e continuità tra queste due sfere, né che esse debbano essere organizzate secondo i medesimi principi. Se a partire dal XVI secolo la metafora della famiglia era infatti stata utilizzata come dispositivo dalla

²⁸ *Ivi*, p. 33.

monarchia stessa per la sua legittimazione²⁹, essa in età rivoluzionaria è utilizzata da tradizionalisti e controrivoluzionari. Alla base della teoria di Bonald sulla famiglia vi è l'idea che essa sia una società politica, rappresentativa del pensiero monarchico e teocratico del potere³⁰, ed è proprio questo che i rivoluzionari non sono disposti ad ammettere. In proposito, i lavori di Roederer e Guiraudet, pur percorrendo strade diverse, fanno dell'eguaglianza in società un elemento irrinunciabile dell'emancipazione, un elemento della nuova società dal quale si possono ripensare le gerarchie nella famiglia.

Guiraudet, in particolare, ammette che, proprio perché uguali, l'uomo e la donna devono poter decidere e comandare su materie diverse, del resto la ragione e la natura stesse definiscono la necessità del governo di uno solo nella famiglia. La presunta eguaglianza dell'uomo e della donna sostenuta a quest'altezza viene tuttavia smentita poco più avanti, laddove Guiraudet definisce il matrimonio come un contratto tra diseguali per natura muovendosi su una strada simile a quella lockeana. La parte più originale del testo è quella dedicata all'analisi della situazione delle donne in seguito alla Rivoluzione. Con la Rivoluzione gli uomini hanno cercato di cancellare i segni di un governo che volevano distruggere. Affetti dai vizi della feudalità, delle caste, della monarchia, delle corporazioni ne volevano abbattere ogni traccia, ogni ricordo. L'eguaglianza era il loro primo bisogno e, solo in seguito, veniva la libertà. Questa era dunque la grande conquista universale e comune a tutti gli individui. Gli uomini, finalmente emancipati, volevano distruggere ogni traccia della loro schiavitù passata. In queste righe Guiraudet dimostra di essere a tutti gli effetti un figlio degli eventi rivoluzionari: se la monarchia è tramontata, occorre disfarsi anche delle sue macerie. Parlare di governo monarchico della famiglia non significa dunque tessere l'elogio di questa forma di governo. È invece "un vecchio pregiudizio" ad aver fatto coincidere la figura del padre con quella del re. L'urgenza di ripristinare l'autorità nella famiglia, la necessità di conferire nuovamente al padre il suo potere, deriva piuttosto dall'esigenza di raccogliere i frutti della Rivoluzione, di istituirne l'ordine. Lo afferma chiaramente laddove sostiene che una volta che la Rivoluzione è stata fatta, si deve raccoglierne i frutti

²⁹ M. Borgetto, *Le droit non civil de la famille*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 3.

³⁰ S. Chignola, *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, Milano, FrancoAngeli, 1993; G. Barberis, *Louis de Bonald. Potere e ordine tra sovversione e Provvidenza*, Brescia, Morcelliana, 2007.

o condannarsi a nuovi mali³¹. Per organizzare la società la proposta di Guiraudet è quella di istituire tre Codici: uno domestico, uno civile, uno politico³².

Per ripristinare il potere paterno occorre affidarsi alla proprietà: essa è un mezzo adeguato perché, sebbene non si tratti della base dell'associazione, ne assicura il legame.

Ainsi la propriété est un des plus grands moyens de puissance, mais ce n'est qu'un moyen ; malgré son importance, ne nous méprenons pas sur sa nature, comme on paraît le faire assez communément ; le respect et le maintien de la propriété ne sont pas le but de l'association politique, comme la propriété elle-même n'est pas la base de l'association ; mais le maintien de la propriété est le plus fort lien de l'association, le plus puissant levier de toute société politique³³.

Guiraudet, inoltre, individua una differenza tra possesso e proprietà: il primo conferisce una gioia momentanea, mentre la seconda prevede che ogni possessore particolare non sia turbato nel suo godimento dell'oggetto e possa disporne anche dopo la sua morte. Se l'unica vera leva dell'autorità paterna sta nella proprietà occorre assicurarle non solo la certezza di poter gioire di essa, ma anche di poterne assicurare la continuità³⁴.

Mais ce doit être surtout le grand levier de l'autorité du père : si vous le brisez dans ses mains, il ne vous reste plus rien, ni frein, ni subordination, ni société. Ni famille. Le plus grand moyen de lui conserver sa puissance au milieu de liens, c'est de lui laisser la plus grande liberté de disposer de sa fortune, et pendant sa vie ; et après sa mort³⁵.

L'idea che il potere del padre debba essere assicurato attraverso la proprietà costituisce uno degli obiettivi polemici della recensione di Roederer. Le sue argomentazioni sono sviluppate nel suo *Cours d'organisation sociale* in cui emerge che la sua strategia per ripristinare l'autorità paterna prevede di far leva sulla morale quale scienza di governo e sulle leggi civili quali strumento di governo dei rapporti societari. Secondo Roederer,

³¹ T. Guiraudet, *De la famille considérée comme l'élément des sociétés*, p. 161.

³² *Ivi*, p. 162.

³³ *Ivi*, p. 110.

³⁴ *Ivi*, p. 113.

³⁵ *Ibidem*.

infatti, l'autorità del padre deve essere rifondata a partire da quella fraternità sociale che solo le leggi civili sono in grado di garantire. Roederer critica anche la posizione di Guiraudet sulla cittadinanza. Secondo quest'ultimo, essendo la società un insieme di famiglie, la loro volontà doveva essere espressa attraverso i capifamiglia. Nessuno può rappresentare meglio ogni famiglia che colui che ne è il capo: per questo, ai soli capifamiglia si deve accordare il titolo di cittadino attivo e elettore³⁶. Mentre dunque Guiraudet riprende Bodin, Roederer esprime in modo esemplare il patriarcato fraterno di Pateman.

Guiraudet si pone tuttavia il problema di preservare il nocciolo egualitario della repubblica, egli non rinuncia ad affrontare direttamente il problema dello statuto dell'uguaglianza rivoluzionaria, domandandosi se la sua tesi sia causa della privazione dei diritti dell'uomo a danno della parte più numerosa del popolo. Un tale quesito lo conduce a una breve analisi di quelli che definisce i cosiddetti "veri" diritti dell'uomo per poi concludere che questi sarebbero messi a rischio per la maggioranza del popolo solo fraintendendo il loro significato. Infatti, se si tiene conto del loro vero significato si comprende che i diritti dell'uomo sono quelli dell'uomo in quanto padre, dello sposo, del figlio, del membro della famiglia.

Les véritables droits de l'homme, au contraire, sont ceux de la société primaire appelée famille, les seuls tracés par la nature, les seuls qui n'auraient pas besoin d'être écrits, s'ils n'avoient été effacés par d'imprudentes ains, et remplacés par d'autres prétendus droits. Le père a *droit* au respect, à la soumission, à l'amour de ses enfants, et ceux-ci ont *droit* à la tendresse de leurs parents ; le *chef* de famille a droit à l'obéissance de ses compagnons, de ses apprentis, de ses serviteurs ; chacun a *droit* à ce qui lui appartient, et il en doit jouir³⁷.

I veri diritti dell'uomo sono, dunque, i diritti degli uomini in quanto membri della famiglia. La confusione in proposito si deve al fatto che ci si è riferiti alla nazione in quanto aggregazione di individui, pensando che i diritti dell'uomo non fossero altro che i diritti dell'individuo, prima e oltre la famiglia. La stessa posizione di Condorcet, il quale

³⁶ *Ivi*, p. 194.

³⁷ *Ivi*, pp. 195-196.

aveva voluto estendere i diritti politici alle donne, deriverebbe da tale confusione³⁸. L'idea di fondo di Guiraudet è quella di ripristinare l'autorità paterna, affinché possa esserci libertà ed eguaglianza nella società, una libertà ed eguaglianza pensata a partire dall'individuo inteso in tal senso. La critica di Roederer, in fondo d'accordo sulla priorità politica di ripensare e legittimare su nuove basi l'autorità paterna, si scaglia tuttavia contro le modalità individuate da Guiraudet. In particolar modo, secondo Roederer, Guiraudet avrebbe finto di credere all'esistenza di dottrine secondo le quali una nazione non sarebbe che un'aggregazione di individui per una questione di strategia discorsiva e retorica. Una teoria che fa della nazione un'aggregazione di individui non è, secondo Roederer, "mai esistita".

Il me paraît universellement reconnu, il l'est surtout en France, que les *chefs de famille* seuls sont citoyens ; bien entendu que sous ce mot, comme chez les Romains, sous le mot de *pater familias*, on doit comprendre non seulement le père de famille, mais aussi celui *qui peut l'être*³⁹.

In questo senso, Guiraudet chiarisce qualcosa di già evidente; secondo Roederer, inoltre, è in virtù di questo principio che le donne, i minori, i domestici, i soldati stessi, sarebbero esclusi dai diritti della città. Quale riconoscimento più solenne di tale principio che questa esclusione?

Nonostante le critiche, Roederer condivide l'urgenza che innerva il lavoro di Guiraudet: "Rétablir les mœurs par la police domestique est une idée juste, féconde, importante, et l'auteur l'expose avec force et intérêt". E tuttavia, il modo in cui debba darsi questa *police domestique* differisce da quello proposto da Guiraudet. Quest'ultimo sostiene la necessità di ridare al padre il diritto di testare e di abolire l'eguaglianza nelle divisioni, proponendo di reintrodurre delle misure erose dalla Rivoluzione. Secondo l'*Idéologue* in questo modo il rispetto per il padre di famiglia sarebbe irrimediabilmente legato alla sua fortuna, dunque estremamente corrotto e ristretto. Colui che non aveva nulla da dare ai propri figli rischiava di non poter pretendere alcun rispetto. A suo avviso, in questo modo, la considerazione nella famiglia sarebbe stata simile a quella nel mondo:

³⁸ *Ivi*, p. 197.

³⁹ P. L. Roederer, *Journal d'économie publique, de morale et de politique*, n. XXXV, 20 thermidor, an 5, p. 352.

sarebbe dipesa dalle fortune. Il rispetto sarebbe derivato dal calcolo e non dal sentimento. In effetti la strada proposta da Roederer nel suo *Cours d'organisation sociale* più che sull'introduzione di vecchie misure si fonda sull'utilizzo del sentimento e della morale, delle leggi civili.

C'est une autre erreur, ce semble, de regarder l'égalité des partages comme contraire à la prospérité publique. Nulle part les terres ne sont mieux cultivées, que dans les parties de la France où les propriétés sont divisées par une ancienne égalité de partages. Et l'effet de cette égalité n'est point du tout, comme le coït l'auteur, le cisaillement à l'infini des propriétés ; les pères de famille s'arrangent toujours pour apportionner leurs enfants sans diviser des *corps de biens* de manière à en empêcher la meilleure exploitation⁴⁰.

Oltre alle modalità con le quali ristabilire l'autorità paterna le visioni tra i due differiscono su un'ultima questione fondamentale. Roederer si scaglia contro la critica dell'*Analyse* condillachiana accennata da Guiraudet. Quest'ultimo aveva infatti ricondotto una serie di errori e problemi al 'metodo' difeso da Roederer, il quale vede nell'*Analyse* la chiave delle conoscenze umane, la loro ragione preziosa e rispettabile, che deve essere perfezionata ed estesa. Guiraudet imputa invece tutti i mali a questo metodo muovendo da una falsa supposizione, e cioè dall'idea che essa abbia presentato la nazione come un'aggregazione di individui: a suo avviso era stata l'*Analyse*, spinta troppo lontano, a stabilire questo errore. Roederer difende il metodo di Condillac ribadendo come questo presunto errore non fosse in realtà mai stato accolto dalla legislazione francese e fosse rifiutato da tutte le istituzioni. Non poteva dunque essere imputata all'*Analyse* una supposizione che non trovava riscontro nella realtà.

Les premières choses qu'aurait trouvées l'analyse dans l'idée de société, c'est qu'elle est l'effet d'un contrat, et qu'ainsi elle ne peut être formée qu'entre des individus en état de contracter, et libres de contracter; c'est qu'elle est l'effet d'un contrat formé pour une assistance mutuelle, et qu'ainsi elle ne peut être formée qu'entre des individus qui aient des intérêts et des droits de même nature; [...] Cette analyse conduirait donc à exclure les enfants et les femmes de l'état de cité ; et par

⁴⁰*Ibidem.*

conséquent à faire de la société une agrégation de chefs de famille, comme le désire l'auteur. Ce ne serait donc pas l'analyse de la société, mais au contraire le défaut d'analyse de l'état social, qui aurait pu conduire aux erreurs supposées par le cit. Guiraudet.⁴¹

Nella difesa dell'*Analyse* Roederer conferma la sua adesione al progetto ideologico. L'*Idéologie* è stata letta non a caso come l'eredità del metodo di Condillac, un'eredità certo complessa e con diverse fratture⁴², che tuttavia ha portato diversi *Idéologues*, tra tutti Destutt de Tracy, a confrontarsi con Condillac stesso⁴³.

Chiariti i punti di distanza tra le posizioni di Roederer e Guiraudet, si deve tuttavia notare una certa prossimità tra i due. Entrambi si pongono il problema dell'ordine domestico a partire dall'irrinunciabile emancipazione nella società. Laddove secondo Guiraudet l'emancipazione in società risulta legata e possibile solo attraverso la presenza di un governo monarchico nella famiglia, Roederer tenta di estendere l'emancipazione all'ambito domestico e, proprio a partire da essa, pensare le nuove gerarchie nella famiglia, facendo leva su specifici argomenti di quella dottrina emancipatoria del contratto, con le parole di Pateman, e sul ruolo delle leggi civili nella definizione di quella fraternità sociale necessaria al dominio paterno. In tal senso, Roederer coglie fino in fondo la posta in gioco dell'emancipazione, tentando di costruire una teoria all'altezza del suo presente e intuendo l'urgenza politica delle leggi civili e la loro funzione di governo.

3. Limiti ed estensioni del potere paterno: tema di un concorso all'*Institut National* (1798-1801)

3.1 Definire l'autorità paterna

Il testo di Toussaint Guiraudet è solo il primo di una serie di scritti che si diffondono durante gli ultimi anni della Rivoluzione e che animano l'ampio dibattito sul potere paterno. A dare un impulso decisivo alla discussione è un concorso pubblico indetto dalla

⁴¹ *Ivi*, p. 353.

⁴² Alcuni elementi di rifiuto del metodo di Condillac si possono cogliere in D. Garat, *Analyse de l'entendement. Séances des écoles normales*, pp. 138-169. Garat rigetta qui la psicologia condillaciana e la sua attenzione per la mente, privilegiando una scienza che si fonda su dati empirici.

⁴³ Si veda S. Moravia, *Il Pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, cap. 2.

Classe di Scienze politiche e morali dell'Istituto Nazionale a partire dal 1798 per tre anni consecutivi. L'Istituto, creato nel 1795 con la legge del 3 brumaio anno III sull'istruzione pubblica, previsto dall'articolo n. 298 della Costituzione dell'anno III, costituisce il principale centro di discussione e una fondamentale istituzione preposta all'educazione e all'istruzione del nuovo *citoyen* repubblicano. L'Istituto, soprattutto attraverso la Classe di scienze politiche e morali, si fa promotore di una serie di concorsi che hanno l'obiettivo dichiarato di raccogliere pareri e opinioni sui più urgenti argomenti e nodi politici del momento. È ciò che accade con il tema dell'emulazione, della morale pubblica e infine con quello dell'autorità paterna⁴⁴. Creato in seguito alla soppressione delle accademie, l'Istituto sarà chiuso da Napoleone a causa delle tendenze repubblicane che si diffondono al suo interno. Verrà in seguito riaperto da François Guizot con il decreto del 27 ottobre del 1832, con l'obiettivo di riprendere il lavoro culturale e di inchiesta sul sociale iniziato durante la Rivoluzione⁴⁵.

La Classe di scienze politiche e morali è composta da figure di spicco della Rivoluzione, importanti giuristi e noti *Idéologues*: la sezione IX, dedicata alle scienze sociali e alla legislazione, annovera figure quali Daunou, Cambacérès, Merlin, mentre la X, centrata sull'economia politica, può contare sulla presenza di Sieyès, Talleyrand e Roederer⁴⁶. Gli *Idéologues*, che all'interno della loro scienza del sociale avevano già affrontato il problema dell'ordine della famiglia, conducono la discussione anche all'interno di questa Classe, che diviene promotrice di un lavoro di inchiesta sulle condizioni e le possibilità dell'organizzazione domestica.

Nel 1798, il 15 messidoro dell'anno VI, il concorso sull'autorità paterna si apre con la seguente domanda: “quelles doivent être, dans une République bien constituée, l'étendue et les limites du pouvoir du père de famille?”

⁴⁴ Sull'Istituto e sui concorsi indetti dalla Classe di Scienze politiche e morali si veda M. S. Staum, *Minerva's Message: Stabilizing the French Revolution*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996; A. Verjus, *Il buon marito*; J.S. Jainchill, *Reimagining Politics after the Terror: the Republican Origins of French Liberalism*, Ithaca, Cornell University Press, 2008. La lista dei candidati ai concorsi si trova in M. S. Staum, *The Enlightenment Transformed: the Institute Prize contests*, in «Eighteenth Century Studies», 19, 2, 1985-1986, pp. 153-179.

⁴⁵ In tal senso, Guizot riprenderà un lavoro all'intreccio tra scienza e politica, cominciato durante gli ultimi anni della Rivoluzione dai membri della classe di scienze politiche e morali di inchiesta sul sociale che aveva impegnato gli *Idéologues*; sull'Istituto durante la Monarchia di luglio e la fase della riapertura cfr. il recente F. Tomasello, *L'inizio del lavoro: teoria politica e questione sociale nella Francia di prima metà Ottocento*, Roma, Carocci, 2018, pp. 62-72.

⁴⁶ S. Moravia, *Il Pensiero degli Idéologues*, p. 743.

Il padre di famiglia, al centro delle dispute rivoluzionarie, è una figura storica⁴⁷: originariamente il termine rimanda all'ordinamento giuridico, esso ha specifiche prerogative e non è qualificato da elementi biologici o sentimentali. Il cosiddetto "padre di casa" o "padre di famiglia" che giunge alle porte della Rivoluzione e la cui autorità inizia ad essere discussa, è infatti l'erede del *pater familias* romano, ma anche dell'*οικοδεσπότης* (*Oikodespotes*) ellenistico o del *Wirt* delle fonti giuridiche medievali e della prima età moderna. Il termine indica, nelle lingue indo-germaniche, il carattere del padre come signore e sovrano.

In tal senso, all'altezza delle discussioni rivoluzionarie, ci si trova in una fase di transizione nella quale l'autorità paterna conserva e riproduce tali significati storici. Progressivamente, accanto ad essi, con il XVIII secolo prima e poi durante il XIX, se ne aggiungono di nuovi specificamente sentimentali e spirituali, i quali producono effetti e trasformazioni nell'organizzazione dello spazio domestico e, conseguentemente, di quello pubblico⁴⁸. Infatti, a questo passaggio corrispondono delle fondamentali novità economiche che concorrono alla produzione della scissione tra la casa come complesso produttivo e la casa come luogo privato, di sentimenti, e dunque a una trasformazione nella concezione dell'autorità paterna in quanto indipendente da vincoli economico-politici e in tal senso come una sfera di azione privata nella quale la politica non entra. Si tratta di novità che investono la figura del padre all'interno della famiglia e, per questa via, introducono anche discorsi nuovi sull'organizzazione dello spazio domestico e sociale, come i manoscritti inviati all'Istituto nazionale rivelano in modo esemplare.

I concorrenti sono in tutto nove uomini e una donna, provenienti da Parigi e dalla provincia⁴⁹. L'idea del concorso è attribuita a Daunou anche se deve essere considerata l'esito di una discussione collettiva che aveva già coinvolto figure come Roederer e Guiraudet. Durante il primo anno del concorso, l'anno VIII, tre sono i *mémoires* che

⁴⁷ Sul punto è necessario rifarsi ai lavori classici di Yan Thomas, si vedano almeno Y. Thomas, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*. Roma, École française de Rome, 1984, pp. 499-548; Id., *La mort du père*, Paris, Albin Michel, 2017. Sul punto cfr. P. Napoli, *Il padre è morto, ma Freud non c'entra*. Yan Thomas, *la mort du père*, in «Rivista critica di diritto privato», 4, 2018, pp. 659-666; Id., *Le père, un invisible institutionnel*, in «Grief. Revue sur les mondes du droit», 6, 1, 2019, pp. 89-96.

⁴⁸ Su tali questioni cfr. O. Brunner, *La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea*, in P. Schiera (a cura di), *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, p. 145. Cfr. I. Consolati, *Dominare tempi inquieti. Storia costituzionale, politica e tradizione europea in Otto Brunner*, Bologna, il Mulino, 2020, pp. 91-108.

⁴⁹ A. Verjus, *Il buon marito*, p. 187 ss.

arrivano all'Istituto, corredati dal rapporto redatto da Champagne che fa parte della giuria. Per quanto riguarda l'anno IX, il rapporto è compilato da Daunou e le memorie ad arrivare all'Istituto sono sette, tra cui un testo in lingua tedesca non ammesso a concorrere a causa di ritardo. Per quanto riguarda l'anno X, arrivano invece sei manoscritti, due dei quali in latino. I testi inviati costituiscono un segmento fondamentale del dibattito sull'autorità paterna in età rivoluzionaria e quindi sui corrispondenti processi di emancipazione che si stanno tumultuosamente affermando. Gli autori provengono dalla classe media, alcuni sono avvocati, studenti di legge, ma anche persone comuni che rispondono all'inchiesta. Questi scritti rivelano l'influenza di dottrine di autori classici, come Montesquieu, Condorcet ma soprattutto Rousseau mentre, al tempo stesso, permettono di ricostruire gli argomenti più frequenti e la presenza di nodi politici e teorici fondamentali in autori comuni e minori. Dall'analisi dei manoscritti emerge come dato principale un lessico di transizione, segnato dalla tensione prodotta dal nuovo contesto e dal ritorno a un vocabolario di antico regime, necessario e spendibile per dar forma alle nuove gerarchie nella famiglia. Sebbene sia comune a molti dei partecipanti lo sforzo di pensare l'autorità paterna e il potere domestico insieme all'emancipazione rivoluzionaria, i più si trovano costretti a riconoscere l'esigenza di fare passi indietro e ammettere l'urgenza di un re in famiglia ai tempi della Rivoluzione. Come vedremo, tuttavia, ai discorsi formulati nei manoscritti, alle diverse concezioni del potere paterno, corrispondono specifiche concezioni e discorsi sull'emancipazione.

Il tema dell'autorità paterna viene, da tutti gli autori, affrontato nella sua doppia forma dell'autorità del padre e di quella del marito, riconoscendo dunque che il potere domestico si esercita non solo sui figli minori, nella forma della tutela del genitore, ma su una varietà di soggetti che comprendono anche i lavoratori domestici e le donne. Si tratta di un punto centrale nei dibattiti rivoluzionari, nei quali si riscontra un generale accordo sulla soppressione del dispotismo paterno per sostituirlo con un istituto preposto alla protezione dei figli minori. Il grande obiettivo rivoluzionario, come ha sostenuto Anne Verjus, è prima di tutto quello di emancipare il figlio maggiorenne dal giogo paterno⁵⁰. A una tale liberazione del figlio, per molti, deve corrispondere anche una redistribuzione del potere che dal padre deve passare a entrambi i genitori, i quali ora si presentano come tutori dei figli. Si tratta di una novità che si afferma in modo evidente nel 1794, come sottolinea

⁵⁰ A. Verjus, *Il buon marito*, I parte.

Bernard Schnapper:

Les premiers tuteurs sont les père et mère. Qu'on ne parle donc pas de puissance paternelle. Loin de nous ces termes de plein pouvoir, d'autorité absolue, formule de tyran, système ambitieux que la nature indigène repousse, qui n'a que trop déshonoré la tutelle paternelle en changeant la protection en domination, les devoirs en droits et l'amour en empire⁵¹.

L'autorità del padre e, per alcuni, dei genitori, inizia a essere pensata a partire dalla figura essenziale del tutore. In tal senso, è significativo che i primi tre progetti di Codice civile si riferiscano alla sorveglianza e alla protezione del padre e della madre e, per questa via, propongano una serie di riforme: il controllo della correzione paterna, cioè del diritto per il padre di fare incarcerare i propri figli, la soppressione del potere paterno sui figli maggiori, la restrizione del diritto di appropriarsi delle rendite dei figli e nelle successioni, la rimessa in causa del potere di diseredare un figlio. La necessità, che progressivamente si fa sempre più forte, di organizzare la famiglia dopo la Rivoluzione⁵², emerge nell'articolo 4 del capitolo dedicato ai doveri della Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo e del cittadino del 1795 che recita: "Nul n'est bon citoyen s'il n'est bon père et bon époux". Si tratta di una definizione fondamentale e di ampia rottura rispetto a quella affermata agli inizi della Rivoluzione nel *Serment du jeu de paume* del 20 giugno 1789 e nella *Déclaration des droits de l'homme* del 26 agosto dello stesso anno⁵³.

Il potere maritale non è oggetto di legislazione fino al 1793, nel momento in cui la Convenzione inizia a discutere il primo progetto di codice civile; e tuttavia, il 20 settembre 1792, viene ammesso il divorzio. I *cahiers* degli Stati Generali erano stati silenti rispetto alla questione dell'eguaglianza tra sposi. È appunto con il primo progetto di Codice civile, preparato dal comitato di legislazione e presentato da Cambacérès il 9 agosto 1793, che si pone la questione del potere maritale⁵⁴. Il progetto si ispira a due

⁵¹ B. Schnapper, *Liberté, égalité, autorité : la famille devant les assemblées révolutionnaires (1790-1800)*, in M.-F. Levy (a cura di), *L'enfant, la famille et la Révolution française*, p. 331.

⁵² J.-P. Thomas, *Les renouvellement des approches théoriques e la famille au XIX siècle*, in M.-F. Levy (a cura di), *L'enfant, la famille et la Révolution française*.

⁵³ B. Barret-Kriegel, *Sphère privée, citoyenneté, démocratie*, in I. Thery, C. Biet (a cura di), *La famille, la loi, l'État*, pp. 503-506, p. 503.

⁵⁴ P. Burguière, *La famille come enjeu politique (de la Révolution au Code Civil)*, in «Droit et Société», 14, 1990, pp. 25-38.

principi del diritto naturale: l'autonomia della volontà, esprimendo la volontà individuale dei congiunti, e l'eguaglianza tra essi e tra i loro figli. La libertà era anche data dalla facoltà di dissolvere il matrimonio per volontà di uno solo, perché il matrimonio non esisteva che per l'amore e la volontà di procreare. All'unione intima dell'uomo e della donna doveva corrispondere la comunità dei beni che avrebbe fatto regnare la pace e avrebbe semplificato le divisioni. Il 26 e il 27 ottobre la Convenzione sopprime il potere maritale e l'incapacità della donna sposata, la separazione giudiziaria dei beni e implicitamente l'ipoteca legale sulla donna sposata.

I manoscritti redatti in occasione del concorso invertono nettamente la tendenza, che domina durante i primi anni della Rivoluzione. I testi pongono prioritariamente il problema di ristabilire l'autorità del padre e del marito, pur concordando generalmente sul fatto che l'età del dispotismo, anche di quello paterno, debba considerarsi conclusa. Jean André Simon Nougarede, tra i più accaniti sostenitori del potere paterno, muove dalla convinzione che esso debba essere compatibile con la repubblica. Ricorre in molti dei manoscritti l'opposizione tra monarchia e repubblica e la definizione di quest'ultima come il governo delle libertà, dell'eguaglianza e della legge. La questione sulla quale il dibattito si apre riguarda dunque la famiglia: affinché si viva nel governo delle libertà è necessario, come sostiene Guiraudet, che vi sia un re in famiglia?

Le risposte che si trovano nei manoscritti sono varie, e tuttavia, nonostante significative differenze, tutti i concorrenti affermano la necessità di porre un re all'interno della famiglia. L'unico a fare eccezione rispetto a tale argomentazione è un certo Louis Germain Petitain, lettore appassionato di Rousseau. Il suo discorso, articolato a partire dalla tensione fondamentale tra emancipazione e gerarchie, è fondamentale per cogliere la posta in gioco del dibattito sull'autorità paterna rispetto all'organizzazione della società. I temi approfonditi nei manoscritti sono molteplici: dal potere paterno sui figli minori e maggiori, al potere maritale, dall'origine dell'autorità paterna divina o naturale. Mentre solo alcuni autori affrontano la questione dell'autorità maritale, è al centro delle preoccupazioni di tutti il rapporto tra padre e figlio. L'attenzione a questa relazione dimostra, senza dubbio, la centralità della figura del figlio di famiglia come soggetto realmente emancipabile all'altezza della Rivoluzione e nel momento della sua istituzionalizzazione. Per tutti occorre chiarire su cosa debba fondarsi il legame tra padre e figlio. Per alcuni la risposta è che esso debba darsi a partire dalla "subordinazione e

dalla tenerezza”, in quanto essi non sono uguali e dunque non può esservi tra loro nessuna equiparazione. Per altri invece si tratta di una relazione che deve basarsi sui reciproci interessi. Molti difensori della patria potestà tentano di coniugare la difesa dell’ autorità paterna con la Repubblica, si impegnano nel sottolineare come essa non comporti un ritorno al passato; per alcuni, tra cui Nougarede, Delacour e Madame Bernier, sotto la monarchia l’ autorità del padre veniva avvilita e ignorata perché vi poteva essere solo un re ammesso. È per questo che il potere paterno sarà onorato solo sotto la Repubblica, per l’ equilibrio dei suoi poteri, per permettere che vi sia ordine nella società.

Diversi autori tentano di illustrare il modo in cui libertà politica e obbedienza domestica debbano andare insieme. Nougarede insiste sul legame di causalità tra la debolezza dei padri e la tirannia al governo, mentre Petitain mostra gli effetti del dispotismo politico sul privato. Come già in occasione della discussione tra Roederer e Guiraudet, anche i partecipanti al concorso finiscono per discutere della proprietà e del patrimonio come legame tra padre e figlio ed elemento centrale della loro relazione di stima e obbedienza. Tanto Petitain quanto Nougarede sono contrari alla proprietà come mezzo per accrescere l’ affetto tra padre e figli, anche se per ragioni e con esiti diversi. Petitain imputa alla proprietà la corruzione degli uomini invocando la necessità di una società salariale di individui mobili. Egli è vicino alle posizioni di quegli *Idéologues*, come Say, che avevano fatto della morale una vera e propria scienza di governo, sostenendo che per esercitare il comando sugli uomini non si doveva volere che si facesse qualcosa ma “far sì che si voglia”, appunto attraverso l’ uso della morale⁵⁵.

Le posizioni sono molteplici inoltre per quanto concerne la forma giuridica da dare all’ autorità del padre: alcuni sono per lasciare fare alla natura, altri per darle delle armi legali, ma tutti fanno del padre un re repubblicano nella famiglia. Infine, un ulteriore nodo del dibattito riguarda i soggetti su cui l’ autorità del padre deve esercitarsi: per alcuni si tratta dei figli, mentre altri includono anche le donne e i domestici. Una delle principali argomentazioni a sostegno della restaurazione dell’ autorità paterna si trova nella necessità di proteggere le figure presentate come costitutivamente deboli. Il padre finisce per essere considerato l’ unico soggetto riconoscibile a pieno titolo come membro della società, investito dei diritti dell’ uomo e del cittadino. Per i più la conclusione, figlia di

⁵⁵ R. Whatmore, *Republicanism and French Revolution. An Intellectual History of Jean Baptiste Say's Political Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Montesquieu, è che la repubblica ha bisogno di padri. La tesi è nuovamente che bisogna avere un re in famiglia per non averne nella società.

3.2 Un lessico di antico regime durante la Rivoluzione: Nougarede e Madame Bernier

La maggioranza dei partecipanti al concorso sull'autorità paterna ha il problema di bloccare l'emancipazione rivoluzionaria attraverso la restaurazione di un forte potere paterno, e dunque attraverso il ritorno al significato giuridico dell'emancipazione in quanto atto unilaterale del padre. Il concorso sul potere paterno rivela una radicale tensione antiemancipatoria, di cui due partecipanti possono essere considerati espressione: André Simon Nougarede e di Madame Bernier.

Il primo viene da una regione di diritto scritto, impregnato di diritto romano e nostalgico della civiltà romana, costruisce il suo testo a partire da riferimenti sulla storia di Roma e la Repubblica a cui si riferisce è quella romana; il suo repubblicanesimo è ciò che oppone a quei governi democratici che prediligono la "resistenza anarchica"⁵⁶. Champagne, che redige il rapporto del concorso, giudica il manoscritto fuori tema: ciò che viene chiesto è anche l'individuazione dei limiti della potestà paterna, mentre nello scritto di Nougarede non vi è traccia di essi. Il secondo anno del concorso, Nougarede riceve una menzione positiva da Daunou per lo stile e la purezza delle argomentazioni e tuttavia, non per i contenuti: ancora una volta si dimostra un fanatico sostenitore della patria potestà, esprimendo una posizione incompatibile con la linea dell'Istituto e la richiesta della Classe di scienze politiche e morali.

Nougarede propone un vero e proprio ritorno all'autorità tradizionale del padre romano e al significato storico dell'emancipazione. Per lui il potere del padre si presenta come prima forma di potere, potere costituente della repubblica: combattendo la servitù, l'anarchia, la corruzione dei costumi all'interno della sfera domestica, il potere paterno si rivela "infatigable antagoniste des gouvernements contraires à la république". La repubblica che ha in mente è quella romana, e la prima sezione del manoscritto è dedicata alla storia di Roma. Secondo Nougarede, l'autorità del padre ha un'origine divina e, per questo, non ha bisogno di giustificazioni: laddove la monarchia l'aveva avvilita per

⁵⁶ A. J. S. Nougarede, *Mémoire n. 2*, concours de l'an VII, AIF, cartella B5, fascicolo *An VII-1798, Législation, Autorité Paternelle, mémoires* 1, 2, 3.

meglio governare, è invece la Repubblica, sull'esempio dei patriarchi romani, che lascia spazio al suo vigore. Il legame tra padre e figlio deve fondarsi sulla tenerezza paterna, e nessun limite deve essere previsto all'autorità del padre. La sua repubblica dipende da un equilibrio che deve essere costante tra libertà e obbedienza e si oppone al governo democratico. L'uomo libero infatti capisce di dovere all'*état social* il sacrificio, una porzione della sua libertà; esso obbedisce proprio in quanto uomo libero e sulla base di un atto volontario. La ragione non è ciò che muove gli uomini, infatti la libertà non può che nascere dal sentimento e vivere nei cuori⁵⁷.

Elle est le véritable instinct de l'homme, comme la pudeur est l'instinct de la femme. Toute femme trop subtile à raisonner sur ses devoirs, aura bientôt à pleurer sur son déshonneur. Tout homme qui aime la liberté avec calcul, qui n'éprouve pas pour elle les transports et le délire de l'amour, sera bientôt un esclave⁵⁸.

La libertà è dunque dell'uomo e non della donna. Ed è in linea con tale libertà che si esercita l'autorità del padre, dentro e fuori lo spazio domestico. Il legislatore che sopprime il potere paterno e pretende di conservare la sua tenerezza non fa altro che privarlo dei suoi diritti lasciando tuttavia intatti i suoi obblighi. In questo modo egli commette non solo un'ingiustizia, ma agisce contro natura. Fuori dallo spazio domestico, i padri di famiglia sono sottomessi solo ai magistrati civili. Il popolo romano, così geloso della libertà, è sottomesso allo stesso tempo al codice della battaglia e a quello della famiglia; per il primo esso combatte tutti i nemici esterni mentre deve al secondo i trionfi sui vizi interni che intaccano profondamente la repubblica. Il potere patriarcale combatte la servitù, l'anarchia e la corruzione dei costumi. Così si mostra l'antagonismo dei governi contrari alla repubblica.

Ainsi l'action extérieure du pouvoir patriarcal dans la famille, n'est pas moins que son action extérieure conforme aux vrais principes de la liberté sociale. Il sera donc le premier pouvoir, le pouvoir constituant de la république. A ce titre il devra être placé dans une indépendance entière des autres pouvoirs, et l'enceinte domestique où il exerce son autorité devenir un sanctuaire inviolable à l'action de la puissance

⁵⁷ A. J. S. Nougarede, *Mémoire n. 2*, p. 37.

⁵⁸ *Ivi*, p. 38.

publique⁵⁹.

La magistratura diventa un premio per la condotta domestica. In questo senso, viene stabilita una continuità immediata tra il buon padre di famiglia, il buon magistrato e il cittadino: dalla pace della famiglia e dalla sua prosperità si deve dedurre la capacità di un uomo di essere un buon amministratore, un buon magistrato, un buon cittadino.⁶⁰

Che Nougarede pensi al modello romano diventa chiaro quando discute l'emancipazione del figlio. In questo caso l'emancipazione torna a significare esclusivamente quell'atto giuridico unilaterale con cui il figlio viene affrancato grazie alla volontà del padre. La repubblica conferisce al padre di famiglia una libertà illimitata di rinunciare ai suoi diritti per l'emancipazione, egli può rompere tutti i legami che uniscono un padre a un figlio; essa rende a quest'ultimo l'usufrutto di tutti i beni che gli appartengono⁶¹.

On n'avait pas seulement pour motif cette considération puissante que, dans un état où presque toutes les fonctions publiques sont temporaires, l'émancipation des magistrats doit produire une désorganisation rapide dans toutes les familles. On avait encore observé que l'influence du pouvoir patriarcal était favorable à la meilleure administration des affaires. On savait qu'un vieillard respectable craindrait sans cesse que le soupçon d'avoir inspiré ou toléré les prévarications de son fils ne planât sur sa tête, et que l'ignominie ne souillât ses cheveux blancs prêts à descendre au tombeau. Son patriotisme, ses talents sa longue sagesse, étaient comme les garants des magistrats que la république choisissait dans la famille⁶².

In breve, il padre di famiglia può emancipare il figlio in modo solenne, i figli possono avere l'usufrutto di tutti i beni, ma i magistrati devono restare sotto il giogo del potere paterno. Tale è il potere del padre di famiglia rispetto alle persone che sono sottomesse alla sua azione. Restano tuttavia da esaminare i limiti di quest'ultima, che Nougarede affronta distinguendo l'azione che ha luogo sulle persone e quella esercitata sulle proprietà. A prima vista l'azione sulle persone richiede dei limiti in tre circostanze

⁵⁹ *Ivi*, p. 47.

⁶⁰ *Ivi*, p. 71.

⁶¹ *Ivi*, p. 74.

⁶² *Ivi*, pp. 74-77.

principali: alla nascita dei bambini, durante l'educazione e quando, con il matrimonio, essi diventano a loro volta padri di famiglia.

Mentre descrive l'emancipazione dei figli, Nougardède non rinuncia a pensare l'estensione dell'autorità del padre sul figlio maggiore divenuto magistrato, di cui rimane garante. Egli afferma che i bambini non devono al padre solo il benessere dell'esistenza ma anche l'educazione e l'industria, senza le quali raramente si acquisisce la proprietà. Essi gli devono i soccorsi di credito, primo e indispensabile fondamento della loro fortuna. Per lui gli imperatori hanno frainteso questo punto quando hanno ridotto i diritti di proprietà del padre ai frutti ottenuti con i suoi beni personali. Per Nougardède la proprietà è un lungo accumulo nel tempo, in cui il passato è sempre la fonte di legittimazione del presente. La proprietà del figlio è dunque sempre legata a ciò che gli ha trasmesso il padre e per questo il figlio rischia di non potersi mai realmente emancipare. Emerge dunque evidentemente una specifica concezione dell'individuo legata alla proprietà. Il problema di Nougardède sta dunque nella possibilità liberale che alla morte del padre la proprietà torni alla società; il suo discorso in questo senso si oppone alla concezione della proprietà che emerge dall'emancipazione rivoluzionaria secondo la quale proprietà e individuo sono contemporanei. Questa concezione della proprietà, secondo l'autore, infligge un colpo mortale alla famiglia stessa. Il codice del mio e del tuo è stato introdotto: l'odioso litigio viola quel santuario fino ad allora inviolabile e porta al suo seguito tutti i disordini che fino a quel momento il potere patriarcale aveva garantito.

Le code du tien et du mien s'y introduisit, l'odieuse chicane viola ce sanctuaire jusqu'alors impénétrable, et y entraîna à sa suite tous les désordres dont le pouvoir patriarcal avait su jusqu'à ce moment se garantir⁶³.

Presto sparisce quella affezione che faceva un solo corpo di tanti corpi diversi.

Ces rapports si doux de la nature, qui jusqu'alors avaient resserré leur union, ne servirent qu'à rendre leurs querelles plus envenimées. Les serpents de la discorde ayant enfin violé cette terre sacrée, y sucèrent leurs poisons les plus empestés, et

⁶³ *Ivi*, p. 110.

répandus ensuite ans la société, l'infestèrent de divisions et de désordres⁶⁴.

Le droit de propriété sur les biens dit Mirabeau, est une création sociale. On doit donc le regarder comme rentrant de droit par la mort de leur possesseur dans le domaine commun, et retournant ensuite par la volonté des lois sociales aux héritiers qu'elles ont désignée⁶⁵.

La proprietà personale e individuale, dunque, secondo Nougarede, porta discordia all'interno di quel santuario che è la famiglia. Occorre tornare all'autorità romana del diritto paterno per far salva la trasmissione ordinata della proprietà che permette di stabilire un limite "naturale" all'emancipazione del figlio⁶⁶.

Insieme a quello del 'romanista' Nougarede, vale la pena approfondire lo scritto dell'unica donna che partecipa al concorso, la Vedova Bernier: si tratta di una donna nata a Liegi di cui si sa poco, l'epigrafe del suo manoscritto è una citazione di Nicolas Bergier, avversario degli enciclopedisti e teologo dell'Ancien Régime, motivo per cui la donna è stata assimilata a posizioni vicine al conservatorismo cattolico⁶⁷. Champagne riconosce dei meriti al suo testo e, non conoscendo l'identità dell'autrice e presumendo si tratti di un uomo, sostiene che le sue osservazioni sono indicative di "un padre che si è sempre preso cura dell'educazione dei suoi figli". Secondo lei, il potere paterno deve essere solido e non può tollerare la rivolta dei figli, futuri cittadini. Il suo manoscritto esprime di conseguenza una prospettiva conservatrice, favorevole al ritorno di un'autorità forte del padre di famiglia. La donna stabilisce una continuità tra l'ordine domestico e quello della società, sostenendo la necessità di un sentimento di amore, riconoscenza e rispetto per coloro che ci mettono al mondo, questo sentimento deve essere la base sulla quale deve fondarsi un buon governo, la sua politica, la sua morale⁶⁸.

Come altri, anche lei si serve della coppia monarchia/repubblica per la costruzione della sua argomentazione: se a prima vista il governo di uno solo sembra offrire maggiori vantaggi, esso è in realtà soggetto a tanti inconvenienti. Esso produce una massa di ricchi

⁶⁴ *Ivi*, p. 111.

⁶⁵ *Ivi*, p. 118.

⁶⁶ Cfr. P. Steiner, *L'héritage au XIX siècle en France. Loi, intérêt de sentiment et intérêts économiques*, «Revue économique», Presses de Sciences Po, 59, 1, 2008, pp. 75-97.

⁶⁷ A. Verjus, *Il buon marito*, p. 198.

⁶⁸ Bernier, *Mémoire n. 3*, AIF, cartella B5, fascicolo *An VII-1798, Législation, Autorité Paternelle, mémoires 1, 2, 3*, p. 2.

e privilegiati, il malcontento diventa presto generale, e questo dà luogo a “mormorii, sedizioni, rivolte, l’insurrezione e infine la rivoluzione”. L’emancipazione rivoluzionaria è dunque, evidentemente, per l’autrice, ciò che va evitato; a suo avviso, infatti, gli “abusi della forza” producono più crimini che una società ben organizzata. La sua proposta è quella di leggi semplici, “alla portata di tutte le classi della società”. Vi è la priorità politica di leggi positive che puniscano i crimini non lasciando nulla all’arbitrio e la necessità di quello che definisce un Codice criminale, il quale però dovrà idealmente essere consultato il meno possibile.

Bernier individua una distinzione tra le leggi punitive e quelle preservatrici: se da una parte devono esservi leggi che puniscano i crimini occorre prevedere leggi che preservino la società, che fanno parte della morale scritta. Accanto a esse, la «morale pratica», complemento di ogni società, darà vigore alla legge che senza di essa sarà sempre impotente. La morale ha dunque un ruolo di primo piano ed è legata all’organizzazione della repubblica: infatti senza morale non vi è repubblica.

La base fondamentale d’une République consiste dans le gouvernement intérieur de chaque famille ; c’est là le centre de la morale, de là elle se répand dans la masse générale, dans tous les rapports que les citoyens ont entre eux, dans toutes les transactions sociales, dans l’exercice d chaque emploi, de chaque magistrature⁶⁹.

Quando la legge avrà dato abbastanza intensità all’autorità paterna, la morale diventerà il carattere dominante della nazione. Ma soprattutto, dopo una scossa politica come quella della Rivoluzione, occorre ridare forza all’autorità paterna, essa infatti riporterà ovunque ordine.

La manière dont les enfants ont envisagé la Révolution deviendrait le principe de la Destruction de la République, si l’on n’y appliquait un prompt remède, cette manière de la considérer a amené un relâchement dans tous les liens de la société ; il n’y [?] a plus de subordination, les enfants ne suivent presque plus que la loi de nature, celle du plus fort ; Ils se croient libres parce qu’ils traitent d’égal à égal avec leurs parents que dis-je égal. Ils se croient supérieurs & exemples de préjuges parce qu’ils sont

⁶⁹Ivi, p. 9.

vanis vertus [?]⁷⁰.

Se è chiaro che occorre ristabilire l'autorità paterna, si deve anche riconoscere che si dovrà conciliarla con la libertà della nazione. Anche per Madame Bernier, tuttavia, la libertà si accorda perfettamente con l'autorità del padre: un uomo virtuoso non potrà formarsi che all'interno dello spazio domestico.

Il faut qu'en morale & en politique le pouvoir paternel ait la même force que celui de la crainte de l'être suprême, que les lois laissent au père jusqu'à son dernier moment, de droit de punir un ingrat qui lui doit tout. Il faut que l'amour filial aient un caractère religieux, que les fautes contre l'autorité paternelle soient punies comme sacrilèges, comme crime contre l'État, parce qu'ils en sont réellement, puisqu'ils ébranlent tous les principes sociaux, en détruisant la base de la morale, parce que les commettre c'est faire preuve de méchanceté, de rébellion et d'ingratitude⁷¹.

Per Bernier vi è una continuità immediata tra i due spazi:

Le père de famille est l'enfant de la patrie il doit soumission aux lois obéissance à ses organes. Il est dans la masse de la société comme l'enfant dans sa maison. Il élèvera donc par choix & par nécessité ses enfants dans les mêmes principes qui le dirigent lui-même et pour la sûreté générale, il sera personnellement responsable de leur conduite⁷².

Madame Bernier suggerisce che tutti sono figli della società o di un padre e dunque devono comportarsi come figli, come individui non emancipati. Si tratta di un passaggio centrale che rivela la sua battaglia antiemancipatoria: i figli non si possono emancipare perché, nemmeno i padri possono davvero farlo, essi sono una sorta di minori in società. Questo *enfant de la société* rappresentato dal padre permette a Bernier di articolare la sua reazione antiemancipatoria. Anche il ruolo delle donne viene discusso in continuità con questa posizione: il padre vive in società e in famiglia, il figlio maschio in famiglia con la prospettiva di andare in società, le donne devono restare solo in famiglia anche se

⁷⁰Ivi, p. 11.

⁷¹Ivi, pp. 13-14.

⁷²Ivi, p. 31.

passano dalla condizione di figlie a quella di mogli e madri. Si tratta di “esseri passivi, che vogliono ciò che vogliono gli uomini” e non possono quindi essere collocate in posizioni impreviste.

Les femmes ne causent tant de ravages dans la société, que parce qu’elles ne sont pas à leur place, qui est naturellement au lever de leur famille ; c’est aux lois à y attacher leur bonheur. Elles passent successivement de l’État de fille à celui d’épouse et de mère, font le plaisir, la consolation, la douceur de la vie de l’homme ; elles servent d’intermédiaire entre le père et les enfants, modèrent, adoucissent, et font goûter les lois de l’autorité paternelle⁷³.

La donna è occupata giorno e notte con la salute del marito, dei suoi figli, con le pulizie, la sorveglianza domestica, le preoccupazioni, le cure che la aspettano in assenza di un marito che si occupi della sua famiglia. La prima educazione dei figli spetta a lei, deve obbedire da un lato, comandare dall’altro, conciliare i doveri di figlia, moglie e madre con la dignità che le si addice. La reazione antiemancipatoria prevede un conferimento del potere al padre che deve avere il suo “diritto di punire e ricompensare”, abbracciando in tutto una posizione filmeriana.

Ce n’est pas la direction du pouvoir paternel qu’il faut chercher pour le placer dans une république bien constituée ; c’est le pouvoir paternel qu’il faut bien organiser, et alors le gouvernement sera bien constitué. [...] Chaque étoile fixe forme le centre d’un système particulier, Chaque famille doit être une machine particulière, qui forme la masse du gouvernement général de la nation ; aucun de ses membres ne pourrait s’en écarter sans troubler l’ordre social établi : s’il en était autrement, les magistrats conservateurs des lois useraient de leur pouvoir et les feraient exécuter⁷⁴.

Bernier è assolutamente chiara nel sottolineare la centralità della disciplina domestica per le sorti e il destino della repubblica: “un enfant révolté de bonne heure contre l’autorité paternelle, ne sera pas mieux disposé à se soumettre aux lois: c’est un mauvais cœur, il sera mauvais citoyen”⁷⁵. Secondo lei, infatti, a partire dal governo interno a ogni famiglia,

⁷³Ivi, p. 37-38.

⁷⁴Ivi, pp. 42-43.

⁷⁵Ibidem.

la morale si diffonde in tutte le transazioni sociali. Anche per Delacour, un altro concorrente, il padre è il garante della pace tra i cittadini, perché “la paix de la grande famille ne peut résulter que de celle qui règne dans les petites”⁷⁶. Per raggiungere tale obiettivo il governo non ha metodo più sicuro e solido che “de mettre les enfants sous la surveillance paternelle”. Più la magistratura paterna è potente, più lo è il governo: al punto che, conclude Delacour, “son affaiblissement est le vrai thermomètre de la dissolution du corps politique”.

Queste argomentazioni si trovano esposte nella maggior parte dei testi con sfumature differenti, incontrando lo stupore della giuria. Si tratta di una sorpresa ben espressa dal rapporto del primo anno di Champagne. Quest’ultimo, come altri membri della classe di Scienze politiche e morali, si aspettava di leggere delle riflessioni attorno al ruolo di istitutore del padre, mentre deve constatare di essere di fronte a una vera e propria riabilitazione di un termine a dir poco problematico durante la Rivoluzione come quello di re per ripristinare l’autorità paterna. Secondo Champagne il ruolo di istitutore permette di dare al padre tutta la sua maestà e al tempo stesso di assicurare l’interesse politico alla sua funzione:

C’est comme instituteurs, surtout, que des pères sages, sous la surveillance de l’autorité publique, contribueraient à former dans le silence, une génération bonne et vertueuse, qui aiderait à l’action d’un gouvernement juste, et ramènerait les mœurs dans la société⁷⁷.

Se in molti testi il padre viene descritto come un vero e proprio re è in ragione di precisi poteri e attributi che gli autori dei manoscritti gli riconoscono, come la forza fisica e la possibilità di usare della violenza. Per la maggior parte dei concorrenti si tratta di armi a cui il padre può legittimamente fare ricorso. Secondo Bernier, non devono essere posti limiti a questa forza, che invece può essere estesa fino alla decisione di ricorrere alla pena capitale. Eugène Besgueil, studente di diritto e concorrente, definisce invece un limite a questa forza stabilendo il momento in cui si dovrà ricorrere a un’autorità più dolce: “quand ils laissent des traces et/ou compromettent la vie de l’enfant”. Un altro dei

⁷⁶ Delacour, *Mémoire n. 5: du pouvoir paternel*, AIF, cartella B5, fascicolo *An IX-1801, Législation, Autorité paternelle, mémoires* 3,4,5.

⁷⁷ *Rapport des citoyens Baudin, Cambacérès, Bouchaud, Daunou e Champagne*, 1799.

partecipanti, un medico di Gascogne, sostiene invece che l'autorità del padre dovrà esercitarsi nella sua pienezza sui figli dalla loro pubertà alla maggiore età. Per quanto riguarda Nougarede, è prioritario che non vi siano intrusioni statali o giudiziarie nel potere del padre:

La seule intervention du magistrat civil détruirait bientôt tout le pouvoir du chef de famille. Ces magistrats domestiques si terribles au despotisme... leurs efforts réunis, isolés au-dedans, ne pourraient y lutter contre la plus faible des autorités publiques. A peine le magistrat civil aurait-il obtenu quelques droits sur l'intérieur de sa famille, qu'on n'y reconnaîtrait plus d'autre domination que la sienne ⁷⁸.

Emerge l'idea che sia comunque preferibile la correzione del figlio da parte del padre rispetto a quella della legge. Si tratta di una tesi che è ripresa anche dal rapporto di Champagne, il quale difende il carattere indulgente dell'autorità familiare rispetto a quello implacabile della legge. In questo modo la legge viene anch'essa esclusa dai processi di produzione dell'emancipazione.

Infine, per quanto riguarda l'autorità maritale vale la pena sottolineare che per la maggior parte dei concorrenti il punto è interrogarsi non tanto sui limiti e i mezzi di un tale potere, bensì sulle sue ragioni di fondo. Mentre per i figli si tratta di definire i mezzi dell'autorità del padre, per quanto riguarda quella del marito occorre stabilirne la legittimità. Si tratta di affrontare un discorso sulla relazione tra gli sposi all'interno della famiglia. Secondo Bernier le donne fungono da mediazione tra il marito e i figli, esse sono delle intermediarie che hanno il compito di addolcire le leggi disposte dall'autorità paterna. In questo ruolo, la donna si trova a dover "obbedire da una parte e comandare dall'altra". Se questo è vero, e se Bernier presenta uno scritto tra i più conservatori in occasione del concorso, è curioso che essa sia l'unica a considerare il lavoro svolto dalle donne e a descriverlo come un "travail fastidieux et pénible". Bernier si chiede apertamente, riconoscendo un carico di lavoro notevole in capo alle donne, "quand elle fait tout pour les autres, que fait-on pour elle dans nos mœurs actuelles ?" Durante il concorso del secondo anno Bernier rivendica schiettamente un'educazione per quelle donne che in Francia non hanno "esistenza politica". Il giudizio di Nougarede è

⁷⁸ A. J. S. Nougarede, *Mémoire n. 2*.

nettamente più severo per quanto riguarda il ruolo della moglie nella famiglia: essa sarà considerata dal marito come una figlia. Per lui non vi è ragione di immaginare che essa possa avere dei diritti individuali. Esiste una somiglianza di natura e di stato tra le donne e i bambini, tanto che la loro comune debolezza richiede la medesima protezione da parte del padre e del marito:

Parmi les personnes qui devront lui être soumises [au pouvoir patriarcal], j’attirerai d’abord vos regards sur cette épouse destinée à semer de fleurs la carrière que va parcourir le père de famille. Nous l’apercevons, dans les origines de tous les peuples, soumise à la même subordination que ses enfants. Il semble. Que les premiers hommes, observant entre les femmes et les enfants tant de rapports pour la grâce et pour la faiblesse, s’étaient plus à les confondre dans les mêmes devoirs et soumission⁷⁹.

Il discorso di Nougarede giunge addirittura a prevedere il matricidio, riconoscendo al figlio un diritto di vita e di morte sulla madre: per “venger un père, ou remplir son arrêt, Oreste et le fils d’Emphiarus” non esitano a “souiller leurs mains du sang maternel”. Per essere un buon marito, l’uomo deve quindi considerare la sua sposa con uno sguardo paterno: gli sposi sono uguali in dignità ma non nel potere, la donna infatti non sa “aspérer à représenter la divinité dans l’exercice de sa puissance. Cette gloire sera réservée au chef de famille, et c’est à ce titre qu’elle lui sera soumise”⁸⁰. Rende chiara la posizione di Nougarede il titolo di un capitolo del suo scritto : “l’adoption conjugale, ou maritale : assure à un époux les droits d’un père”. Il matrimonio è una sorta di adozione che assicura allo sposo i diritti del padre nei confronti della moglie nel momento in cui gli prescrive i doveri dell’amore. Il fatto che venga istituita così una tutela istituzionalizzata e legale, uno stato dal quale è praticamente impossibile uscire, mostra la tensione che l’uguaglianza sta producendo nei processi di emancipazione, in primo luogo delle donne. Si tratta di una posizione legittimata anche in ragione della presunta debolezza della sposa, alla quale tuttavia Nougarede e gli altri autori non mancano di riconoscere un potere fondamentale, quello dell’influenza. Quelle di Nougarede e Madame Bernier sono posizioni che esprimono bene la parte reattiva della discussione sul potere paterno, per

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibidem.*

vie diverse questi autori infatti si sforzano di articolare una posizione antiemancipatoria nel tentativo di bloccare gli esiti politici dell'emancipazione rivoluzionaria e con l'obiettivo di riportare le donne in casa, anche a costo di recuperare un lessico di antico regime.

3.3. Louis-Germain Petittain: il potere paterno tra natura e istituzione e lo Stato emancipatore

Tra i partecipanti al concorso sul potere paterno vi è una sostanziale omogeneità di posizioni e argomentazioni in favore del ristabilimento di un'autorità forte del padre di famiglia. Solo uno dei concorrenti formula un discorso radicalmente diverso, introducendo degli elementi inediti che saranno centrali nelle discussioni successive e nell'elaborazione del Codice civile. Si tratta di Louis-Germain Petittain⁸¹, noto ai contemporanei come Polchinelle, ex procuratore legale presso il tribunale civile del dipartimento della Senna, in passato segretario di Regnaut de Saint d'Angély⁸². L'originalità del suo contributo è riconosciuta dalla giuria fin dal primo anno del concorso, tanto che Champagne propone di attribuire al manoscritto una menzione d'onore. Originalità, dunque, che tuttavia è corredata da un'eccessiva radicalità nelle posizioni secondo il parere dei commissari e in particolare di Daunou che, durante il secondo anno del concorso, si opporrà alla proposta di conferirgli la menzione proposta l'anno precedente.

Petittain è infatti l'unico tra i concorrenti a sostenere esplicitamente l'annientamento di qualsiasi patria potestà e dispotismo paterno in ragione di un sentimento egualitario e liberale. Nonostante l'urgenza di ristabilire l'ordine domestico, egli muove dal fondamentale riconoscimento dell'emancipazione rivoluzionaria come novità e conquista non negoziabile. In altri termini, egli riesce nel tentativo di discutere l'autorità paterna senza fare passi indietro rispetto alle conquiste rivoluzionarie e, in tal senso, è il solo fra i concorrenti ad affrontare e prendere sul serio il problema dell'emancipazione rivoluzionaria all'interno dell'ordine della famiglia. Nougarede e Madame Bernier non

⁸¹ Petittain, oltre ad aver già partecipato ai concorsi sull'emulazione e sulla morale pubblica, era stato già autore di una brochure in favore di Luigi XVII e di sua sorella e di un pièce intitolata *Les Français à Cythère* che non venne mai rappresentata. La lista delle sue pubblicazioni è disponibile nella *Bibliographie de la France*, Beuchot, 1820, pp. 617-620.

⁸² A. Verjus, *Il buon marito*, p. 193.

elaborano un discorso che tenga conto delle trasformazioni del potere paterno di fronte alla Rivoluzione, né immaginano soluzioni all'altezza delle nuove domande della società. Essi sono, in ultima istanza, promotori di un ritorno all'autorità tradizionale del padre di famiglia e sostenitori di una concezione romana dell'emancipazione, intesa come quell'atto giuridico prerogativa esclusiva del padre. La famiglia, per tutti i partecipanti al concorso, è uno spazio di rapporti naturali nel quale non dovrebbe entrare alcun soggetto esterno, artificiale, a definirne la regolamentazione. In altre parole, per molti concorrenti il padre non deve rinunciare alla sua autorità perché egli è il solo al quale si riconosce forza e, al tempo stesso, internità alla naturalezza e al sentimento che caratterizza i rapporti familiari.

Il discorso di Petitain muove da premesse simili e, tuttavia, giunge a un esito imprevedibilmente differente: pur muovendo da una concezione della famiglia come ambito in cui a dominare è “la legge naturale del cuore”, egli la descrive come una vera e propria istituzione⁸³ e, per questa via, propone una ridefinizione di questa naturalità che non può fare a meno dello Stato come nuova figura emancipatrice, accanto a quella paterna. Le novità introdotte dalla sua riflessione aprono la strada a un modo nuovo di pensare l'emancipazione che non può rinunciare al suo slancio rivoluzionario e che comprende la necessità di articolare un nuovo codice naturale della famiglia.

Petitain è seguace di Rousseau, politicamente schierato con i difensori del sistema legislativo della Rivoluzione, è ostile a una rigida patria potestà e convinto sostenitore di rapporti egualitari che si determinano sulla base di quella che descrive come la già menzionata “legge naturale del cuore”. Per lui non solo non serve un re nella società, ma nemmeno nella famiglia, dove sostiene si determini un naturale equilibrio tra padri e figli. Nella famiglia, secondo Petitain, si riscontra una naturale affezione e un sentimento che fa sì che i rapporti al suo interno siano regolati secondo l'interesse e la convenienza di tutti i suoi membri. L'autore apre il suo scritto, del resto, con un dato biografico, dichiarando “je suis père” e affermando di scrivere per i suoi figli, nel loro interesse. Se la natura ha previsto delle differenze, in termini di forza e debolezza, tra i membri della famiglia, sarà in virtù di queste che si determineranno i loro rapporti.

Il manoscritto di Petitain si sofferma su due aspetti: la repubblica e il potere paterno.

⁸³ L.-G. Petitain, *Mémoire n. 1*, AIF, cartella B5, fascicolo An VII, 1798. Législation, Autorité Paternelle, mémoires 1, 2, 3, p. 1.

Per quanto riguarda la repubblica ben costituita, essa deve prevedere e incoraggiare la libertà, l'eguaglianza e i diritti naturali; tutti i consociati devono avere coscienza dei propri diritti, nulla deve essere arbitrario. La questione dell'autorità paterna è invece più complessa, in quanto occorre determinare la natura e i limiti che il potere civile deve accordare al padre. Petitain si pone, dunque, un problema fondamentale, cioè quello del rapporto tra il potere civile e la famiglia come ambito naturale e, soprattutto, quello dell'eventuale ingresso del primo nella seconda con l'obiettivo di limitare e ridimensionare il potere illimitato del padre.

Su questa domanda si gioca per Petitain la possibilità di un'emancipazione che investa tutti i membri della famiglia, emancipazione che tuttavia per essere pensata ha bisogno di un nuovo soggetto emancipatore, più giusto di un padre dispotico. La possibilità che questo soggetto entri nella famiglia non è però scontata, in quanto per Petitain, il padre, tranne in casi eccezionali, agisce naturalmente con un'autorità mite e nell'interesse di tutti i membri della famiglia.

Prendendo il caso della famiglia ordinaria nella quale vi sono una madre, un padre e i figli, dice Petitain, si osserva generalmente la presenza di un essere forte, circondato da altri più deboli, differenti da lui tanto sul piano fisico quanto su quello dell'intelligenza; si tratta di differenze che sono da attribuire al sesso, all'età e all'esperienza⁸⁴. In ragione di tutti questi aspetti, non si potrà negare al più forte, il padre, il diritto di reagire e parlare in quanto padrone e sovrano, e questo perché all'interno della famiglia nessun altro potrà bilanciare la sua forza. Mentre per la maggior parte dei concorrenti si tratta di giustificare l'autorità forte e illimitata del padre, Petitain diversamente muove dal riconoscimento della forza di uno dei membri della famiglia in virtù della quale si determina un potere specifico. Secondo una classica formulazione liberale, per Petitain, è la forza stessa a fondare il diritto. Egli sostiene apertamente che il padre è despota nella famiglia perché la natura lo vuole così, in quanto ha riunito nella sua persona tutti gli strumenti della forza e i titoli che fondano l'autorità⁸⁵.

Il potere paterno, e quindi il legame padre-figlio, si fonda sul fatto che “il potere illimitato dell'essere forte sull'essere più debole è stato dato per il bene di entrambi”. Anche se non sembra facile convincersene, dirà Petitain, è per il bene di entrambi e per il

⁸⁴ *Ivi*, pp. 13-14.

⁸⁵ *Ivi*, p. 14.

bene dell'associazione stessa che occorre che una sola volontà sia determinante. Ciò che lega il padre ai figli è "l'interesse personale", il vero legame tra i due deve essere questo ed è il principio più sicuro per l'affetto paterno. In mancanza di esso, la famiglia non offre che il triste spettacolo di un tiranno che si fa servire dagli schiavi che nutre.

La sua discussione si articola attraverso l'analisi di tre fasi che strutturano la vita del rapporto padre-figlio: una prima in cui il padre è forte e il figlio debole, una seconda in cui sono considerati egualmente forti, una terza in cui il padre diventa debole e il figlio forte. Dall'analisi di queste tre fasi Petitain conclude che il rapporto tra padre e figlio debba reggersi sull'interesse di entrambi. In modo assolutamente inedito rispetto agli altri manoscritti, Petitain parla di individui e bisogni reciproci; non casualmente, il limite fondamentale da porre al potere paterno si dà proprio nell'interesse del padre stesso, che dovrà essere assistito dal figlio durante la vecchiaia. Laddove per Nougarede non è possibile discutere in termini di eguaglianza e reciprocità quanto piuttosto di "subordinazione e tenerezza" e, laddove il limite al potere paterno dipende esclusivamente dalla sua compassione, nel discorso di Petitain si trova il riconoscimento dell'eguaglianza come elemento introdotto dagli eventi rivoluzionari, la quale apre la strada alla possibilità di contrattualizzare diritti e obblighi nell'interesse di entrambi.

Il discorso di Petitain prevede dunque un'autorità paterna all'interno della famiglia che tuttavia si esercita, sulla base dell'equilibrio della natura, in modalità tendenzialmente pacifiche e nell'interesse di tutti i membri della famiglia.

È sulla base di questo equilibrio naturale che, secondo Petitain, non vi è necessità di alcuna intromissione dello Stato negli affari naturali della famiglia. E tuttavia, l'elemento di novità e originalità del suo discorso si trova nella sua discussione di alcuni casi eccezionali nei quali il potere del padre corre il rischio di attentare all'emancipazione dei membri della famiglia, non agendo più nel loro interesse. Se l'interesse, e l'interesse materiale della vita, di uno dei membri della famiglia sarà in pericolo, allora l'equilibrio naturale mostrerà i suoi limiti e sarà necessario prevedere e definire l'entrata dello Stato all'interno della famiglia.

Petitain sostiene apertamente la non intromissione dello Stato nella famiglia, quando afferma che presso tutte le nazioni, tranne in casi straordinari, il potere civile deve rispettare la "santa istituzione" della natura, perché ha riconosciuto che essa non ha per oggetto che il vantaggio di tutti, non solo dei capifamiglia ma di essi e di tutti i loro

subordinati al tempo stesso. Si tratta di una concezione che approfondisce ulteriormente in merito ai rapporti tra i due sposi. Nessuna legge o Codice deve determinare il grado di autorità che deve appartenere all'uomo in un'unione che sia fondata sul mutuo accordo, come il matrimonio. Ciò che solo deve importare al potere civile è che i due sposi siano realmente e interamente liberi. In altre parole, il potere civile deve assicurarsi che il contratto tra i due sposi avvenga in una situazione di libertà ed eguaglianza per entrambi, che essi lo scelgano sulla base del reciproco interesse. Il potere civile non deve intervenire sugli abusi, sulle violenze che possono essere commesse, esso non ha il diritto di intervenire e di esercitare la sua autorità a meno che non sia in pericolo la sicurezza e la conservazione di colui che viene oppresso.

Secondo Petitaïn, il potere dello Stato finisce per corrompere l'equilibrio che la natura pone tra giovani e vecchi, padri e figli, uomini e donne. Anche nel caso estremo delle punizioni corporali, Petitaïn sostiene che sia preferibile che lo Stato intervenga il meno possibile e che la legge sia muta rispetto alle ingiustizie compiute nella famiglia.

In altre parole, su diversi piani, è necessario per Petitaïn che il potere civile taccia di fronte alla natura e ai limiti del potere paterno durante la durata della prima età dei figli; così come doveva tacere sulla natura e i confini del potere maritale. Da questo silenzio ne risulta per il padre un'"autorità di fatto" i cui atti possono essere sottomessi alla rettifica o repressione di un'autorità superiore.

A parler même dans la rigueur du principe, il serait très vrai de dire que si le Père peut impunément maltraiter la Mère, qu'un consentement libre retient chaque jour auprès de lui, il ne peut pas plus impunément donner sans juste motif un soufflet à son fils qu'à tout autre Citoyen⁸⁶.

Se nel silenzio della legge il padre può intervenire fisicamente e maltrattare la moglie che ha scelto il matrimonio, Petitaïn inizia a cogliere un nodo problematico nell'autorità violenta che il padre esercita contro il figlio, diventato ormai cittadino come altri e, dunque, non solo legato al padre da un rapporto naturale. Quando il figlio diventa uomo acquisisce gradualmente tutte le facoltà: padre e figlio sono ora uguali e si presentano al potere civile in un rapporto differente rispetto alla fase precedente. Come il silenzio, la

⁸⁶ *Ivi*, p. 28.

legge civile aveva autorizzato il padre a esercitare sul figlio il potere che gli dava la natura, così sempre per il suo silenzio essa affrancava il figlio divenuto uomo⁸⁷. Il silenzio della legge gioca un ruolo fondamentale, esso accorda delle autorità di fatto ma soprattutto, con la complicità della morale, permette di indirizzare gli uomini. Emerge quel particolare utilizzo della morale che avvicina Petitain agli *Idéologues*.

Ce qu'il y a de très sûr, c'est que pour établir et cimenter le pouvoir d'un bon Père, comme celui d'une femme jolie, un Code domestique n'est pas plus nécessaire qu'un Code d'Amour; or on sait qu'en fait de codes, et sur toute matière, tout ce qui n'est pas nécessaire est nuisible⁸⁸.

Le forze dell'opinione e la morale sono più potenti di qualsiasi Codice o legge.

Non seulement ces forces d'opinion sont les plus puissantes ; il est bien à remarquer encore qu'elles sont les seules qui peuvent agir sur nous et nous dominer avec un grand empire sans avilir nos âmes et nous dégrader à nos propres yeux [...] En un mot elles nous font aimer notre chaine, que dis-je ? Nous ne cessons pas de nous croire libres, mêmes lorsqu'elles nous maitrisent le plus, et cette chaine par conséquent, quelque lourdement qu'elle pose laisse toujours à l'homme le sentiment de sa dignité personnelle⁸⁹.

Petitain vede dunque nella morale una vera e propria scienza di governo, di organizzazione dell'emancipazione. Le sue posizioni incontrano almeno due problemi. Da una parte egli riconosce nel figlio, diventato cittadino, una figura emancipata dalla Rivoluzione che non può sottostare al potere del padre qualora esso divenga illimitato e dispotico. Dall'altra, il problema di questo potere illimitato si pone anche quando è in pericolo la vita di "colui che è oppresso", e dunque anche della moglie. Dice chiaramente Petitain che qualora lo sposo o la sposa fossero in pericolo, allora essi rientrerebbero nella "classe di tutti gli altri cittadini"⁹⁰, e il potere civile potrebbe intervenire. Se non si verifica questa situazione il legislatore non ha alcun motivo di intervenire, se essi hanno scelto di

⁸⁷ *Ivi*, p. 32.

⁸⁸ *Ivi*, p. 42. Da qui in avanti, dove si trovano sottolineature o termini in grassetto nel manoscritto originale sono stati riprodotti fedelmente.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 43-44.

⁹⁰ *Ivi*, p. 21.

stringere un accordo liberamente, hanno deciso di occupare i posti diversi che sono previsti da quell'accordo.

Petitain critica però quei padri che considerano i loro figli come una proprietà di cui disporre arbitrariamente; sotto il pretesto di una sorveglianza necessaria, essi pretendono di dirigere tutte le azioni dei figli, si offendono alla minima resistenza e puniscono il figlio che pensa ed osa sospettare che si dovrebbe consultarlo invece che decidere per lui. I padri, devono convincersi che “sous l’empire de la loi civile, un Père n’est pas plus maître de sa femme et de ses enfants, qu’il n’est maître des autres individus de son espèce”⁹¹. Si tratta di un’idea incontestabile che non potrebbe essere revocata senza contraddire formalmente il principio che serve da base all’istituzione delle società politiche. Quando un figlio nasce è parte integrante dello Stato e ha il diritto alla protezione immediata, il padre non è che un protettore in sotto ordine, egli non deve essere considerato il proprietario del figlio bensì suo protettore “en sous ordre”.

La questione del pericolo per uno dei membri della società inaugura un nodo fondamentale del discorso di Petitain e cioè l’emergere del ruolo dello Stato come sostituto del padre, laddove esso dimostra di non riuscire a essere garante dell’interesse dei membri della famiglia, della loro emancipazione. Di fronte a tale situazione il padre diventa protettore in secondo ordine e lascia invece spazio allo Stato di agire a presentarsi come Stato emancipatore. Quest’ultimo deve infatti agire laddove non riesce a farlo il padre, il suo compito è quello di proteggere tutti gli individui interni alla famiglia; il padre in questa situazione, invece che aumentare la propria autorità deve essere disposto a perderla, a cederla allo Stato che diventa l’unico possibile *père commun*. La legge deve proteggere il più debole:

Elle protège donc l’épouse contre l’époux, l’enfant contre le père [...] Je soutiens même que, loin de conserver la moindre portion de leur autorité première dans la société civile, **les chefs de famille la perdent de droit tout entière, et par le fait même de son institution**. Il faut que la loi leur en restitue une partie, tacitement, ou en termes formels, et l’écrivain que nous réfutons le reconnaît lui-même implicitement, en établissant la nécessité d’un Code domestique. L’État une fois institué, devient donc le **Père commun**, le Défenseur de tous les individus qu’il rassemble depuis le plus fort jusqu’au plus faible, et tous les membres de chaque

⁹¹ *Ivi*, p. 23.

famille en particulier y trouvent un protecteur moins zélé peut-être mais plus redoutable que celui qu'ils avaient auparavant⁹².

Pur muovendo da un caso eccezionale come quello del pericolo di uno dei membri della famiglia, Petitain apre la strada alla possibilità di pensare lo Stato come nuovo soggetto a partire dal quale pensare l'emancipazione e l'indipendenza dei membri della famiglia. In questo senso, egli anticipa una questione centrale come quella dell'ingresso dello Stato e della legge all'interno della famiglia, ingresso che avviene in nome dell'emancipazione rivoluzionaria e che inizia a presentarsi nella forma di un'emancipazione-tutela.

Tali questioni, sebbene emergano a partire dalla discussione di casi eccezionali, si colgono sin dal principio del discorso di Petitain, laddove egli definisce il potere paterno un'istituzione civile. Il potere paterno sarebbe un'istituzione civile rispetto a quelle istituzioni morali di cui si era discusso in occasione del concorso sulla morale pubblica⁹³. È proprio nel definire il potere del padre un'istituzione, e per questa via iniziarne a pensare la spersonalizzazione, che Petitain giunge a pensare alla figura dello Stato emancipatore e del rapporto tra questa istituzione e quella del potere paterno.

Una conferma delle novità introdotte dal discorso di Petitain si trova del resto nella polemica che ingaggia con le tesi di Toussaint Guiraudet. Nel suo scritto egli sembra inizialmente avvicinarsi alle posizioni di Guiraudet per quanto riguarda una comune critica all'Analyse di Condillac. Egli afferma la sua distanza da questa "condillacomania", quella "tendenza a applicare l'analisi di tutte le ricerche e discussioni e dare alle verità metafisiche e morali il grado di evidenza delle verità geometriche". Il suo metodo sembra essere un altro, spiega dunque cosa significa per lui "analizzare una questione":

C'est, si je ne me trompe, en chercher tous les éléments, soumettre chacun à un examen approfondi et en tirer une ou plusieurs propositions particulières, qui rapprochés ensuite et combinés entre elles dans l'ordre prescrit par la question principale, puisant par l'effet d'un simple changement de terme transformer la question proposée en une autre, qu'on pourra considérer comme traduit et qui dans

⁹² *Ivi*, p. 20.

⁹³ *Ivi*, p. 1.

ce nouvel état fera de simile qu'elle portera sa solution dans son énonciation même⁹⁴.

Tuttavia, la sua critica all'*Analyse* viene da lui stesso ridimensionata laddove sostiene che la famiglia non debba essere identificata come l'elemento unico della società, e questo proprio perché grazie all'*Analyse* si è penetrati fino all'uomo stesso, per studiare i suoi diritti naturali e imprescrittibili⁹⁵. La centralità dell'uomo, studiato e approfondito dal sistema condillachiano, diventa per Petitain il modo di iniziare a formulare la sua difesa dell'individuo e dell'individualismo rivoluzionario contro coloro che intendono rimettere la famiglia al centro della società.

Assumere la società come aggregazione di famiglie aveva condotto Guiraudet a definire la rappresentanza nella società come una rappresentanza delle famiglie: nessuno poteva rappresentare la famiglia meglio del suo capo, per questo il capofamiglia aveva finito per coincidere con il solo cittadino attivo, colui che solo aveva diritto a eleggere i suoi rappresentanti. In polemica con Guiraudet, Petitain sostiene che la società non debba essere considerata come un ordine di famiglie, sempre rappresentabili dal capofamiglia, bensì come un insieme di individui. I rappresentanti sarebbero stati i capifamiglia solo nel caso in cui l'interesse della società avesse coinciso con la conservazione e l'interesse dei capifamiglia⁹⁶. L'obiettivo della società a suo avviso è ben più "esteso e rispettabile", ed è quello di proteggere indistintamente e di rendere felici tutti i membri dell'associazione politica, tutti gli individui che essa contiene senza eccezione. C'è in ballo, per Petitain, l'emancipazione rivoluzionaria in quanto il suo discorso non si limita a pensare l'emancipazione della famiglia che si riduce a quella del capofamiglia, bensì quella di tutti i suoi membri.

Nel pensiero di Petitain si stabilisce una concordanza tra il padre emancipatore e lo Stato emancipatore. Nel polemizzare contro il dispotismo e contro il potere dispotico del padre Petitain osserva infatti l'instaurarsi di un legame tra questi due poteri di cui si appropria con un ragionamento di segno opposto: il padre si consola della sua propria oppressione, e al tempo stesso di lega all'oppressore comune, esercitando una sua sfera di dominio. Vi è un legame tra il dispotismo nella società e quello domestico, in quanto il padre corrotto e oppresso nella società sarebbe consolato dalla sua stessa autorità in

⁹⁴ *Ivi*, pp. 4-5.

⁹⁵ *Ivi*, p. 21.

⁹⁶ *Ivi*, p. 19.

casa.

Le despote sent cela, et qui a intérêt de propager dans tous les degrés de subordination un principe d'obéissance aveugle ne manque pas d'encourager, de renforcer cette disposition naturelle des oppresseurs en sous ordre, et chacun d'eux lui paye ainsi en témoignage de dévouement et en hommager serviles le prix du droit qu'il leur donne de dominer et d'opprimer à leur tour. Il est donc vrai que le despotisme politique et le despotisme paternel réagissent l'un sur l'autre pour s'assurer et se fortifier réciproquement⁹⁷.

Utilizzando il legame tra potere paterno e Stato con una riflessione di segno opposto, la sua tesi propone un modello virtuoso nel quale il padre esercita un'autorità mite nell'interesse dei membri della famiglia, autorità che se viene meno sarà bilanciata e regolata da quella di un buon padre comune, lo Stato emancipatore. Contro coloro che vorrebbero ristabilire il dispotismo paterno si rivolge in questi termini:

A ces gens toujours si presses d'Instituer, je dis encore: votre erreur consiste à ne pas voir que sous un gouvernement régulier, vigilant, économe, tel enfin qu'il puisse mériter le nom de République bien constitué, l'opinion publique, l'ensemble de toutes les opérations du gouvernement, enfin la **seul force de cours naturel des choses** déterminant tout naturellement et sans contrainte , [...] Or, nous l'avons dit, et l'on ne saurait trop le répéter, ce sont précisément ces moyens coactifs, ou seulement impulsifs ou seulement même directifs, proclamatifs, qui exaspèrent et révoltant l'homme en tout justement jaloux de son indépendance⁹⁸.

Petitain ribadisce di aver rifiutato questo errore, egli sostiene di aver provato che non vi è necessità di riaffermare il potere del padre, ripete che la società non può essere considerata come composta da un'unione volontaria di capifamiglia in quanto contraddirebbe il motivo e l'obiettivo per cui essa è stata istituita. Il suo obiettivo non è la sicurezza e la protezione del capofamiglia bensì quello della protezione e della più grande felicità possibile di tutti gli individui indistintamente, quindi una società dell'emancipazione o, per usare i termini di Petitain, dell'*affranchissement*. Non più il

⁹⁷ *Ivi*, pp. 44-45.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 52-53.

padre, bensì lo Stato solo può garantire che vi sia emancipazione.

Donc pour motiver la formation de la société civile, l'hypothèse de tous ces individus en masse stipulant pour eux tous et pour chacun d'eux leur affranchissement ou l'amélioration de leur sort est la seule raisonnable, la seule admissible. Nous en avons conclu que la famille dans ce nouvel État de choses ne peut plus conserver son indépendance ni par conséquent sa constitution naturelle devenue incompatible avec l'existence de la société civile. Il n'est donc pas vrai qu'elle en soit un élément ; encore moins en est-elle un élément insécable ; cet Élément prétendu se fond, s'il est permis de parler ainsi, dans la Masse totale, ou l'action de la Puissance civile qui le divise, distingue et reconnaît des principes constituants⁹⁹.

Petitain chiarisce che la società alla quale pensa è una società dell'emancipazione, dove quest'ultima è la meta finale che muove e incoraggia un preciso "stipulare" degli individui che ambiscono a un miglioramento della propria condizione. La famiglia, in quello che Petitain definisce "un nuovo stato di cose", segnando una rottura fondamentale rispetto ai concorrenti che guardavano all'autorità tradizionale del padre di famiglia, non è più impermeabile alla società. Nonostante il discorso di Petitain prenda le mosse dalla famiglia come spazio naturale di intervento esclusivo del padre, egli giunge a dichiarare assertivamente che la sua costituzione naturale è incompatibile con l'esistenza della società civile. Questo significa, per Petitain, da una parte riconoscere l'interdipendenza della famiglia e della società, ma soprattutto inaugurare un discorso fondato su una nuova grammatica della naturalità della famiglia che deve essere affidata alla nuova figura da lui proposta dello Stato emancipatore.

4. Lo spazio giuridico dell'emancipazione: il *Code Napoléon*

4.1. Il Codice di fronte all'emancipazione rivoluzionaria

L'analisi di Louis Germain Petitain e la figura dello Stato emancipatore trovano una specifica forma storica nel Codice civile¹⁰⁰. In quest'ultimo si presenta il problema, colto

⁹⁹ *Ivi*, pp. 55-56.

¹⁰⁰ La letteratura sul Codice civile è oggi abbondante, si segnalano solo alcuni importanti lavori sulla sua nascita e la sua storia che sono stati fondamentali per la presente ricerca: F. Ewald, *Naissance du Code*

da Petitaïn, di definire una nuova naturalità dei rapporti sociali e di perimetrarne lo spazio giuridico di azione. Si tratta di rapporti che vengono pensati a partire da una specifica figura di riferimento che è quella dell'individuo emancipato dalla Rivoluzione, e dove l'emancipazione coincide anche con una specifica 'liberazione' dagli affari politici dell'individuo privato, il quale in seguito ai tumulti rivoluzionari deve essere ricompensato con porzioni di libertà individuale. Il Codice, in questo senso, promuove una specifica emancipazione codificata che pretende di stabilire una nuova politica dei rapporti sociali, ma soprattutto di arginare quell'emancipazione rivoluzionaria che minaccia di mobilitare in permanenza alcuni soggetti, impedendo così il consolidamento della società postrivoluzionaria. Il Codice civile del 1804 è dunque espressione di una tensione tra questa emancipazione codificata e quella rivoluzionaria. È infatti opportuno sottolineare la centralità che la Rivoluzione ha nella produzione di un Codice che può esserne definito a tutti gli effetti un prodotto. Esso, sul finire degli eventi rivoluzionari, ha il compito di definire giuridicamente quei rapporti che si strutturano tra l'individuo e la nazione, dunque in quello spazio vuoto, prima organizzato in ordini fissi, creato dalla Rivoluzione. Solo con la Rivoluzione lo Stato si identifica con la nazione intera che si proclama sovrana e, in questo modo, assume il monopolio del diritto. Il Codice diventa, in tal senso, lo strumento dell'unificazione della nazione, come sostiene Italo Birocchi: "l'uno era unitario come l'altra era omogenea; l'uno si dirigeva a un destinatario unico come l'altra aveva in sé solo cittadini uguali"¹⁰¹.

Esso deve essere considerato il prodotto di quella emancipazione rivoluzionaria che ha determinato una crisi nei rapporti sociali che devono essere riorganizzati. La Rivoluzione ha aperto una frattura tra pubblico e privato che ha reso necessario pensare l'organizzazione e una nuova politica dei rapporti tra quegli individui privati ed emancipati. Ma il Codice è un prodotto della Rivoluzione anche perché, fin dai suoi albori, viene domandato a gran voce. Nel 1789 è richiesto in numerosi *cahiers de doléances*; il 10 settembre 1789 è istituito un comitato per studiare l'organizzazione

civil, Paris, Flammarion, 1989; I. Thery, C. Biet (a cura di), *La famille, la loi, l'État*; J.-L. Halperin, *L'impossible Code Civil*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992; A.-J. Arnaud, *Les origines doctrinales du Code civil français*, Paris, LGDJ, 1969; C. Atias, *L'influence des doctrines dans l'élaboration du Code civil*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 107-120; J.-F. Niort, *Retour sur l'"esprit" du Code civil des français*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 121-160.

¹⁰¹ I. Birocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, Giappichelli, 2002, p. 543.

giudiziaria e le leggi civili e criminali e, la stessa assemblea, nel 1790 dichiara il principio della codificazione delle leggi francesi e la necessità di stabilire una legislazione unica che, a partire da una molteplicità di codici, produca omogeneità¹⁰². Infatti, proclamando l'unità e l'indivisibilità della nazione francese, la Rivoluzione rende urgente connettere tale unità politica a quella giuridica. È prioritario dotare la Francia di una legislazione civile comune, applicabile all'insieme della nazione in ragione dell'abolizione della gerarchia dei vecchi ordini sancita nella notte del 4 agosto 1789 e dell'affermata eguaglianza nei diritti dei cittadini francesi, sostenuta dai primi articoli della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino proclamata il 26 agosto seguente¹⁰³. In questo senso, "le code civil est dès lors conçu comme un code des égaux destiné à instituer la société française moderne sur les bases posées par la Révolution"¹⁰⁴.

Jean Louis Halperin, importante studioso e conoscitore del Codice, ha parlato di una vera e propria volontà politica della codificazione, riconoscendo il ruolo fondamentale della Rivoluzione nell'elaborazione di un diritto comune. Se il Codice è un prodotto della Rivoluzione è anche perché, i legislatori e i giuristi che vi lavorano non sono disposti a fare passi indietro e tornare ai rapporti di antico regime, al contrario della maggior parte dei partecipanti al concorso sul potere paterno. L'uniformità necessaria all'interno della legislazione civile è un'urgenza che si fa sempre più stringente con l'avanzare della Rivoluzione e che diventerà l'obiettivo dell'emancipazione codificata. I numerosi tentativi di riforma della giurisprudenza, di produzione di omogeneità e uniformità che si sviluppano da molti decenni prima della Rivoluzione non raggiungono infatti l'obiettivo di una legislazione civile unica e ordinata. Prima della Rivoluzione si assiste a una sorta di conflitto tra le emancipazioni, al tentativo progressivo di affermare un'emancipazione di compromesso tra il diritto scritto e quello consuetudinario che, tuttavia, non riesce nell'obiettivo di edificare un Codice senza Rivoluzione. Dal punto di vista della giurisprudenza, le opere di Domat e Pothier mostrano l'esigenza di affermare questa

¹⁰² A questo proposito sono interessanti le differenze rilevate da Italo Birocchi tra il codice e il diritto patrio che permettono di cogliere le novità della legislazione civile rivoluzionaria. Quest'ultima poneva infatti di fronte ad una realtà radicalmente diversa: mentre il diritto patrio lasciava vivere al suo interno diversità, di status o territoriali, ed era in sé composito comprendendo consuetudini, norme pattizie, diritto principesco, mancava una comunità nazionale supposta come giuridicamente omogenea e rappresentata dallo Stato (cfr. I. Birocchi, *Alla ricerca dell'ordine*, p. 543).

¹⁰³ S. Safatian, *La rédaction du code civil*, in «Napoleonica. La Revue», 1, 16, 2013, p. 50.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

emancipazione di compromesso nel diritto. Questo tentativo di affermare un'emancipazione consuetudinaria si riscontra anche nelle iniziative prerivoluzionarie di Turgot e Necker di abolire la servitù della gleba¹⁰⁵. Si tratta di elementi che permettono di registrare la presenza, prerivoluzionaria, di tentavi di emancipazione progressiva¹⁰⁶. In tal senso, è vero che il Codice non fa tabula rasa ma si serve dei suoi precedenti, i quali pur tentando di accogliere elementi di trasformazione non riescono nell'intento di affermare un'emancipazione senza Rivoluzione e, sul piano giuridico, un Codice unitario.

Domat e Pothier sono comunque considerati i padri e gli ispiratori del Codice civile¹⁰⁷. Essi lavorano all'opera di riordino e uniformità della giurisprudenza che sarà portata a termine solo dal Codice. Nei loro lavori emerge già il tentativo di fissare un ordine razionale per descrivere le norme giuridiche. L'ordine è reperibile in una ragione indipendente che si può applicare a qualunque complesso di norme. La grande opera di Domat, *Le lois civiles dans leur ordre naturel*¹⁰⁸, ha come motivo ispiratore quello di fare ordine per rimediare al disordine che il giurista rileva nel diritto da lui utilizzato, ovvero quello vigente nella regione. Si tratta, per quanto riguarda il diritto privato, dell'uso moderno del corpus giustiniano nelle interpretazioni forensi, per il diritto penale di quel complesso diritto penale comune cresciuto su vari apporti romanistici, canonistici, infine per quello corporativo, mercantile e finanziario, del diritto delle ordinanze.

È importante richiamare l'opera di Domat in quanto il suo sistema è il primo nel quale si esprime l'ideologia secondo cui il diritto di ragione è tutto e il solo diritto che serve agli usi borghesi¹⁰⁹. Inoltre, in Domat si trova anche una definizione unica del contratto come categoria generale centrata sulla volontà che sarà centrale nel Codice civile. Infine, il giurista introduce un'ulteriore novità laddove identifica il diritto romano con il diritto

¹⁰⁵ T. Bressan, *La critique de la condition mainmortable en France à la veille de la Révolution (1779-1789)*, in «Annales historiques de la Révolution française», 307, 1997, pp. 75-91; T. Bressan, *Serfs et mainmortables en France au XVIII siècle, la fin d'un archaïsme seigneurial*, Paris, L'Harmattan, 2007.

¹⁰⁶ J. Gaudemet, *Les tendances à l'unification du droit en France dans les derniers siècles de l'Ancien Régime (XVI-XVIII)*, in B. Paradisi, *La formazione storica del diritto moderno in Europa*, Atti del Terzo Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del diritto, vol. 1, Firenze, 1957, pp. 157-194.

¹⁰⁷ G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna: assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, il Mulino, 1993.

¹⁰⁸ Domat è autore di quest'unica grande opera divisa in due parti: la prima *Les lois civiles dans leur ordre naturel* appare anonima in tre volumi dal 1689 al 1694; la seconda *Le Droit public, suite des Loix civiles dans leur ordre naturel* appare postuma e incompleta in due volumi nel 1697; J. Domat, *Les lois civiles dans l'ordre naturel*, Paris, Imprimeur & Libraire ordinaire du Roy, 1689-1694.

¹⁰⁹ È opportuno sottolineare che qui Domat si riferisce ai borghesi contraenti.

privato naturale. Si tratta di una pratica già utilizzata dai giuristi francesi del Cinquecento e del Seicento per giustificare la vigenza del diritto romano in Francia, ma Domat fa un passo ulteriore facendo della ragione la somma delle esperienze umane e del diritto romano un grande deposito storico di tali esperienze.

Sulla base dell'identificazione del diritto privato e del nucleo del diritto romano con il diritto di natura e di ragione e dell'identificazione del diritto pubblico con il diritto arbitrario, Domat inserisce la distinzione tra qualità naturali delle persone (rilevanti per il diritto privato) e stati e qualità non naturali ma arbitrarie (rilevanti per diritto pubblico). Le qualità naturali sono il sesso, la qualità di padre, di figlio, legittimo o illegittimo, concepito, fisicamente anormale, insano di mente, e la qualità dell'età. Le qualità distribuite dalle leggi umane sono invece quelle (del diritto romano) di libero e di servo, quelle (di diritto francese) di gentiluomo, borghese, servo, maggiorenne e minorenni legale (in quanto distinte dalle corrispondenti qualità naturali), di padrone dei propri diritti – cioè della capacità di agire¹¹⁰. La discussione e la coincidenza tra diritto naturale e privato sarà centrale nel Codice nel quale si trova espressa, soprattutto a partire da Jeanne Étienne Marie Portalis, la necessità di definire una nuova naturalità dei rapporti fra privati a partire dall'emancipazione codificata.

Il lavoro di riordino inaugurato da Domat viene ripreso da Robert Joseph Pothier¹¹¹ che insiste sulla necessità di promuovere un diritto unico vigente in tutto il regno. Tale proposta è implicita inoltre in diversi passaggi dell'opera di Montesquieu¹¹², nella critica fatta da Voltaire ai regimi giuridici molteplici e in molti discorsi della cultura illuministica francese. È significativo che Pothier persegua un ideale di diritto unificato su base nazionale non appellandosi a un legislatore o al monarca, bensì attraverso l'elaborazione di un nuovo metodo che propone un lavoro di compromesso e unificazione del diritto scritto e di quello consuetudinario volto a sfumare e rendere meno evidenti le differenze tra le due fonti del diritto¹¹³ e anticipando un'operazione che sarà propria del lavoro di

¹¹⁰ F. Todescan, *Domat et les sources du droit*, Paris, Sirey, 1982.

¹¹¹ Pothier prosegue il lavoro cominciato da Domat perfezionando la messa in ordine del diritto romano. Tuttavia, coltivando esclusivamente il diritto privato, sviluppò la sua opera con un'imponente casistica. Si veda R. J. Pothier, *Œuvres de Pothier, contenant les traités du droit français. Nouvelle édition mise en meilleur ordre et publiée par les soins de M. Dupin*, Paris, Bechet Ainé, 1824.

¹¹² A. M. Rabello, *Montesquieu et la codification du droit privé (Le Code Napoléon)*, in «Revue internationale de droit comparé», 1, 52, 2000, pp. 147-156.

¹¹³ A questo esito Pothier perveniva attraverso l'impiego di una terminologia unificata. Per esempio, il termine latino *proprietas* (specialmente in quanto distinto da *dominium*) corrispondeva a un istituto del

preparazione del Codice civile.

Come anticipato, i tentativi di emancipazione e uniformità progressiva del Codice saranno travolti dagli eventi rivoluzionari che conducono, a Rivoluzione conclusa, all'affermazione definitiva del Codice e dell'emancipazione codificata che si trova al suo interno.

In tal senso, nonostante queste influenze fondamentali che agiscono sul Codice, occorre prendere sul serio le posizioni di Halperin, il quale sostiene, sulla scia di Michelet, che la Rivoluzione abbia portato anche alla nascita di un diritto interamente nuovo¹¹⁴; il Codice deve essere compreso come il prodotto delle nuove teorie economiche, della separazione tra Stato e società e delle libertà individuali da opporre al potere pubblico.

La spinta che l'emancipazione rivoluzionaria determina nella codificazione è visibile in modo chiaro nei primi progetti di Codice che sono proposti da Cambacérès. Sono tre i progetti da lui avanzati durante la Rivoluzione, nel 1793, nel '94 e nel '96¹¹⁵. Oggetto di poca attenzione da parte degli studiosi¹¹⁶, egli ha un ruolo centrale nella formulazione del Codice e nei dibattiti rivoluzionari. Il primo progetto data 9 agosto 1793: il comitato di redazione del Codice presenta un primo progetto di 719 articoli. Esso introduce delle novità significative nel diritto delle persone e della famiglia: non solo conferma la legge sul divorzio, ma prevede l'amministrazione comune dei beni tra gli sposi; l'abolizione del potere paterno, un sistema di radicale eguaglianza successorale che conferisce gli stessi diritti ai figli naturali riconosciuti dal padre ai figli legittimi. Dopo tre mesi di discussione l'esame di questo progetto viene bloccato. Nell'interpretazione di Halperin, l'interruzione del progetto è dovuta alle circostanze politiche: presentato nell'agosto del 1793 dopo la vittoria dei montagnardi sui girondini il Codice non è più all'ordine del giorno nel novembre dello stesso anno dopo l'instaurazione del Terrore e del governo rivoluzionario.

diritto scritto e non a un istituto delle *coutumes*, a causa della pluralità delle situazioni reali garantite sui fondi non allodiali il termine *proprietas* non avrebbe potuto applicarli piuttosto a uno o un altro dei diversi diritti di godimento, di disposizione, di destinazione, di ritorno. Per approfondire tali aspetti cfr. G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, pp. 184 ss.

¹¹⁴ J.-L. Halpérin, *Le droit privé de la Révolution: héritage législatif et héritage idéologique*, in «Annales historiques de la Révolution française», 328, 2002, pp. 135-151, p. 135.

¹¹⁵ Egli è definito l'uomo dei tre codici in ragione dei tre progetti presentati nel 1793, 1794 e 1796, si veda J.-M. Poughon, *Cambacérès. Des approches du code civil*, in «Histoire de la Justice», 1, 19, 2009, pp. 161-172.

¹¹⁶ Si trovano delle significative eccezioni nei lavori di Jean-Louis Halperin; ma anche in una biografia importante di L. C. de Brancion, *Cambacérès*, Parigi, Perrin, 1999.

Il secondo progetto è presentato nel 1794, pochi giorni dopo la caduta di Robespierre¹¹⁷. Questo conserva alcune tracce del precedente, tanto che Cambacérès scrive che “l’exercice des droits civils est le principe du bonheur social et la sauvegarde de la morale publique”. Nel terzo progetto, del 1796, emergono i primi segni di chiusura e una notevole influenza dello spirito moralizzatore della Costituzione del 1795. Quest’ultima conferisce grande centralità alla proprietà, una centralità che si ritrova anche nel progetto del ‘96. “C’est sur le maintien des propriétés que repose [...] tout l’ordre social”. Cambacérès si sottomette a questo principio erigendo il suo edificio giuridico sulla proprietà¹¹⁸.

Vale la pena rilevare alcuni elementi significativi e delle differenze tra i diversi progetti. Nei primi due si trova una centralità indiscussa dell’eguaglianza. Quest’ultima si riscontra in modo esemplare nei rapporti tra moglie e marito, nell’amministrazione dei beni e nelle divisioni patrimoniali tra i figli¹¹⁹. I primi due progetti di Codice distinguono inoltre tra diritti politici, regolati dalla costituzione, e quelli civili, regolati dal legislatore. Questi ultimi sono definiti in rapporto alla circolazione dei beni che riposa sul concetto di proprietà: “ces droits sont la faculté de contracter, d’acquérir, d’aliéner et de disposer de ses biens par tous les actes que la loi autorise”¹²⁰.

I diritti civili sono dunque quelli che, accordati dall’ordine giuridico, permettono la circolazione delle ricchezze. Il terzo progetto è più vago e non evoca che il diritto privato, emanato dal legislatore come “rapport d’intérêt particulier entre les citoyens”. Il nuovo progetto riprende il precedente e lo aggiorna: è più breve, composto da soli 297 articoli e rivolto a dettare i principi fondamentali. Cambacérès distingue le leggi politiche da quelle civili, le prime riguardano le relazioni dei cittadini con la società; le leggi civili riguardano sì l’individuo dentro la società, ma solo nei rapporti con gli altri individui. I diritti civili sono quelli di libertà, proprietà e contrattazione corrispondenti ai tre oggetti della legislazione civile che sono individuati nella persona, nella proprietà e nel contratto¹²¹. Nella relazione illustrativa del progetto si legge che la disciplina dell’ordine civile è contemporaneamente una rifondazione dell’ordine morale. Con questo riferimento alla morale il legislatore annuncia di operare secondo i valori che traduce in comandi e divieti:

¹¹⁷ J.-M. Poughon, *Cambacérès. Des approches du code civil*, p. 164.

¹¹⁸ Sull’eredità lockiana nel pensiero di Cambacérès è sottolineata da P. Logoras-Flavigny, *Cambacérès et Locke*, in «*Annales historiques de la Révolution française*», 307, 1997, pp. 105-115.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 167.

¹²⁰ *Ivi*, p. 169.

¹²¹ I. Birocchi, *Alla ricerca dell’ordine*, p. 549.

dichiara che la legge prescrive anche compiti educativi perché racchiude direttive vincolanti che riguardano comportamenti ritenuti saggi e utili.

Come osserva Birocchi, nei progetti del Codice vi è un tentativo di coniugare libertà ed eguaglianza. Il legislatore impone limiti all'esercizio della libertà ogniqualvolta la volontà dell'individuo entra in conflitto con l'equità "naturale". Si tratta di un punto di partenza che implica l'unificazione della normativa – specialmente nel campo delle successioni la disciplina dell'antico regime era differenziata a seconda delle consuetudini territoriali e della natura dei beni – e può lasciar spazio a pesanti interventi nella sfera privata. Così, se il Codice non può esimersi dallo stabilire un limite minimo di età per contrarre matrimonio (fissato a tredici anni per la donna e quindici per l'uomo, art. 35), nodi assai più discutibili riguardano la libertà di testare e donare e anche la definizione dei rapporti all'interno del matrimonio. Il legislatore del '93, nel solco della legislazione intermediaria, opera in questo modo: restringe la sfera dei diritti naturali nella loro proiezione civilistica e considera il resto della materia assoggettabile alla regolamentazione dell'ordinamento. Dunque, in seguito a quest'opera di restrizione, di naturale resta l'individuo, libero e eguale: la stessa proprietà (a differenza che nel primo progetto) viene considerata di carattere civile e la sua disponibilità è in generale riconosciuta inviolabile per l'individuo-proprietario. In definitiva, si segue il principio che la legge possa incidere restringendo la sfera di libertà individuale ogni qual volta si tratti di tutelare la condizione di eguaglianza di fronte al diritto. Si comprendono sotto questa luce anche le misure sul matrimonio e sui diritti dei figli: in base al principio di eguaglianza il matrimonio è costruito su base paritaria tra i coniugi e il legislatore coglie l'occasione per mettere in dubbio e indebolire l'autorità dispotica del padre che, secondo Cambacérès, aveva trasformato le relazioni di protezione in rapporti di dominio, i doveri in diritti e l'amore in comando. Quanto ai figli, viene operata una parificazione tra quelli legittimi e quelli naturali, purché riconosciuti (art. 112), secondo uno spirito di uguaglianza che il diritto intermediario andava affermando, seppure non compiutamente (i figli naturali adulterini potevano ricevere fino a un terzo dei beni, ma non in qualità di eredi, bensì di creditori).

Nessuno dei Codici proposti viene approvato: il primo è giudicato troppo lungo, il secondo eccessivamente corto. Il terzo progetto, che ritrae alcune delle concezioni egualitarie precedenti, viene anch'esso rifiutato. Tuttavia, la figura di Cambacérès è di

grande rilievo, tanto che lo stesso Portalis gli riconosce un ruolo fondamentale nella redazione del Codice e nell'espressione di una specifica emancipazione rivoluzionaria che tenta di entrare nella codificazione. Un importante critico del codice come Émile Acolas sostiene che Cambacérès è stato “l'âme des discussions d'où sortit l'œuvre napoléonienne”¹²².

Il 21 marzo 1804 viene pubblicato il Codice civile dei francesi e, con la legge del 3 settembre 1807, il monarca sovrano lega il suo nome al lavoro dei giuristi¹²³. Il movimento di chiusura che si registra tra la prima proposta di Codice e gli ultimi progetti sul finire della rivoluzione è esemplare della tensione tra l'emancipazione rivoluzionaria e quella codificata; infatti, come ha suggerito Lucien Jaume, progressivamente al codice spetta il compito centrale di terminare la Rivoluzione¹²⁴. L'emancipazione codificata che si trova nel codice finale è espressione di questa urgenza e si mostra chiaramente nel lavoro e negli scritti di colui che è considerato il padre del Codice Civile¹²⁵, Jean Étienne Marie Portalis¹²⁶.

Il Codice viene promulgato nella sua versione definitiva con la legge del 30 ventoso anno XII che riunisce le 36 leggi votate dal maggio 1803 al 1804, le quali realizzano l'unificazione del diritto civile. La stessa legge abroga “les lois romaines, les ordonnances, les coutumes générales ou locales, les statuts, les règlements” in tutte le materie trattate dal nuovo Codice. Lasciarsi alle spalle la semantica del privilegio è necessario per l'affermazione del soggetto unico di diritto. Il destinatario della legislazione civile non può che essere la persona astratta, indipendente dalla sua

¹²² É. Acolas, *Manuel de droit civil à l'usage des étudiants contenant l'exégèse du Code Napoléon et un exposé complet des systèmes juridiques*, Paris, E. Thorin et chez l'auteur, 1869. Si veda l'introduzione a p. XLIV : “Par l'influence qu'il exerça sur la rédaction du Code Napoléon, Cambacérès a droit à la première place parmi les auteurs de ce Code; il n'eût pu, sans déchoir, faire partie de la commission qui en prépara l'avant-projet; mais il fut l'âme des discussions d'où sortit l'œuvre napoléonienne”.

¹²³ Sulle vicende che portano al nome di Code Napoléon si veda J. Tulard, *Napoléon, père du code civil*, in «Histoire de la Justice», 1, 19, 2009, pp. 243-246.

¹²⁴ L. Jaume, *Terminer la Révolution par le code civil?*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 183-202.

¹²⁵ J.-L. Chartier, *Portalis: le père du Code Civil*, Paris, Fayard, 2004.

¹²⁶ Portalis è uno dei quattro commissari incaricati della redazione finale del Codice insieme a François Denis Tronchet, Félix Julien de Bigot de Préameneu e Jacques de Maleville. Si trattava di una commissione strategica: Tronchet e Bigot de Préameneu vengono da paesi di diritto consuetudinario mentre gli altri due di diritto scritto, cfr. S. Safatian, *La rédaction du Code Civil*, in «Napoleonica. La Revue», 1, 16, 2013, pp. 49-63, p. 56.

collocazione sociale e da organi di appartenenza, l'individuo emancipato. Si tratta dell'individuo naturale, la cui incapacità può derivare solo da cause fisiche, come la minore età (che durava fino al 21^{mo} anno compiuto, art. 30) o da presupposti di interdizione espressamente previsti. Negli scritti di Portalis si registra questo movimento dell'emancipazione codificata e la sua proposta di nuova politica dei rapporti sociali che si compie attraverso l'ausilio di specifici istituti che regolano la vita dell'individuo emancipato; tra questi si trovano il matrimonio, il diritto di proprietà, il potere paterno.

4.2. Portalis e l'emancipazione codificata

Tra i membri della commissione finale incaricata della redazione del Codice, Jean Étienne Marie Portalis è la figura chiave e la più studiata dai lavori sul *Code Civil*. Egli è non solo colui che ha maggiormente influenzato l'opera e i suoi lavori preparatori, ma soprattutto colui che, nei suoi commenti al Codice e nel suo celebre *Discours Préliminaire*, fa luce sul suo spirito e sulle sue implicazioni politiche. Da questi scritti emerge in modo chiaro una specifica politica dei rapporti sociali, che si determina a partire da una forma di emancipazione codificata che ha l'obiettivo di contrastare e limitare quell'emancipazione rivoluzionaria che aveva mobilitato diversi soggetti durante la Rivoluzione. In tal senso, nel Codice trova posto una concezione normativa dell'emancipazione che ha l'obiettivo dichiarato di regolare questi rapporti e di farlo perseguendo l'uniformità e l'omogeneità della legislazione al fine di neutralizzare il conflitto messo in campo dalla politica rivoluzionaria. L'emancipazione codificata persegue questo obiettivo definendo lo spazio di azione legale di alcuni soggetti, tra cui le donne e i figli, che con la Rivoluzione si erano mobilitati e che vengono giuridicamente rimessi al proprio posto all'interno della famiglia. In tal senso, l'uniforme ordine della legge civile produce una nuova emancipazione codificata che è funzionale a contrastare quella rivoluzionaria. Portalis lo afferma in modo chiaro: "l'uniformité est un genre de perfection qui, selon le mot d'un auteur célèbre, saisit quelquefois les grands esprits, et frappe infailliblement les petits"¹²⁷. L'autore in questione è ovviamente Montesquieu¹²⁸, al quale Portalis fa

¹²⁷ J.-É. M. Portalis, *Discours Préliminaire sur le projet de Code Civil, présenté le 1 Pluviose an IX par la commission nommé par le gouvernement consulaire*, in Id., *Discours, rapports et travaux inédits sur le Code Civil*, Paris, Joubert, 1844, pp. 1-62.

¹²⁸ C. L. S de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, libro XXIX, cap. 18.

riferimento per dotare la Francia di una legislazione uniforme e comune, in grado di operare una sintesi armonica tra il diritto scritto e quello consuetudinario.

Nous avons fait, s'il est permis de s'exprimer ainsi, une transaction entre le droit écrit et les coutumes, toutes les fois qu'il nous a été possible de concilier leurs dispositions ou de les modifier les unes par les autres, sans rompre l'unité du système, et sans choquer l'esprit général¹²⁹.

Come già osservato, l'uniformità tra le diverse tradizioni giuridiche è un obiettivo che precede la Rivoluzione, tuttavia Portalis ammette che, soltanto grazie alla Rivoluzione, il progetto può concretizzarsi:

Il s'agit uniquement, dans le projet du Code, de faire les changements que la force des choses a rendus indispensables, et de réaliser le plan d'un code uniforme, que les Lamoignon et les d'Aguesseau regardaient comme si désirable et que la révolution a rendu possible¹³⁰.

Se l'uniformità giuridica era stata l'obiettivo dei giuristi di antico regime, il *Code* si presenta come la possibilità definitiva di formalizzare una società di individui emancipati, liberi dalle catene della tradizione, indipendenti dai vincoli cetuali, autonomi di fronte allo Stato. Portalis lo rivela in modo puntuale laddove dichiara che finché esistevano distinzioni politiche tra le persone, fino a quando vi erano nobili e privilegiati, era impossibile pensare a una legislazione che non desse conto di queste differenze. Non si potevano dunque far saltare nella legislazione civile le differenze che le persone esperivano nel vivere all'interno dello Stato. Solo una volta spazzati via i privilegi, la legislazione civile poteva svilupparsi secondo i principi di equità generale¹³¹. Il *Code* rappresenta allora quella legislazione civile che regola e definisce le relazioni degli individui uguali perché emancipati. Esso però segnala anche un passaggio fondamentale, e cioè quello in cui, nelle parole di Portalis, la Francia “torna a respirare” dopo i

¹²⁹ J.-É. M. Portalis, *Discours Préliminaire sur le projet de Code Civil*, p. 20.

¹³⁰ J.-É. M. Portalis, *Examen des diverses observations proposés contre le projet de Code Civil*, in Id., *Discours, rapports et travaux inédits sur le Code Civil*, pp. 64-89, p. 68.

¹³¹ J.-É. M. Portalis, *Discours de présentation du Code Civil*, in Id., *Discours, rapports et travaux inédits sur le Code Civil*, pp. 90-109, p. 98.

rivolgimenti rivoluzionari, quel tempo in cui la Rivoluzione trova la forma della propria istituzionalizzazione e della propria chiusura: “aujourd’hui la France respire; et la constitution qui garantit son repos lui permet de penser à sa prospérité”¹³².

Portalès è chiaro nell’indicare la direzione da perseguire per raggiungere un tale obiettivo: la società deve essere ordinata e l’ordine del Codice ha come presupposto fondamentale quello di rimettere al centro l’individuo e i suoi specifici rapporti con la proprietà e la famiglia. Nel *Code* non vi è spazio per quei soggetti che durante la Rivoluzione si sono mobilitati in maniera tumultuosa. Al loro posto si trova la figura unica dell’individuo emancipato e privato della politica rivoluzionaria, colui che non ha più possibilità di intervenire in modo conflittuale all’interno del perimetro dell’emancipazione codificata. Non è un caso, allora, che Portalès contrapponga questa figura proprio allo spirito della Rivoluzione di cui riconosce la politicità. Per lui il tempo del Codice deve essere il tempo dell’individuo, e non dell’emancipazione rivoluzionaria e del suo spirito. Se la Rivoluzione aveva messo prima di tutto lo spirito rivoluzionario, il “desiderio esaltato”, la dimensione collettiva, essa aveva sacrificato gli individui singolarmente intesi e ridotto tutto a un fine politico.

Nous appelons *esprit révolutionnaire* le désir exalté de sacrifier violemment tous les droits à un but politique, et de ne plus admettre d’autre considération que celle d’un mystérieux et variable intérêt d’état. Ce n’est pas dans un tel moment que l’on peut se promettre de régler les choses et les hommes avec cette sagesse qui préside aux établissements durables, et d’après les principes de cette équité naturelle dont les législateurs humains ne doivent être que les respectueux interprètes¹³³.

Il Codice deve risarcire gli individui, restituire loro ciò che era stato loro sottratto dalla crisi politica, porre in primo piano la sfera dei diritti individuali¹³⁴. Esso è lo spazio delle libertà dell’individuo emancipato politicamente dalla politica. Nel passaggio dall’antico governo al nuovo, osserva Portalès, “tout devient droit public”¹³⁵, si rompono abitudini e legami, si guarda all’oggetto politico generale e si ignorano tutte le relazioni private. Le

¹³²J.-É. M. Portalès, *Discours Préliminaire sur le projet de Code Civil*, p. 4.

¹³³ *Ivi*, pp. 3-4.

¹³⁴ L. Scuccimarra, *Il governo della società: Francia 1789-1814*, in *Pensiero giuridico e riflessione sociale: Liber Amicorum Andrea Bixio*, Torino, Giappichelli Editore, 2017, p. 289.

¹³⁵ J.-É. M. Portalès, *Discours Préliminaire sur le projet de Code Civil*, p. 3.

leggi civili che devono risarcire l'individuo non hanno a che fare con quello spirito rivoluzionario e con lo spazio politico, ed anzi

Elles consolent chaque citoyen des sacrifices que la loi politique lui commande pour la cité, en le protégeant, quand il le faut, dans sa personne et ses biens, comme s'il était, lui seul, la cité tout entière¹³⁶.

Al tempo stesso:

Elles sont la source des mœurs, le palladium de la prospérité, et la garantie de toute paix publique et particulière : si elles ne fondent pas le gouvernement, elles le maintiennent¹³⁷.

Nel suo *Discours*, in particolare, Portalis traccia una distinzione tra ciò che è politico e ciò che non lo è, al quale dà il nome di individuale. Questa sfera dell'individuale è contrapposta a quella del cittadino ed è dominata da una nuova politica in cui non vi è conflitto possibile. La sua proposta è quella di rimettere al centro le relazioni private, nelle quali deve essere garantita una sorta di pace lontana dalla politica. Deve prendere posto una sfera dominata dalle libertà private. Quest'ultima produce una nuova politica, differente da quella rivoluzionaria, nella quale tutto è pensato per l'individuo e non si pone la questione del potere. È attraverso questa nuova politica, e nuova naturalità dei rapporti sociali, che vengono normati i processi di emancipazione attraverso la chiusura di qualsiasi emancipazione collettiva e la promozione dell'individuo e della sua emancipazione che non può essere altro che individuale. Per bloccare la politica della Rivoluzione, l'emancipazione codificata mette in campo una serie di istituti che finiscono per svolgere una precisa funzione di governo, perché nonostante le leggi civili non creino il governo, esse hanno tuttavia il potere di mantenerlo.

Le Code civil est sous la tutelle des lois politiques ; il doit leur être assorti. Ce serait un grand mal qu'il y eût de la contradiction dans les maximes qui gouvernent les

¹³⁶ *Ivi*, p. 4.

¹³⁷ *Ibidem*.

hommes¹³⁸.

Emerge in questo passaggio l'uso politico delle leggi civili: esse non solo concorrono al mantenimento dell'ordine sociale, non solo devono essere in accordo con le leggi politiche, ma devono essere poste sotto la loro tutela¹³⁹. Questi diversi ordini di leggi sono dunque intrecciati, dipendenti. Si tratta di un legame nuovo rispetto al passato, come osserva Portalis in un breve confronto con il diritto dei Romani. Presso i Romani, le leggi civili erano le leggi di tutta la città, mentre per i francesi il diritto civile designa il diritto dei cittadini tra loro.

Le Romains exprimaient par les mots, droit civil d'une nation, ce que nous voulons exprimer, quand nous parlons en général du droit positif d'un peuple, par opposition à ce qui n'est que de droit naturel. Mais, dans notre langue, les mots droit civil, ont une signification limitée à un certain ordre de lois ; ils expérimentent non le droit entier de la cité, mais uniquement celui que les citoyens doivent observer entre eux. Nous croyons pouvoir expliquer comment, en continuant à nous servir des mêmes mots que les Romains, nous n'avons plus exprimé la même chose¹⁴⁰.

L'idea di persona e individuo, del tutto assente presso i Romani, diviene centrale nella legislazione civile postrivoluzionaria e per l'emergere dell'emancipazione codificata. È a partire da questa figura che il Codice formalizza le gerarchie della Rivoluzione, paradossali gerarchie sociali degli individui liberi ed eguali. Si tratta di gerarchie che influenzano e investono a quest'altezza la concezione dell'emancipazione, facendo luce sulla tensione di cui si è discusso tra l'emancipazione rivoluzionaria e quella codificata. Il Codice, infatti, mostra e rivela che vi è stata quell'emancipazione rivoluzionaria che ha abbattuto privilegi, ordini e gerarchie di antico regime e, in questo senso, esso è la registrazione dell'abbattimento di queste gerarchie¹⁴¹. Al tempo stesso l'idea normativa

¹³⁸ *Ivi*, p. 16.

¹³⁹ Cfr. E. Gasparini, *Regards de Portalis sur le droit révolutionnaire : la quête du juste milieu*, in «Annales historiques de la Révolution française», 328, 2002, pp. 121-133.

¹⁴⁰ J.-É. M. Portalis, *Examen des diverses observations proposés contre le projet de Code Civil*, p. 85.

¹⁴¹ P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 2. L'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 182-190. Per quanto espresse nel linguaggio della cittadinanza, molte delle considerazioni conclusive di Costa alle pp. 611-653 sono assolutamente centrali anche per comprendere i processi di emancipazione del periodo postrivoluzionario.

di un'emancipazione codificata rende evidente l'urgenza di pensare precise gerarchie a partire dalla nuova concezione della famiglia, della proprietà e del contratto¹⁴². In altri termini, si tratta di comprendere che ruolo giocano questi istituti del Codice nel processo di risemantizzazione del concetto di emancipazione, che ruolo gioca la libertà contrattuale, la volontà dell'individuo emancipato, l'affermazione e l'espansione del lavoro salariato come alternativa ad una produzione mediante schiavi o servi, e dunque far luce sulla relazione tra la cittadinanza e il lavoro libero.

L'analisi di Portalis sul matrimonio, esempio particolare e straordinario di contratto, permette di cogliere la rinaturalizzazione dei rapporti sociali che il *Code* mette in campo. Nel discutere il matrimonio, infatti, Portalis si attarda sulla distinzione tra l'ordine fisico della natura e il diritto naturale. Il primo riguarda tutti gli esseri animati, si esprime in quel desiderio che conduce un sesso verso l'altro; in modo differente il diritto naturale regge i rapporti tra gli uomini, regola quei rapporti che gli esseri "intelligenti e liberi" hanno con i propri simili. Emerge dunque una nuova naturalità dei rapporti alla quale Portalis comprende di dover dare un nuovo nome e di dover distinguere da quella di antico regime¹⁴³. Il diritto naturale di cui discute Portalis finisce per coincidere con il diritto privato, il diritto di individui emancipati e dotati di ragione¹⁴⁴, coincidenza della quale Domat aveva già discusso¹⁴⁵. Il diritto privato dunque, mentre definisce una nuova naturalità dei rapporti sociali, stabilisce una specifica concezione di quella che abbiamo definito emancipazione codificata che ha l'obiettivo di regolare e limitare gli effetti e il movimento dell'emancipazione rivoluzionaria. Il matrimonio, che Portalis definisce una società, è retto dal contratto e da un imprescindibile presupposto emancipatorio che finisce per svolgere una specifica funzione d'ordine. Esso ha la caratteristica del tutto eccezionale di essere un contratto e al tempo stesso un atto naturale. Il matrimonio è una società, la società dell'uomo e della donna che si uniscono per perpetuare la loro specie, per aiutarsi, per soccorrersi reciprocamente, per condividere il loro comune destino¹⁴⁶.

¹⁴² In particolare, sul contratto nel Codice civile è utile D. Deroussin, *Le contrat à travers le code civil des français*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 247-289.

¹⁴³ Cfr. B. Beignier, *Portalis et le droit naturel dans le Code civil*, in «Revue d'Histoire des facultés de droit et de la Science juridique», 6, 1988, pp. 77-101.

¹⁴⁴ J.-É. M. Portalis, *Exposé des motifs du projet de loi sur le mariage, formant le titre V du Code Civil, présenté le 16 Ventose an IX*, pp. 162- 208, p. 163.

¹⁴⁵ G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, pp. 156 e ss.

¹⁴⁶ J.-É. M. Portalis, *Exposé des motifs du projet de loi sur le mariage*, p. 164.

“Dès lors, ce n’est plus une simple rencontre que nous apercevons, c’est un véritable contrat”¹⁴⁷. Quindi:

Tel est le mariage, considéré en lui-même et dans ses effets naturels, indépendamment de toute loi positive. Il nous offre l’idée fondamentale d’un contrat proprement dit, et d’un contrat perpétuel par sa destination¹⁴⁸.

Il matrimonio è un contratto perpetuo con una specifica funzione nella riproduzione della famiglia e della società; non si tratta però di un atto solo civile o solo religioso, bensì di un atto naturale e di diritto naturale fondato sui costumi¹⁴⁹. È per questa ragione che nella natura andranno cercate indicazioni per regolare questo istituto e non farlo venire meno alla sua missione ordinatrice.

L’autorité maritale est fondée sur la nécessité de donner, dans une société de deux individus, la voix pondératrice à l’un des associés, et sur la prééminence du sexe auquel cet avantage est attribué. L’autorité des pères est motivée par leur tendresse, par leur expérience, par la maturité de leur raison et par la faiblesse de celle de leurs enfants. Cette autorité est une sorte de magistrature, à laquelle il importe, surtout dans les états libres, de donner une certaine étendue¹⁵⁰.

Atto di diritto naturale, dunque, e contratto al tempo stesso, come dimostra il ruolo centrale che ha il consenso al suo interno. La nuova naturalità definita nel *Code* dal contratto di matrimonio non può infatti fare passi indietro rispetto alla volontà dell’individuo emancipato dalla Rivoluzione, che non potrà venire meno alla sua fondamentale scelta consensuale. È proprio in ragione della salvaguardia di tale emancipazione che Portalis elenca alcuni motivi che possono condurre alla proibizione di un matrimonio, sebbene esso sia utile alla società: tra queste si trovano la mancanza di

¹⁴⁷ J.-É. M. Portalis, *Discours Préliminaire sur le projet de Code Civil*, p. 22.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 24.

¹⁴⁹ Il discorso di Portalis sul contratto di matrimonio fa emergere la connessione tra leggi e costumi che attraversa tutto il suo discorso e che ripercorre la lezione di Montesquieu. L’accordo tra leggi e costumi è del resto una questione che si trova già nelle analisi di Roederer, il quale è impegnato in un discorso sui costumi e sulla morale che deve porsi a fondamento delle relazioni sociali dopo la Rivoluzione, e che ha il compito di istituire e stabilire quelle leggi che regolano la società, cfr. L. Jaume, *Terminer la Révolution par le code civil?*, in «Histoire de la Justice», 19, 1, 2009, pp. XXX.

¹⁵⁰ J.-É. M. Portalis, *Discours Préliminaire sur le projet de Code Civil*, pp. 24-25.

libertà, il rapimento e altre circostanze che escluderebbero l'idea del consenso. Questa protezione della sfera privata e delle libertà dell'individuo svela una concezione specifica dell'emancipazione codificata come orizzonte espressamente individuale, attraverso il quale diventa opportuno bloccare quelle istanze di emancipazione collettiva fatte avanzare dalla Rivoluzione. Il divorzio, così come discusso da Portalis, svela alcuni di questi problemi ma soprattutto permette di affrontare la questione dell'emancipazione dentro al matrimonio come società. Portalis si domanda che cosa farsene del divorzio, se il matrimonio ha una sua essenziale funzione di ordine ed è un contratto perpetuo. Per Portalis non si tratta di stabilire se il divorzio sia buono in sé, bensì se sia conveniente che le leggi facciano intervenire il potere coattivo in una relazione che è naturalmente libera. Il primo punto da lui sollevato riguarda la fondamentale funzione d'ordine del matrimonio e il riconoscimento che di fronte a un fine "politico" di riproduzione della società, il divorzio dovrà essere impedito. Egli sostiene chiaramente che il popolo ha come obiettivo principale di crescere e moltiplicarsi, di riprodursi; vengono così ammessi matrimoni differenti, viene accettato che una donna possa passare tra le braccia di più mariti. In questo caso il matrimonio sarebbe retto da leggi politiche, non civili o naturali. Quando invece una nazione è formata, l'obiettivo della propagazione diventa meno urgente, ci si preoccupa di stabilire un ordine costante nelle famiglie. Se non vi è l'urgenza della riproduzione della specie, non ci si deve occupare tanto del divorzio ma del governo e dell'ordine delle famiglie. Portalis sembra dunque dire che, quando una nazione è già formata, tanto il matrimonio quanto il divorzio, non sono affare delle leggi politiche ed essi saranno regolati secondo i costumi di ogni paese, sulla base di una minore o maggiore libertà che si intende lasciare alle donne, se i mariti siano monarchi o meno, se si ha l'interesse a rafforzare il governo domestico e renderlo meno repressivo, favorire o meno l'eguaglianza delle fortune.

Tant que la religion a été dominante en France, tant que les institutions religieuses ont été inséparablement unies avec les institutions civiles, il était impossible que la loi civile ne déclarât pas indissoluble un engagement déclaré tel par la religion, qui était elle-même une loi de l'état ; il faut nécessairement qu'il y ait de l'harmonie

entre les principes qui gouvernent les hommes¹⁵¹.

Portalis riconosce che la sua riflessione sul divorzio deve fare i conti con l'emancipazione rivoluzionaria e, più precisamente, con l'eguaglianza politica. È infatti in base quest'ultima che i più reclamano il divorzio. Se, come Portalis, non si è disposti a tornare ai rapporti di antico regime, occorre mettere in campo quell'emancipazione che si esprime attraverso la libertà contrattuale. Per questo, per difendere le conquiste rivoluzionarie, egli deve riconoscere che il matrimonio, se considerato come ogni altra società, non potrà essere eterno. È a questo punto, però, che torna il dato naturale e che Portalis è costretto a domandarsi se il matrimonio possa essere considerato come una società ordinaria. Questa discussione pone chiaramente il problema di pensare l'emancipazione all'interno del matrimonio e di sciogliere un nodo specifico che implica la sua fondamentale funzione d'ordine. Infatti, se è vero che esso è una società tra due individui, si tratta della società più naturale e più sacra: se il matrimonio è necessario non lo sono gli altri contratti della società. Mentre gli oggetti degli altri contratti sono determinati dalla volontà dell'uomo in modo arbitrario, l'oggetto del matrimonio è determinato dalla natura stessa. Mentre in tutti i contratti si stipula per sé, nel matrimonio si stipula non solo per sé ma anche per altri, si stipula per lo Stato, per la società generale del genere umano.

Le public est donc toujours partie dans les questions de mariage ; et, indépendamment du public, il y a toujours des tiers qui méritent la plus grande faveur, et dont on ne peut avoir ni la volonté ni le pouvoir de faire. Le préjudice. La société conjugale ne ressemble donc à aucune autre. Le consentement mutuel ne peut donc dissoudre le mariage, quoiqu'il puisse dissoudre toute autre société¹⁵².

Il matrimonio garantisce il governo della famiglia e l'ordine della società. Ordine che si struttura a partire dal potere paterno che trova una sua specifica formulazione nel discorso di Portalis e che costituisce un grimaldello fondamentale dell'emancipazione codificata del *Code*. È grazie ad esso che viene stabilita la paternità e viene definito lo stato dei figli, legittimi o naturali. Fondamentale è l'analisi di Portalis sul governo della

¹⁵¹ *Ivi*, p. 30.

¹⁵² *Ivi*, p. 34.

famiglia perché introduce un elemento centrale definendo il potere paterno nei termini di un'amministrazione. Se a capo del governo della famiglia vi è il marito, e a lui spetta il compito di amministrare, la sua amministrazione deve essere saggia e la sua sorveglianza moderata¹⁵³. L'emancipazione codificata si accorda con questa amministrazione paterna che pretende di svuotare il dominio paterno dal suo tradizionale autoritarismo. Per Portalis il potere paterno deve risolversi in protezione più che in autorità; infatti, un potere illimitato sulle donne “ripugnerebbe tanto al carattere della nazione quanto alla dolcezza delle nostre leggi”. In questo senso è opportuno rilevare che il potere del padre in quanto amministratore, da una parte, è in perfetto accordo con le leggi rivoluzionarie dell'emancipazione, dall'altra, si esercita come una protezione e una forma di tutela, ovvero come l'opposto del significato kantiano dell'emancipazione.

Nous souffrons, dans un sexe aimable, des indiscretions et des légèretés qui sont des grâces ; et sans encourager les actions qui pourraient troubler l'ordre et offenser la décence, nous écartons toute mesure qui serait incompatible avec la liberté publique¹⁵⁴.

Occorre legare i costumi alle leggi, propagandare lo spirito della famiglia il quale è favorevole allo spirito della città¹⁵⁵, in quanto “les vertus privées peuvent seules garantir les vertus publiques ; et c'est par la petite patrie, qui est la famille, que l'on s'attache à la grande”. Sono i buoni padri, i buoni mariti, i buoni figli, che fanno i buoni cittadini¹⁵⁶. Ogni famiglia deve avere il suo governo e, tuttavia, alla sua guida deve esserci un'autorità mite. È soprattutto presso i popoli liberi che il potere dei mariti e dei padri è stato esteso e rispettato, mentre nelle monarchie assolute, negli stati dispotici, il potere che vuole asservire cerca di indebolire tutti gli altri e non ammetterebbe alcun potere paterno. Nelle repubbliche si fortifica la magistratura domestica per poter addolcire senza pericolo la magistratura politica e civile¹⁵⁷. L'ordine della famiglia è allora necessario non solo all'ordine della società ma alla libertà stessa: mantenere il governo della famiglia significa permettere al cittadino di conservare tutta la sua libertà.

¹⁵³ *Ivi*, p. 43.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 61.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 62.

¹⁵⁷ J.-É. M. Portalis, *Discours de présentation du Code Civil*, p. 103.

Se il potere paterno deve esprimersi nella forma di un'amministrazione più che di un'autorità assoluta, se questo potere è in tutto compatibile con i valori repubblicani e con gli ideali di eguaglianza rivoluzionari, allora si pone il problema dell'abuso del potere paterno. Nel discutere il rapporto tra padri e figli Portalis sostiene che i padri solitamente amano i loro figli più di quanto questi amino il proprio padre. Se è vero che qualche uomo abusa della propria autorità con vessazioni e avarizia, bisogna considerare che per un padre oppressore vi saranno altrettanti figli ingrati e ribelli¹⁵⁸. Rifacendosi con tutta evidenza al diritto romano, egli ricorda che nella giurisprudenza "antica", il potere paterno si dava nella forma di una sorta di diritto di proprietà su coloro che si mettevano al mondo; si trattava di un diritto che non era condiviso dalla madre finché il padre era in vita. Le nuove idee hanno proposto un concorso simultaneo dei genitori per adempiere ai medesimi doveri ed esercitare la medesima sorveglianza; si tratta di un sistema pensato per addolcire e estendere la magistratura domestica. Questo sistema dà gli stessi diritti a coloro che si presume abbiano lo stesso interesse, non allenta i legami della famiglia, esso li moltiplica e li nobilita. L'autorità del padre sarebbe allora addolcita anche grazie al nuovo ruolo della madre. L'elemento di novità da evidenziare è infatti che il rapporto genitori-figli, e così l'autorità dei genitori, si fonda su un principio nuovo, quello dell'interesse.

Il caso dei figli legittimi e di quelli naturali mostra con evidenza le fondamenta patriarcali del nuovo ordine. Quei figli nati fuori dal matrimonio, i figli naturali, non appartengono a nessuna famiglia e dunque appartengono allo Stato, essi rientrano sotto la sua tutela, lo Stato ha interesse a proteggerli e deve farlo¹⁵⁹, esattamente nei medesimi termini di un padre, secondo l'interesse. Se il rapporto genitori-figli si regge sull'interesse reciproco, se il padre e la madre sono obbligati a nutrire i figli, i figli sono obbligati a loro volta ad assistere i genitori. L'impegno è reciproco e fondato sulla natura¹⁶⁰. Tra genitori e figli non vi è uguaglianza e, per questo, il rapporto tra di loro non presenta emancipazione possibile. Del resto, l'autorità del padre amministratore si esercita proprio nei termini di quella tutela e protezione che sono rivolte ai figli. La politica dell'amministrazione paterna è dunque un attributo fondamentale dell'emancipazione

¹⁵⁸ J.-É. M. Portalis, *Exposé des motifs du projet de loi sur le mariage*, p. 169.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 172.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 202.

codificata del *Code*.

Essa si rivolge evidentemente in maniera particolare alle donne, alle quali tuttavia Portalis riconosce quella forma di emancipazione realizzabile all'interno del contratto di matrimonio di cui si è discusso. Il rapporto tra gli sposi è descritto nei termini di una società fondata sul contratto; se vi è contratto è perché viene presupposta l'eguaglianza dei due individui che dà loro accesso alla libertà. E tuttavia, immediatamente emerge la finzione di questa libertà. Gli sposi si devono reciprocamente fiducia, soccorso e assistenza; il marito deve protezione alla moglie, la moglie obbedienza al marito. Questa è quella che Portalis definisce "tutta la morale degli sposi", la quale sarà incessantemente contestata dalle donne nel corso dell'Ottocento.

Secondo Portalis, discutere dell'uguaglianza o della preferenza di un sesso sull'altro è cosa vana. L'uomo e la donna hanno ovunque rapporti e ovunque differenze. Ciò che hanno in comune è la specie, ciò che hanno di differente è il sesso. Essi sarebbero meno disposti ad avvicinarsi se fossero più simili, e in questo senso la natura li ha fatti così differenti per unirli¹⁶¹. Essi sono uguali in certe cose e non sono comparabili in altre: la forza e l'audacia sono dell'uomo, la timidezza e il pudore della donna. L'uomo e la donna non possono condividere gli stessi lavori, sopportare le medesime fatiche né dedicarsi alle medesime occupazioni. Non si tratta di leggi ma della natura; la donna ha bisogno di protezione perché essa è più debole; l'uomo è più libero perché esso è più forte. Per questo il marito deve protezione alla donna e quest'ultima obbedienza al marito. Del resto, lo stesso Bonaparte aveva detto "Il faut que la femme sache, qu'en sortant de la tutelle de sa famille, elle passe sous celle de son mari"¹⁶².

Ancora una volta, la politica amministrativa paterna si risolve in questa forma di tutela e protezione, già osservata nel caso del rapporto padre-figlio. La donna, per Portalis e Bonaparte, eserciterebbe allora la propria emancipazione all'interno di precisi confini definiti dalla tutela, invece di liberarsi da essa. Non è casuale che il rafforzamento

¹⁶¹ *Ivi*, p. 204.

¹⁶² Citato in A. Lefebvre-Teillard, *La famille, pilier du Code Civil*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 311-319, p. 312. Più in generale, sull'autorità del padre nel codice, cfr. X. Martin, *À tout âge? Sur la durée du pouvoir des pères dans le Code Napoléon*, in «Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique», 13, 1992, pp. 227-301. Sui temi del patriarcato rivoluzionario e post-rivoluzionario, cfr. A. Verjus, *Il Buon marito*; Ead., *Le cens de la famille. Les femmes et le vote, 1789-1848*; M. S. Staum, *Images of Paternal Power: Intellectuals and Social Change in the French National Institute*, in «Canadian Journal of History/Annales canadiennes d'histoire», 17, 3, 1982, pp. 425-445.

dell'autorità del padre, ma anche del marito, passa attraverso l'estensione dell'incapacità della donna sposata. Tutto concorre dunque alla riconfigurazione della famiglia fondata sul matrimonio in cui il padre è capo incontestato. A questo proposito, vale la pena ricordare che la discussione della disciplina sulla famiglia avviene in coincidenza con il ristabilimento del culto cattolico e il Concordato del 1801; di quest'ultimo e della sua gestione fu protagonista Portalis, in qualità di incaricato per gli affari di culto. La regolamentazione esprime la visione gallicana che stabilisce la supremazia dello Stato in tutte le materie di rilevanza civile; la normativa però è anche dettata dalla convinzione che il ruolo della Chiesa e dei suoi istituti sia utile al mantenimento della coesione sociale e delle istituzioni politiche stesse. Nel Codice civile la funzione paterna è concepita come politica nel senso più ampio del termine in riferimento al periodo e al contesto politico post-termidoriano e attraverso una specifica concezione della proprietà che conferisce un potere fondamentale al padre¹⁶³. La principale misura della Rivoluzione contro il potere paterno era stata, oltre alla fissazione della maggiore età a 21 anni, quella di sopprimere la libertà testamentaria, affinché i giovani cittadini non fossero tentati di ribellarsi di fronte alla minaccia delle rappresaglie patrimoniali¹⁶⁴; la figura del buon padre di famiglia era legata alla questione della buona gestione del patrimonio¹⁶⁵.

Se l'ordine della famiglia promosso nel *Code* ha l'obiettivo di frenare la politica della Rivoluzione, esso lo fa anche attraverso la proprietà che è un altro di quegli istituti che il codice utilizza e che struttura la stessa emancipazione codificata. Secondo Portalis l'uomo ha un diritto naturale alle cose necessarie alla sua sussistenza e al suo mantenimento¹⁶⁶. Si tratta di un diritto che viene esercitato attraverso il lavoro. Il principio del diritto individuale di proprietà si perfeziona attraverso la ragione e le scoperte umane, ma è già nell'uomo; esso non è il risultato di una convenzione umana o di una legge positiva, esso è nella costituzione stessa del nostro essere, nelle nostre differenti relazioni con gli oggetti che ci circondano¹⁶⁷. Secondo Portalis, guardando ciò che succede nel mondo, si resta

¹⁶³ X. Martin, *Fonction paternelle et Code Napoléon*, in «Annales historiques de la Révolution française», 305, 1996, pp. 465-475.

¹⁶⁴ X. Martin, *À tout âge? Sur la durée du pouvoir des pères dans le Code Napoléon*, pp. 227-301.

¹⁶⁵ X. Martin, *Fonction paternelle et Code Napoléon*, p. 472.

¹⁶⁶ Sul diritto naturale di proprietà nel Codice, cfr., M.-F., Renoux-Zagamé, *Définir le droit naturel de propriété ?*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 321-329.

¹⁶⁷ J.-É. M. Portalis, *Exposé des motifs du projet de loi sur la propriété, titre II, livre I du Code Civil, présenté le 26 Nivôse an XII*, in Id., *Discours, rapports et travaux inédits sur le Code Civil*, pp. 209- 232, p. 211.

colpiti nel vedere che i diversi popoli conosciuti prosperano meno in ragione della fertilità naturale del suolo che li nutre che in ragione della saggezza delle massime che li governano. Immense terre sembrano condannate alla sterilità e alla devastazione laddove non viene assicurata la proprietà: l'industria, incoraggiata dalla certezza di gioire delle proprie conquiste, trasforma dei deserti in campagne allegre, scava dei canali, secca le paludi, e copre, di abbondanti raccolti, delle pianure che fino a quel momento non producevano che contagio e morte. In breve, secondo Portalis, è la proprietà che ha fondato le società umane; essa ha vivificato, esteso, ingrandito la nostra esistenza. La divisione dei patrimoni allora non distrugge la giustizia e la morale, ma al contrario garantisce una proprietà che ha sviluppato e affermato le prime regole della morale e della giustizia. Per rendere a ciascuno il proprio occorre che ciascuno abbia qualcosa¹⁶⁸, non si deve attribuire al diritto di proprietà l'origine della diseguaglianza tra gli uomini.

Gli uomini infatti non nascono uguali, né in taglia, né in forza, né nell'industria, né nei talenti. I casi e gli eventi mettono ancora tra loro delle differenze. Queste diseguaglianze, che sono il prodotto stesso della natura, incontrano necessariamente quelle che nascono nella società. Si avrebbe torto a temere gli abusi della ricchezza e delle differenze sociali che possono esistere tra gli uomini. Secondo Portalis le diseguaglianze sono naturali e a queste si aggiungono quelle della società. La proprietà si configura precisamente come uno di quegli istituti dell'emancipazione codificata del *Code*, e nel discuterla Portalis afferma in modo esplicito la sua funzione e il suo ruolo nelle diseguaglianze che si articolano tra gli uomini, l'individuo emancipato del codice è, in tal senso, un individuo eguale ma differente. Tutte quelle virtù come l'umanità, la beneficenza, la pietà, suppongono queste differenze, e hanno per oggetto di addolcire e di compensare le diseguaglianze che ne nascono e che formano la tabella della vita¹⁶⁹.

Il compito di una legislazione ben ordinata è dunque quello di regolare l'esercizio del diritto di proprietà come si regola l'esercizio di tutti gli altri diritti. La libertà dell'individuo emancipato del *Code* è dunque la libertà-proprietà. È in tal senso significativa la differenza che Portalis mette in luce tra l'indipendenza e la libertà: si tratta di due cose diverse, la vera libertà, sostiene, non si acquista che dal sacrificio dell'indipendenza. I popoli che vivono tra loro in uno stato di natura sono indipendenti

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 213.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 214.

senza essere liberi. Essi sono sempre coloro che costringono o sono costretti. Quando si sottomettono a delle leggi che li proteggono contro gli altri e contro sé stessi, i cittadini sono liberi senza essere indipendenti. La vera libertà consiste in una saggia composizione dei diritti e dei poteri individuali con il bene comune. Questa è la ricetta di Portalis e dell'emancipazione del Codice. Occorrono dunque delle leggi per dirigere le azioni relative all'uso dei beni, come per dirigere quelle che sono relative all'uso delle facoltà personali¹⁷⁰. Si deve essere liberi con le leggi civili e mai contro esse.

Nous convenons que l'État ne pourrait subsister s'il n'avait les moyens de pourvoir aux frais de son gouvernement ; mais, en se procurant ces moyens par la levée des subsides, le souverain n'exerce point un droit de propriété, il n'exerce qu'un simple pouvoir d'administration. [...] C'est encore, non comme propriétaire supérieur et universel du territoire, mais comme administrateur suprême de l'intérêt public, que le souverain fait des lois civiles pour régler l'usage des propriétés privées¹⁷¹.

Non come proprietario ma come amministratore il sovrano deve fare delle leggi civili per regolare le proprietà private.

Les lois ne sont pas de purs actes de puissance : ce sont des actes de justice et de raison. Quand le législateur publie des règlements sur les propriétés particulières, il n'intervient pas comme maître, mais uniquement comme arbitre, comme régulateur, pour le maintien du bon ordre et de la paix¹⁷².

Vivendo con i nostri simili dobbiamo rispettare i loro diritti, come loro devono rispettare i nostri. Non dobbiamo permettere sui nostri fondi dei processi che possono turbare il diritto acquisito di un vicino: "L'intérêt public est en sûreté quand, au lieu d'avoir un ennemi, il n'a qu'un garant dans l'intérêt privé"¹⁷³.

Questo principio di proprietà è come l'anima universale di ogni legislazione: esso ricorda ai cittadini ciò che essi devono essere tra loro, e allo Stato ciò che deve ai cittadini. Esso diviene la regola e la misura della saggia composizione di tutti gli interessi

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 215.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ivi*, p. 218.

¹⁷³ *Ivi*, p. 222.

particolari con l'interesse comune. Su questa concezione della proprietà, funzionale a quella dell'emancipazione codificata, vengono stabilite le fondamenta solide della Repubblica¹⁷⁴.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 232.

Capitolo V

Emanciparsi dopo la Rivoluzione.

Scienza ed Emancipazione in Saint-Simon e nei saint-simoniani

1. Dall'emancipazione dell'individuo all'emancipazione della società: la scienza sociale di Saint-Simon

In seguito alla Rivoluzione il concetto di emancipazione conosce un momento di fondamentale slittamento semantico e concettuale nella dottrina di Claude-Henri de Saint-Simon¹ e nella sua proposta di un'organizzazione scientifica della società. Il lavoro di

¹ Saint-Simon nasce a Parigi il 17 ottobre 1760, a diciassette anni riceve il primo incarico militare e nel 1779 salpa dalla Bretagna per combattere nella guerra di indipendenza americana come ufficiale regolare sotto gli ordini del re. Una volta tornato in Francia assume un ruolo di mediazione tra Parigi e le province in quanto sostenitore della Rivoluzione; presiede assemblee popolari e pronuncia discorsi rivoluzionari, nel 1793 rinuncia al titolo nobiliare. Nello stesso anno viene arrestato durante una retata volta a catturare banchieri e agenti stranieri; non viene tuttavia portato davanti al tribunale e sopravvive così al terrore¹. Nel corso della sua giovinezza viene internato per pazzia ma nel 1814 sembra aprirsi una nuova fase della sua vita: inizia a scrivere testi per lo più di carattere politico e partecipa alla pubblicazione di diverse testate periodiche che gli fanno guadagnare la fama di polemista durante la Restaurazione. Si interessa di finanza ma anche di scienze matematiche e fisiche, di psicologia, e soprattutto delle dottrine sociali degli Ideologi. La letteratura su Saint-Simon non è vasta, si rimanda qui ad alcuni studi però fondamentali cfr. D. Cantimori, *Note su utopisti e riformatori sociali. Saint-Simon*, in «Socialismo», 4, maggio 1946, pp. 120-154; E. Durkheim, *Socialism and Saint-Simon (Routledge Revivals)*. London, Routledge&Keagan Paul, 2009; F. Gentile, *Che cosa ha veramente detto Saint-Simon*, Roma, Ubaldini Editore, 1973; M. Larizza Loli, *Scienza industria e società. Saint-Simon e i suoi primi seguaci*, Milano, Il Saggiatore, 1980; F. E. Manuel, *I profeti di Parigi*, Bologna, Il Mulino, 1969; P. Musso, *Le vocabulaire de Saint-Simon*, Paris, Ellipses Edition Marketing, 2005; P. Musso, *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'Etat*. Paris, Nouvelles éditions de l'Aube, 2010; G. Weill, *Étude sur la vie de Saint-Simon*, in «Revue historique», 55, 1, Presses Universitaires de France, 1894, pp. 83-90. In ambito italiano per quanto riguarda il saint-simonismo e in generale l'Ottocento francese importanti lavori sono stati condotti da Regina Pozzi e Cristina Cassina. Si vedano almeno R. Pozzi, *Scuola e società nel dibattito sull'istruzione pubblica in Francia: 1830-1850*, Firenze, La Nuova Italia, 1969; ead., *Gli intellettuali e il potere: aspetti della cultura francese dell'Ottocento*, Bari, De Donato, 1979. C. Cassina, *Parole Vecchie, parole nuove. Ottocento francese e modernità politica*, Roma, Carocci, 2007; ead., *Gerarchie senza privilegi: riflessioni intorno alla dottrina sansimoniana*, in A. Alimento, C. Cassina (a cura di), *Il pensiero gerarchico in Europa. 18-19 secolo*,

Saint-Simon pone di fronte a uno scarto insolito tra la fama del suo nome e la parziale conoscenza dei suoi scritti. L'autore e la sua opera hanno vissuto due destini, per certi versi, opposti. Saint-Simon è noto in quanto eponimo di una scuola e della moderna sociologia, precursore della corrente socialista francese. Ciò nonostante i suoi testi sono stati raramente oggetto di ricerche e studi specifici. Gli sporadici interventi sul suo lavoro e le ricerche più note si sono concentrate sulla sua proposta di una nuova dottrina religiosa o sulla sua riflessione sul sistema industriale. In questa sede la scienza della società di Saint-Simon è interrogata con l'obiettivo di seguire le trasformazioni del concetto di emancipazione a poco più di un decennio dagli eventi rivoluzionari e in seguito all'istituzionalizzazione delle gerarchie rivoluzionarie. Nella sua dottrina, e nella sua critica della Rivoluzione, si articola infatti il passaggio dall'emancipazione rivoluzionaria, con la sua centralità conferita all'individuo, all'emancipazione della società. Del resto, la scienza di Saint-Simon presenta una delle prime formulazioni critiche dell'emancipazione politica rivoluzionaria ed è a partire da questa prospettiva che Saint-Simon inaugura una nuova storia dell'emancipazione. Questa "storia dell'emancipazione saint-simoniana" deve essere letta innanzitutto a partire dall'analisi di quello che Saint-Simon definisce come il carattere incompiuto della Rivoluzione.

Se è vero che tutta l'opera saint-simoniana può essere letta come una critica e un'analisi della Rivoluzione, al tempo stesso non si può ignorare che la sua stessa scienza sociale è un prodotto della Rivoluzione. Così come osservato precedentemente nel caso della scienza del sociale degli *Idéologues*, anche in quello di Saint-Simon, affinché fosse immaginabile teorizzare l'ordine della società e la sua organizzazione, era necessario che venisse spazzato via l'ordine precedente, quel sistema di idee e rappresentazioni collettive che avevano assicurato continuità nell'antico regime.

Dire che la società e la sua scienza sono un prodotto della Rivoluzione significa affermare che il loro presupposto necessario è la nuova realtà dell'emancipazione rivoluzionaria. L'urgenza dell'ordine della società si afferma infatti perché tutti gli uomini sono dichiarati uguali; è questa novità affermata dalla Rivoluzione a porre la necessità tutta politica di governare l'uguaglianza. Saint-Simon si trova a fare i conti con

Firenze, L. S. Olschki, 2002; ead., *Pensare l'Ottocento: studi e ricerche per Regina Pozzi*, Pisa, Pisa University Press, 2012.

questi problemi che erano stati già oggetto delle preoccupazioni degli *Idéologues* e tuttavia egli deve ora confrontarsi apertamente con i limiti dell'esperienza rivoluzionaria. Per lui, che coglie i limiti dell'emancipazione rivoluzionaria, il punto di partenza della scienza della società non può essere l'uguaglianza rivoluzionaria bensì la disuguaglianza di questi individui emancipati.

La distanza tra la scienza sociale degli *Idéologues* e la proposta di Saint-Simon può del resto essere compresa volgendo lo sguardo alla società. Se la società nella sua forma astratta presenta il popolo a partire dal concetto universale di eguaglianza, Saint-Simon quando parla di società la pensa legata al principio di capacità e utilità². Per lui la società stessa è un prodotto della Rivoluzione.

La società, secondo noi, è l'insieme e l'unione degli uomini dediti ai lavori utili; non immaginiamo altra società che quella. Due sono i nemici che la società teme e detesta in modo perfettamente uguale: l'anarchia e il dispotismo³.

Nei suoi ultimi scritti la strada per pensare la società in modo non astratto diventa farla coincidere con l'industria: da una parte l'industria permette di comprendere il concetto di società, dall'altra per pensare l'industria è necessario fare i conti con una società che non sia un concetto astratto. La scienza della società di Saint-Simon dunque presenta una novità fondamentale: essa può essere descritta come il prodotto della Rivoluzione, e cioè una scienza che ha fatto i conti con il processo rivoluzionario. In tal senso, Durkheim ha chiarito che affinché si potesse parlare di scienza non era sufficiente che la riflessione si applicasse su un ordine di fatti, ma occorreva che lo facesse in un modo preciso; se si poteva parlare di scienza lo si doveva alla Rivoluzione⁴.

La scienza sociale di Saint-Simon è tra quelle embrionali scienze della società che fanno la loro comparsa in quanto reazione intellettuale e politica alla crisi delle società

² S. Gregori, *Dal popolo agli industriali: Saint-Simon e l'eclissi della sovranità*, in G. Ruocco, L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo*, V. 2, pp. 25-32.

³ C.-H. de Saint-Simon, *L'Industria, o discussioni politiche, morali e filosofiche nell'interesse di tutti gli uomini che si dedicano a lavori utili e indipendenti*, 1816-1818, in Id., *Opere*, M. T. Bovetti Picchetto (a cura di), Torino, UTET, 1975, pp. 261-396, p. 264.

⁴ P.J. Simon, *Saint-Simon père fondateur de la sociologie?*, in P. Musso (a cura di), *L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cerisy*, Paris, Presses universitaires de France, p. 74.

europee postrivoluzionarie⁵. Prima di essere interpretata come espressione di una determinata corrente politica, la scienza sociale deve essere considerata come tentativo di risposta ai problemi di ordine teorico che la filosofia politica del XVII e del XVIII secolo aveva lasciato nell'ombra⁶. Del resto di fronte alla comparsa della società in quanto spazio inedito, il pensiero politico si trova obbligato a una torsione. Per questo si può ammettere che, in quanto discorso nuovo che la società produce su se stessa, le scienze sociali

portano in sé il lascito di quell'emancipazione intellettuale in cui è consistito il momento moderno, ma attribuendogli un nuovo significato. Queste scienze, in quanto scienze critiche, nel momento in cui si affermano ci dicono che gli individui, con un atto riflessivo sono capaci di pensarsi nella società alla quale appartengono e di giungere a una comprensione del suo funzionamento, guadagnando in questo modo anche nuove possibilità di azione⁷.

In questo senso, con la comparsa di queste scienze della società si assiste a un momento di fondamentale autoriflessione dell'individuo sulla società segnata da un'emancipazione tutta moderna. La riflessione sulla società e la comparsa di queste prime forme di scienze sociali fanno emergere qualcosa di profondamente diverso dalla filosofia politica, non un tipo di regime o la costituzione del potere legittimo, bensì una "*forma di società*".

Espressione di questo discorso e di questa postura inedita è anche la scienza della società saint-simoniana che presenta uno slittamento nel significato del concetto di emancipazione. La sua riflessione sulla Rivoluzione, ma non solo, si serve a piene mani del lessico dell'emancipazione. Per lui l'emancipazione coincide inizialmente con il suo significato storico: egli ha in mente il raggiungimento della maggiore età da parte del minore e tuttavia il concetto si apre a uno slittamento laddove viene utilizzato per descrivere il momento in cui la nazione francese si affranca dal vecchio ordine e dalle tradizioni. Saint-Simon si richiama al campo semantico del termine utilizzando la metafora della crescita del bambino, dell'uscita dalla minorità del giovane uomo e dell'affrancamento dal giogo paterno. Sono questi i riferimenti attraverso cui diviene

⁵ Sulla trasmissione degli ideali rivoluzionari nella scienza di Saint-Simon e sulla riorganizzazione della società postrivoluzionaria cfr. S. Ferrando, *Le "détournement" de la Révolution. Continuité historique et conflit social chez Saint-Simon*, in «Archive de Philosophie», 80, 1, 2007, pp. 33-54.

⁶B. Karsenti, *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, p. 71.

⁷C.H. de Saint-Simon, *Le Politique: mélanges. Par une société de gens de lettres*, Paris, 1819, p. 31.

possibile pensare l'emancipazione. L'emancipazione della nazione francese, sancita dalla Rivoluzione, è descritta come una vera e propria uscita dallo stato di minorità. Nel suo discorso le istituzioni, come gli individui, passano per tutte le età, muoiono e vengono sostituite da nuove adatte ai nuovi costumi, ai Lumi. Saint-Simon afferma che :

De tous temps le gouvernement français a eu la manie de la paternité ; il aime à se comparer à un père et à traiter la nation comme un enfant ; le caractère de paternité qu'il a adopté prouve qu'il s'est attendu à voir l'époque où ses enfants seraient émancipés⁸.

Si conferma così la centralità del ruolo del padre nei processi di emancipazione, in quanto figura che storicamente detiene il potere di emancipare e della quale occorre ripensare l'autorità per immaginare nuovi processi di liberazione dell'individuo e della nazione. Per Saint-Simon i genitori dirigono le vite dei figli per molti anni, fino a quando essi giungono alla maggiore età; in seguito, quando il padre cade in vecchiaia, saranno i figli ad occuparsi della sua condotta. Servendosi della metafora della relazione tra padre e figli, Saint-Simon rivela che il governo francese aveva preteso di esercitare la sua paternità per 1400 anni, trattando la nazione per tutto questo tempo come un bambino.

Or, il faut convenir qu'un enfant de 1400 ans, peut bien, sans étourderie, se permettre de penser d'après lui, de décider ce qu'il veut et de choisir les moyens qu'il lui convint d'employer pour atteindre son but⁹.

La nazione deve evidentemente uscire dallo stato di minorità in cui è stata costretta per 1400 anni: la vita dell'uomo è segnata da diverse età e così dovrebbe essere per la nazione. A sette anni nel bambino emergono le facoltà sentimentali e la capacità di ricordare; a ventuno anni l'uomo, giunto al completo sviluppo delle sue forze morali e fisiche, assume il carattere che è proprio al suo individuo; le sue facoltà si coordinano e si dirigono verso i suoi scopi. Le leggi hanno tenuto conto dello sviluppo del bambino e, per questo, hanno dichiarato che sotto i sette anni egli è incapace di commettere peccati, di regolare autonomamente la propria condotta, di essere responsabile dei suoi errori; sino a

⁸ *Ivi*, p. 8.

⁹ *Ivi*, pp. 8-9.

quattordici anni i bambini sono sottoposti a punizioni correzionali. E ancora, le leggi hanno fissato a ventun anni la maggiore età, considerata l'epoca in cui gli individui in genere raggiungono uno sviluppo intellettuale sufficiente e una capacità di previsione abbastanza estesa perché gli interessi generali della società non esigano più che siano sottoposti a una sorveglianza particolare¹⁰.

Questa descrizione delle fasi della crescita e dello sviluppo del bambino è strumentale nel discorso di Saint-Simon alla riflessione sull'emancipazione della nazione francese. Se si osserva il grado di sviluppo intellettuale della nazione si nota che questa si trova alla sua età sociale di ventuno anni. Infatti, la nazione francese ha proclamato la sua maggiore età nella notte del 4 agosto, abolendo tutte le istituzioni derivate dallo stato di schiavitù¹¹. Questa riflessione rivela due elementi fondamentali: in primo luogo l'emergere di uno specifico immaginario antipatriarcale che apre la strada anche al femminismo saint-simoniano, in seconda istanza un naturalismo che è il prodotto dell'immaginario medico applicato al corpo della nazione che sfocia nella fisiologia sociale. Con la Rivoluzione francese la nazione è dunque finalmente giunta all'età della maturità, emancipandosi grazie ai progressi della sua intelligenza. Da questa emancipazione deve tuttavia, a suo avviso, ancora derivare un radicale cambiamento nella sua organizzazione. Sebbene l'emancipazione si sia affermata, essa non è completa: l'organizzazione sociale non si è infatti conformata al grado di maturità del popolo francese. Nel momento in cui si è emancipata, nel 1789, la nazione ha scelto un'organizzazione che Saint-Simon definisce "popolare" in quanto vantaggiosa per la maggioranza, il popolo. Questa organizzazione ha tuttavia diversi limiti; fino a quel momento la nazione non ha avuto alcuna istruzione, l'obbedienza e la libertà sono dunque interamente da costruire. Tornando a parlare della crescita dell'uomo, Saint-Simon scrive che, così come un bambino, anche la nazione francese trova nell'esperienza il mezzo principale della sua educazione.

C'est seulement après s'être brûlé, que l'enfant se conduit avec prudence, à l'égard du feu ; c'est par des chutes réitérées qu'il apprend à garder son équilibre¹².

Dall'inizio della Rivoluzione dunque era facile prevedere che la nazione avrebbe

¹⁰ C.H. de Saint-Simon, *L'organizzazione sociale*, in Id. *Opere*, pp. 1067-1102, p. 1070.

¹¹ *Ivi*, p. 1071.

¹² C.-H. de Saint-Simon, *Le Politique: mélanges. Par une société de gens de lettres*, p. 57.

commesso molti errori, “errori popolari”, prima di diventare matura per la libertà.

Celui qui se dolé de voir s’ouvrir la gencive d’un enfant pour faire place aux dents qui lui poussent, fait un mauvais usage de sa sensibilité; celui qui regrette les excès populaires, qui ont été commis en France pensant le cours de la Révolution, emploie tout aussi mal son sentiment; car ces excès étaient des expériences indispensables pour faire connaître au peuple français, les limites dans lesquelles il fallait se contenir pour jouir d’une liberté calme et durable¹³.

Enunciare tali errori, ancora una volta utilizzando la metafora della crescita umana, serve a introdurre un tema centrale del discorso saint-simoniano, cioè quello dell’incompiutezza della Rivoluzione e, con essa, della critica dell’emancipazione rivoluzionaria. La sua critica della Rivoluzione si trova al fondo di tutti i suoi scritti e tuttavia appare in modo simbolico nella sua proposta di una nuova *Encyclopédie*¹⁴. Se all’origine degli eventi rivoluzionari si trova il progetto dell’Enciclopedia illuminista, è ora necessario fondare una nuova enciclopedia, inaugurare una nuova rivoluzione. La nuova impresa enciclopedica vuole essere l’elaborazione della scienza generale intesa quale organizzazione dei dati delle scienze particolari in funzione di quell’unica causa di ogni cosa, che egli ravvisa nella newtoniana legge di gravità. La nuova Enciclopedia non deve essere un’opera in cui le diverse idee dei filosofi, le molteplici scoperte degli scienziati, vengono poste le une accanto alle altre, bensì quella in cui tutte queste idee e scoperte sono organizzate in una scienza generale. Per completare la Rivoluzione è necessario, secondo Saint-Simon, una nuova organizzazione scientifica della società, perché solo così può compiersi la Rivoluzione, cioè una reale emancipazione.

Una tale riorganizzazione assume i tratti della società industriale, una società fondata sull’armonia, l’associazione, sul principio di utilità e sul sistema delle capacità. Pur riconoscendo l’importanza della Rivoluzione e il suo ruolo fondamentale nel ridurre le diseguaglianze e nel porre le condizioni per l’emancipazione, Saint-Simon dichiara che essa non ha avuto la forza di giungere a una vera trasformazione del sistema sociale¹⁵.

¹³ *Ivi*, pp. 58-59.

¹⁴ F. Gentile, *Le clergé des savants. Funzione della scienza nell’organizzazione politico sociale di Saint-Simon*, pp. 764-770.

¹⁵ P. Musso, *L’industrialisme contre l’État*, pp. 17-22.

Secondo lui, infatti, se la filosofia del secolo scorso è stata rivoluzionaria, quella del XIX secolo deve essere organizzatrice¹⁶.

In questa urgenza di organizzazione scientifica al fine di completare la Rivoluzione, emerge la prossimità tra la questione dell'organizzazione sociale e quella dell'emancipazione. La Rivoluzione ha rimpiazzato gli uomini e non i principi e per terminare la Rivoluzione occorre stabilire un nuovo sistema sociale: il sistema industriale. In uno dei suoi primi scritti, *Lettres d'un habitant de Genève*, Saint-Simon pone già il problema dell'incompletezza della Rivoluzione. Quest'ultimo rimanda alla questione centrale di un'emancipazione pensata come qualcosa sempre da raggiungere che, dalla Rivoluzione in avanti, determina il significato del concetto¹⁷; in altri termini, pensare l'incompletezza della Rivoluzione serve a Saint-Simon ad aprire la strada all'emancipazione della società.

La Rivoluzione è incompleta perché ha trasformato gli "uomini di genio" in schiavi posti alle dipendenze del governo. L'intellettuale-accademico, nota Saint-Simon, è diventato con la Rivoluzione una mediazione tra governanti e governati, occorre invece che i lumi riescano a trionfare dopo la Rivoluzione¹⁸.

Dans le siècle dernier on s'est occupé de mettre les questions les plus abstraites à la portée de *tout le monde*, de les soumettre au jugement de *tout le monde*. Cette manière de faire était très-bonne pour amener une RÉVOLUTION, ce qui était le but que les savants se proposaient. Mais aujourd'hui, le seul objet que puisse se proposer un penseur, est de travailler à la RÉORGANISATION du système de *morale*, du système *religieux*, du système *politique*, en un mot, du système des IDÉES, sous quelque face qu'on les envisage¹⁹.

L'incompletezza della Rivoluzione si deve al fatto che sono stati modificati gli uomini

¹⁶ C.-H. de Saint-Simon, *Della riorganizzazione della società Europea, o della necessità e dei mezzi per unire i popoli d'Europa in un solo corpo politico, pur conservando a ognuno di essi la propria indipendenza nazionale*, in Id. *Opere*, pp. 141-198, p. 145.

¹⁷ Nel caso di Saint-Simon la Rivoluzione incompleta serve ad aprire la strada all'emancipazione della società. Si tratta di un orizzonte che lascia aperto il problema dell'emancipazione e che determinerà il passaggio dalla rivoluzione politica a quella sociale a quella comunista che, con Marx, apre un nuovo spazio politico e discorsivo per quanto riguarda l'emancipazione della classe operaia dal lavoro salariato.

¹⁸ P. Musso, *Saint-Simon et le saint-simonisme*, p. 27.

¹⁹ C.H. de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, 1812, p. 245.

e non i principi, ma anche al fatto che a partire dalle idee dei fisiologi non si è prodotta una Rivoluzione scientifica. Per Saint-Simon le Rivoluzioni politiche e quelle scientifiche si sono sempre alternate: se la Rivoluzione francese è stata la rivoluzione politica cominciata pochi anni dopo la pubblicazione dell'Enciclopedia illuminista, è giunto il momento che si produca una vera e propria rivoluzione scientifica. Saint-Simon ricostruisce gli eventi del passato per poi avvertire il lettore che dalla rivoluzione in poi "siamo nel futuro, ciò che dirò è una predizione". Nella sua prognosi egli pretende di illustrare con precisione la rivoluzione scientifica che avrà luogo nel futuro: la scienza dell'uomo, grazie allo studio dei fisiologi, sarà introdotta nell'istruzione pubblica e coloro che avranno ricevuto una tale istruzione potranno poi occuparsi delle questioni politiche utilizzando il metodo scientifico appreso. L'apporto della scienza determinerà una differenza tra i lavori del XVIII secolo e quelli del XIX secolo, tutta la letteratura del XVIII ha teso a disorganizzare e tutta quella del XIX tenderà a riorganizzare la società²⁰.

Ne *l'Organisateur* Saint-Simon ribadisce che non gli uomini ma il sistema doveva essere modificato: completare la Rivoluzione allora significa, senza più possibilità di equivoco, il passaggio a un nuovo ordine sociale. Quando Saint-Simon dichiara che occorre cambiare i principi e non gli uomini lo fa perché a suo dire la Rivoluzione non ha operato un'inversione fondamentale tra politica e produzione, tra i segni della rappresentanza politica e la verità della produzione delle ricchezze. L'illusione in politica consiste nell'agire su ciò che si vede, per esempio sul cambiamento degli uomini. Anche ne *Della riorganizzazione della società Europea* si trovano indizi preziosi circa l'organizzazione della società. Se questo scritto è in genere ricordato in ragione della proposta saint-simoniana di un'Europa unita²¹ e della sua idea di una confederazione di stati dotata di istituzioni particolari pensate sul modello del regime parlamentare inglese, in essa si trovano anche degli elementi significativi per pensare l'organizzazione della società. Qui, infatti, egli ribadisce l'importanza di stabilire un sistema politico conveniente allo stato dei lumi. Questi avevano rappresentato quella forza critica che aveva condotto alla Rivoluzione, mentre occorre oggi definire una dottrina costruttiva e organizzatrice. Il difetto delle istituzioni porta alla distruzione di ogni società; le vecchie

²⁰ *Ivi*, p. 386.

²¹ Cfr. L. Scuccimarra, *Una costituzione per l'Europa. Saint-Simon e la réorganisation de la société européenne*, in «Historia Constitucional», 12, 2011, pp. 1-20.

istituzioni prolungano l'ignoranza e i pregiudizi del tempo in cui queste sono state fatte²².

Ma ormai è venuto il tempo in cui deve cessare questa infanzia della scienza, e indubbiamente è desiderabile che essa abbia termine, poiché quando la politica è poco chiara sorgono i disordini dell'ordine sociale²³.

Emerge così una critica dell'illusione politica, della sua oscurità di fronte a uno spazio, quello della società, che si mostra nella sua trasparenza²⁴. In questo passaggio alla trasparenza si realizza l'emancipazione societaria di Saint-Simon. Aver cambiato gli uomini e non i principi equivale ad aver agito su ciò che si vede, e a ciò corrisponde l'illusione in politica. La critica alla sfera della politica è dimostrata dal suo definirla lo spazio dell'oscurità, delle illusioni; essa contiene al suo interno la sua critica dell'emancipazione politica. Infatti, proprio perché la politica è quello spazio oscuro, delle illusioni, l'emancipazione politica non è altro che il prodotto di quella illusione, perché ignora lo spazio del commercio e degli scambi, della società.

Troviamo qui espressa una critica della politica e dell'emancipazione con venti anni di anticipo rispetto a quella di Marx. E tuttavia questa critica percorre sentieri del tutto differenti. Il problema di Saint-Simon, infatti, non risiede nella formalità dell'emancipazione politica, ciò si comprende se si pensa che la sua urgenza non è quella di emancipare gli individui sostanzialmente, bensì di farli lavorare²⁵.

L'emancipazione per Saint-Simon deve inoltre superare il suo nesso con la nozione di individuo e non deve essere pensata sulla scia dell'eguaglianza, bensì a partire dalla diseguaglianza e dalle capacità. Il concetto rivoluzionario di eguaglianza è infatti al centro della sua invettiva. L'eguaglianza rivoluzionaria diviene "assoluta" o "turca", in quanto sarebbe quella che i turchi possiedono da molto tempo. Essa sarebbe la passione che ha fatto esplodere la Rivoluzione. Gli uomini delle "classi inferiori si sono abbandonati ad essa con maggiore violenza, spinti tanto dall'ignoranza che dall'interesse"²⁶. La passione

²² C.H. de Saint-Simon, *Della riorganizzazione della società Europea*, p. 145.

²³ *Ivi*, p. 160.

²⁴ Cfr. le osservazioni di S.S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Little Brown and co., 1960, in particolare pp. 376 ss. per il quale l'avvento dell'organizzazione corrisponde alla sublimazione della politica.

²⁵ Sul punto cfr. R. Soliani, *Claude-Henri de Saint-Simon: hierarchical socialism?*, in «History of Economic Ideas», 17, 2, 2009, pp. 21-39.

²⁶ C.H. de Saint-Simon, *L'industria o discussioni politiche*, p. 283.

per l'eguaglianza ha quindi avuto come effetto la distruzione dell'organizzazione sociale esistente senza essere in grado di inventarne una nuova.

L'eguaglianza assoluta, nel discorso saint-simoniano, diventa un dogma, si tratta dell'eguale ammissibilità all'esercizio del potere arbitrario, che può ancora produrre grandi rovine²⁷. Essa è precisamente il contrario della vera eguaglianza, dell'eguaglianza industriale, che consiste nel fatto che ciascuno trae dalla società dei benefici proporzionali alla sua capacità e al suo lavoro. Non si può concepire nulla di più contrario a questa vera eguaglianza, base naturale della società industriale, del sistema antisociale in virtù del quale ciascuno godrebbe a turno del potere arbitrario, perché allora si accorderebbero i vantaggi sociali senza alcuna condizione né in una proporzione qualsiasi con l'utilità prodotta. Mentre il pensiero politico del XVIII secolo aveva considerato gli uomini uguali per natura e nei diritti, Saint-Simon inizia a sottolinearne l'unicità, la diversità, fino a giungere a una vera e propria teoria dell'ineguaglianza²⁸.

La vera eguaglianza consiste nel fatto di trarre ciascuno dalla società benefici esattamente proporzionati al suo apporto sociale, cioè alla sua capacità positiva: questa eguaglianza è il fondamento naturale della società²⁹.

Le sue pagine sull'eguaglianza confermano che il concetto di emancipazione nella sua prosa si articola e prende forma attraverso quello di capacità, fondato sull'idea della differenza tra gli individui, e non su quello di eguaglianza. Dire che non si trova in Saint-Simon questa tendenza egualizzatrice significa mostrare implicitamente una trasformazione del ruolo e del significato dell'individuo nella sua scienza sociale. Non vi è in Saint-Simon un interesse a emancipare l'individuo come tale, con la conseguenza che l'unica emancipazione a cui egli pensa è l'emancipazione di un individuo che, lontano da quello della Rivoluzione, è sempre parte di un tutto sociale e considerato in ragione alla sua funzione sociale. Laddove la Rivoluzione ha portato sulla scena la nuova figura dell'individuo emancipato, soggetto della dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, padrone putativo della propria volontà, in Saint-Simon emerge un'altra storia dell'individuo. Mentre la Rivoluzione ha posto al centro l'individuo moderno, la cui

²⁷ C. H. de Saint-Simon, *Il sistema industriale*, in Id. *Opere*, pp. 585-892, p. 709.

²⁸ L. Meldolesi, *L'utopia realmente esistente. Marx e Saint-Simon*, pp. 21-22.

²⁹ C. H. de Saint-Simon, *Il sistema industriale*, p. 709.

genealogia, come è stato osservato, comincia con una dissociazione, per Saint-Simon si tratta di domandarsi fino a che punto possa spingersi questa tendenza moderna alla dissociazione, alla privatizzazione dei rapporti, prima che inneschi delle spinte contrarie alle conquiste rivoluzionarie e le premesse per l'assoggettamento a nuove forme di tutela³⁰.

Se la Rivoluzione ha fatto emergere questa nuova figura dell'individuo libero ed eguale, Saint-Simon deve fare i conti con questa dissociazione e privatizzazione dei rapporti inaugurata dalla Rivoluzione. Se il concetto di emancipazione rivoluzionaria si articola a partire dalla nuova figura dell'individuo, Saint-Simon produce uno slittamento nel significato stesso di emancipazione che diventa obiettivo della società più che dell'individuo, e che prende forma sulla base del principio di capacità più che su quello di eguaglianza. Il lavoro di Marie-France Piguet sulla nozione di individualismo mette in luce in modo esemplare in che modo la dottrina dell'associazione saint-simoniana si oppone all'individualismo rivoluzionario³¹. Vale la pena ricordare che Saint-Simon è stato profondamente influenzato da Jean Baptiste Say, il principale traghettatore delle teorie di Adam Smith in Francia. Il suo *Traité d'économie politique* è il riferimento centrale negli anni in cui matura l'industrialismo saint-simoniano; gli stessi saint-simoniani indicano in Say un precursore delle loro dottrine e gli attribuiscono il merito di aver riconosciuto il ruolo fondamentale dell'attività produttiva nella vita della società. L'apologia del liberismo, l'incentivo all'industrialismo, la valorizzazione del momento produttivo, l'esaltazione dell'imprenditore, sono tutte questioni che si trovano in Say e nella visione ottimistica di uno sviluppo armonioso in cui l'elemento di dinamica si trova nell'attività degli imprenditori³².

Saint-Simon sostituisce al problema del governo della società, centrale per i dottrinari³³, la realizzazione di un'associazione in grado di superare i costrutti politici della sovranità e del contratto sociale, valorizzando l'immanenza della fratellanza che legherebbe naturalmente gli uomini spingendoli alla cooperazione. Alain Supiot sostiene che, mentre è stata spesso attribuita a Saint-Simon la promessa di una sostituzione del

³⁰S. Chignola, *Fragile cristallo*, p. 12.

³¹ M-F. Piguet, *Individualisme. Une enquête sur les sources du mot*, Paris, CNRS Éditions, 2018, pp. 35-55.

³² R. Whatmore, *Republicanism and The French Revolution. An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

³³ P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

governo degli uomini con l'amministrazione delle cose, la religione saint-simoniana insegnava che si trattava non solo di amministrare le cose, ma anche di governare gli uomini. La citazione riportata da Supiot a sostegno di questa tesi è tuttavia parziale ed errata. La frase è da attribuirsi a Enfantin e occorre riportarla per intero così come appare in *Économie politique et politique: religion saintsimonienne*:

Un TRAVAILLEUR a besoin d'aides, de seconds, d'ouvriers ; il les cherche intelligents, habiles, dévoués ; il les met à l'œuvre, et leurs travaux sont productifs. Pour leur commander et en être obéi, il faut que lui, maître, sache mieux que ses ouvriers ce qu'ils doivent faire ; s'il veut être secondé avec zèle, il doit se faire aimer et respecter de ceux qu'il veut diriger ; enfin il s'agit pour lui non seulement d'administrer des choses, mais de gouverner des HOMMES, œuvre difficile, immense, œuvre sainte³⁴.

Da questo passo non è dunque possibile intendere che si parli del governo in generale, bensì del comando sul lavoro.

Inoltre, Lucien Jaume nella sua opera sul liberalismo francese ha parlato di scienza dell'ordine e della libertà³⁵, una definizione che si accorda bene con le riflessioni di Saint-Simon che definisce la sua scienza come uno studio sulla società in atto riassumibile nei termini di una "scienza della libertà". Nella sua dottrina la libertà è legata a doppio filo con l'organizzazione della società, e con una organizzazione scientifica della società.

Il discorso fin qui sviluppato, la critica saint-simoniana della Rivoluzione, dell'eguaglianza rivoluzionaria e la sua articolazione di un'emancipazione pensata a partire dal principio di capacità trova un riscontro significativo se si volge lo sguardo alla sua interpretazione della natura e a quella diseguaglianza tra gli uomini che viene definita naturale. Lo stesso principio di capacità è il prodotto di una specifica idea sulla diseguaglianza fisiologica degli uomini. È a partire dalla sua lettura dei fisiologi³⁶ che

³⁴ P. Enfantin, *Economie politique et politique*, p. 104.

³⁵ L. Jaume, *L'individu effacé. Ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997.

³⁶ È nel suo *Mémoire sur la science de l'homme* che Saint-Simon riconosce il suo debito con quattro autori in particolare: "Les quatre ouvrages les plus marquants, relativement à cette science, m'ont paru être ceux de Vicq-d'Azyr, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet", (C.H. de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, p. 242). Per lui la scienza dell'uomo è la sola che può portare a unire gli interessi dei popoli: "La connaissance de l'homme est la seule qui puisse conduire à la découverte des moyens de concilier les intérêts des peuples, et vous n'étudiez point cette science, vous n'en avez recueilli qu'une seule observation:

Saint-Simon fa della disuguaglianza il punto di partenza della sua scienza e della sua idea di associazione. È infatti solo in quanto diseguali che gli individui possono specializzarsi e sviluppare le proprie capacità, solo su questo principio di capacità è possibile organizzare la società.

Saint-Simon annuncia di voler comporre un'Ideologia nel senso di Cabanis, il quale si era proposto di portare la filosofia nella medicina e la medicina nella filosofia, dando così vita a una specifica teoria della società. Saint-Simon riconosce il suo debito con l'Ideologo, facendone il precursore della sua *science de l'homme*. Egli stesso ammette che i *Rapports du physique et du moral de l'homme* di Cabanis rappresentano la premessa fondamentale alla sua fisiologia sociale. Cabanis aveva dimostrato come il corpo dell'uomo influenza la sua mente, ma anche l'influenza reciproca della morale e del fisico; si tratta di questioni su cui Saint-Simon avrebbe concordato. Tale dottrina ammette la possibilità che, con un grande sviluppo della conoscenza scientifica dell'uomo, le sue passioni possano essere imbrigliate.³⁷ In Saint-Simon si trova una convinzione di partenza fondamentale, identica a quella dei filosofi egualitari: l'idea che le forme ideali della buona società debbano essere conformi a ciò che è naturale all'uomo. Se la premessa è la medesima, tuttavia dopo una lettura dei fisiologi Saint-Simon giunge a una visione differente del naturale: il naturale è l'ineguaglianza. Convinto che la fisiologia sia l'unica base solida sulla quale costruire una teoria sociale, egli sperimenta diversi sistemi di classificazione sociale, e lo schema che definisce nella fase finale del suo pensiero è un adattamento diretto della tipologia di Bichat³⁸.

Saint-Simon non pensa che gli scienziati possano predire tutto; certamente non possono farlo, ma essi sono i soli che possono predire delle cose e questo perché acquisiscono la reputazione di saggi proprio sulla base delle verifiche delle loro predizioni³⁹. I fisiologi si trovano nella stessa posizione in cui precedentemente si sono

c'est qu'en flattant ceux qui ont du pouvoir, on obtient leur faveur et on a part à leurs largesses", (*Ivi*, p. 266).

³⁷ F. E. Manuel, *I profeti di Parigi*, p. 172.

³⁸ *Ivi*, p. 164.

³⁹ Sul punto si rimanda alle pagine di Koselleck sulla prognosi storica, nelle quali emerge come le previsioni a lungo termine siano parte integrante della storia moderna. "L'orizzonte della prognosi possibile venne dapprima ampliato, infine sfondato. Mentre i modelli antichi o le figure della tipologia biblica occupavano il futuro fino al secolo XVIII, dopo la tempesta della Rivoluzione questo non fu più possibile. Il decennio 1789-1799 fu esperito dai soggetti agenti come irruzione in un futuro di cui non c'era mai stato l'uguale. E neppure gli interessati, che si richiamavano alla loro conoscenza del passato, potevano evitare di constatare

trovati gli astronomi e i chimici: occorre che i fisiologi caccino dalla loro società i filosofi, i moralisti e i metafisici, come gli astronomi hanno cacciato gli astrologi e i chimici hanno allontanato gli alchimisti. In questo testo, non a caso, egli illustra il suo progetto dell'apertura di una sottoscrizione davanti alla tomba di Newton che avrà una grande celebrità. Nelle *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* Saint-Simon inizia a descrivere gli elementi principali della sua fisiologia sociale, dichiarando di voler considerare le relazioni sociali come fenomeni fisiologici.

Noi, amici miei, siamo dei corpi organizzati; ed è appunto considerando come fenomeni fisiologici i nostri rapporti sociali che io ho ideato il progetto che vi presento, ed è attraverso. Considerazioni tratte dal sistema di cui mi servo per collegare i fatti fisiologici che vi dimostrerò che il progetto che vi presento è buono⁴⁰.

In modo ancora più incisivo la sua proposta trova spazio nel suo *Mémoire sur la science de l'homme*. Questo testo si apre con una dichiarazione con la quale Saint-Simon informa i suoi lettori di essere stato animato dalla volontà di fare la cosa più giusta per il progresso della scienza dell'uomo e di essersi perciò proposto di esaminare la situazione in cui si trova tale scienza. Egli indica quattro autori fondamentali per i progressi della scienza dell'uomo: Vicq-d'Azyr, Cabanis, Bichat, Condorcet. Dalla comparazione di questi autori con i loro predecessori, Saint-Simon rileva che essi avevano fatto fare un passo fondamentale alla scienza, utilizzando il metodo delle altre scienze e che, tutte le questioni importanti della scienza dell'uomo, erano state affrontate da uno o più di questi autori. Il suo obiettivo è dunque quello di fare una sintesi dei lavori di questi teorici e di completare la loro opera⁴¹.

Ciò che ci interessa rilevare della fisiologia sociale saint-simoniana è l'emergere di questa società di individui diseguali, la cui differenza è necessaria e funzionale all'organizzazione della società, e dunque alla sua emancipazione. L'emancipazione sociale diventa non solo organizzazione ma organizzazione di questa disuguaglianza. In modo puntuale Saint-Simon prende da Bichat l'idea che non tutti gli uomini nascono

l'incomparabilità della Rivoluzione", R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, p. 74.

⁴⁰ C. H. de Saint-Simon, *Lettere di un abitante di Ginevra ai suoi contemporanei*, in Id. *Opere*, pp. 111-140, p. 130.

⁴¹ C.H. de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, p. 243.

uguali, ognuno ha precise capacità e spetta a una buona organizzazione creare le condizioni per cui queste capacità siano ben sviluppate. Gli uomini non sono tutti uguali come aveva affermato l'Illuminismo, essi sono legati tra loro proprio in ragione delle specifiche differenze, delle capacità e del principio di utilità. Saint-Simon è convinto che la fisiologia sia l'unica solida base su cui costruire una teoria sociale; di conseguenza sperimenta diversi sistemi di classificazione sociale: le tre funzioni sociali e le tre classi da lui individuate corrispondono ai tre tipi umani da Bichat⁴². La capacità scientifica in condizioni di libertà avrebbe compiuto la missione che Condorcet aveva affidato agli intelletti scientifici dominanti. La capacità motrice di Bichat è trasformata da Saint-Simon nella classe industriale. La terza classe di Saint-Simon, corrispondente all'uomo sensibile si riferisce all'uomo sensibile di Bichat, ed è formata dagli artisti, dai poeti, dai leader religiosi.

Anche quando ammettevano disuguaglianze tra gli uomini i *philosophes* insistevano sull'organizzazione dello Stato e della società intorno a elementi comuni agli uomini stessi, sulla loro capacità uguale nel governo e nelle cariche pubbliche e il loro comune accesso alla ragione. Saint-Simon nel pensare l'organizzazione utilizza invece le differenze rintracciate nella natura umana⁴³. In questo senso egli sembra ricalcare alcune delle posizioni tradizionaliste di Bonald e de Maistre quando afferma che gli uomini non sono guidati dalla passione per l'eguaglianza, ma desiderano in realtà mantenere le loro occupazioni tradizionali; se per i controrivoluzionari l'idea è quella di mantenere i ruoli tradizionali, l'organizzazione della diseguaglianza di Saint-Simon corrisponde all'idea che gli individui abbiano precise capacità personali e che questa sia la loro natura sociale che deve trovare espressione. Poiché è scritto nell'ordine universale che gli uomini sono diversi, invece di cercare di livellare tali differenze, Saint Simon ritiene che sarebbe positivo per l'intera società farle risaltare, sviluppare le capacità non comuni degli individui⁴⁴.

La diseguaglianza saint-simoniana è superiore all'eguaglianza giacobina che non è altro che un'eguaglianza di schiavi; proprio perché gli uomini nascono con differenti capacità è necessaria un'organizzazione che sappia coordinare queste differenze e assegnare

⁴² F. E. Manuel, *I profeti di Parigi*, p. 164.

⁴³ *Ivi*, p. 166.

⁴⁴ *Ivi*, p. 160.

a ognuno una precisa funzione. Saint-Simon ha bisogno di tradurre in termini scientifici questa visione sull'ineguaglianza e la differenza delle funzioni sociali.

Se il concetto di capacità diventa dunque un pilastro fondamentale del discorso saint-simoniano, Federico Tomasello ha rilevato che esso sarà invece estraneo al movimento democratico e socialista successivo⁴⁵. Egli ne fa derivare piuttosto una filiazione comune con quello che Sandro Chignola ha definito come il “momento del liberalismo governamentale francese” e soprattutto con il pensiero di Guizot. La capacità serve a pensare un'organizzazione della società che si lasci alle spalle privilegi e attributi di nascita, che la faccia finita con il lessico tanto dell'antico regime e della restaurazione quanto con quello dell'eguaglianza e della sovranità popolare. Pierre Rosanvallon ha osservato come il principio capacitario abbia richiamato alcune espressioni di Saint-Simon ma anche di Comte ed ha mostrato una loro affinità con i dottrinari⁴⁶.

Il concetto di capacità ha senza dubbio un ruolo fondamentale nella dottrina di Saint-Simon, ma assumerà centralità anche successivamente all'interno della scuola saint-simoniana. Esso servirà infatti ad articolare la ferma critica della scuola all'istituto dell'eredità. Il principio capacitario permette di mostrare che l'eredità garantisce una rendita passiva, senza lavoro, muovendosi all'esterno della logica dei talenti e delle capacità individuali. In Guizot il sistema capacitario permette di governare il processo dell'eguaglianza, producendo istanze di differenziazione che articolano politicamente la società sulla base del diverso valore delle intelligenze e delle competenze e in forza di un principio di gerarchizzazione tra gli individui che non interferisce con il presupposto della loro uguaglianza davanti alla legge⁴⁷. Dunque, la rappresentanza capacitaria è in Guizot la leva decisiva per stabilizzare la società, essa produce una divaricazione netta tra il piano dell'eguaglianza civile e quello dell'eguaglianza politica. In modo non dissimile Saint-Simon si serve del principio di capacità per pensare la sua associazione e una società in cui regni l'armonia.

A questo proposito è rilevante sottolineare che Saint-Simon quando parla della capacità industriale la definisce come “capacità amministrativa”: se questa è la capacità necessaria in politica, agli industriali dunque spetta il compito di guidare la società. Nel

⁴⁵ F. Tomasello, *Utopia e politica del movimento sansimoniano*, in «MORUS. Utopia e Rinascimento», 10, 2015, pp. 281-298.

⁴⁶ P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, p. 114.

⁴⁷ S. Chignola, *Fragile cristallo*, p. 393.

suo *Le parti national ou industriel comparé au parti antinational* scrive:

La plus grande, le plus important des pouvoirs confinés au gouvernement, est celui d'imposer les citoyens ; c'est de ce droit que découlent tous ceux qu'il possède. La science politique consiste donc essentiellement aujourd'hui à faire un bon budget. Or, la capacité nécessaire pour faire un bon budget est la capacité administrative, d'où il résulte que la capacité administrative est la première capacité en politique⁴⁸.

In questo senso la capacità è la dotazione necessaria all'emancipazione della società dagli individui uguali e, al tempo stesso, il processo che rende possibile l'emancipazione della società e dei singoli al suo interno. Da una parte, infatti, gli individui per poter vivere nell'organizzazione sociale devono avere un certo grado di capacità, che li rende effettivamente emancipati, dall'altra è proprio l'organizzazione sociale che deve concorrere allo sviluppo delle capacità differenti di ognuno. Emancipazione è allora l'organizzazione e quest'ultima si basa sulla cooperazione. Se la critica della Rivoluzione aveva condotto Saint-Simon a definire la rivoluzione incompiuta in quanto priva di organizzazione, capace solo di un'emancipazione parziale; affinché ci sia emancipazione in senso saint-simoniano deve esserci una precisa organizzazione.

L'emancipazione corrisponde dunque all'organizzazione sociale basata sul principio di capacità e sulla cooperazione. In questo senso il concetto di emancipazione si configura in quanto concetto di ordine e non è riferito all'individuo ma alle condizioni della società. Non è infatti l'individuo ad emanciparsi bensì la società che può essere o meno emancipata. Si tratta dunque di quel legame cooperativo che può essere iniziato a pensare solo a partire dalla Rivoluzione: "nel momento in cui la struttura interna di quest'ultima [la società] non è più vincolata all'esistenza istituzionalizzata di ordini o ceti, si apre la possibilità di pensare per la prima volta un ordine della società che si costituisce grazie alla cooperazione – che non significa necessariamente collaborazione – di tutti gli individui."⁴⁹

Il momento cooperativo è assunto in quanto momento di emancipazione, necessario per la realizzazione di una società che vive nell'armonia. In altri termini, il momento dell'emancipazione nella sociologia saint-simoniana deve necessariamente coincidere

⁴⁸ C.H. de Saint-Simon, *Le Politique: mélanges. Par une société de gens de lettres*, p. 201.

⁴⁹ M. Ricciardi, *La società come ordine*, p. 17.

con un ordine scientifico della società, in cui ognuno realizza l'utilità sociale; essere emancipati significa essere parte dell'associazione.

Un popolo, per poter vivere in un sistema di ordine sociale, deve aver raggiunto un certo grado di capacità temporale e spirituale: un certo grado in cui non sia sottoposto, per quanto riguarda il temporale, al potere della forza fisica, e per quanto riguarda lo spirituale, a quello delle cieche credenze⁵⁰.

L'uomo che non ha contratto nel campo temporale una certa abitudine all'ordine, al risparmio e all'amore per il lavoro, e che, nel campo spirituale, non possiede un certo grado di istruzione e di intuito, non può assolutamente essere emancipato; deve necessariamente essere guidato in tutto come un bambino. Lo stesso accade per un popolo; fino a quando non avrà soddisfatto queste condizioni, potrà essere governato solo con metodi arbitrari⁵¹.

In questo passaggio diviene chiaro che per essere emancipati occorre, secondo Saint-Simon, aver raggiunto un certo grado di capacità di accettare l'ordine sociale della produzione e che solo così si può pensare l'emancipazione.

Così per esempio in Russia, i servi i quali, sotto l'impulso di un bisogno pressante mangiano il grano destinato alla semina, non sono ancora in grado di godere nemmeno della libertà individuale. Tentare di emanciparli, prima che abbiano contratto abitudini migliori, sarebbe una vera assurdità, destinata all'insuccesso⁵².

E ancora:

In Francia invece dove la massa intera della nazione sa soffrire la fame accanto al grano per la semina senza toccarlo, il popolo non ha più bisogno di essere governato, cioè comandato. Perché l'ordine venga mantenuto, è sufficiente che gli affari di comune interesse vengano amministrati⁵³.

⁵⁰ C.H. de Saint-Simon, *L'organizzatore*, in Id. *Opere*, p. 496.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

Secondo Saint-Simon l'abolizione della servitù della gleba ha reso di per sé tutti gli individui proprietari; da allora non vi sono più stati, a suo dire, veri proletari nell'accezione rigorosa del termine. La proprietà industriale, nata dall'affrancamento, esige per sua natura delle capacità ben più approfondite di quelle richieste alla proprietà terriera. Secondo Saint-Simon il progresso in Francia è stato abbastanza grande perché il popolo non aveva più bisogno di essere governato dalla forza e dalle credenze religiose.

L'amministrazione è possibile in quanto è avvenuta l'emancipazione delle capacità. Dal paragone con la Russia emerge che l'emancipazione si configura come la più classica rinuncia alla soddisfazione immediata del desiderio. In questo senso vale la pena ricordare che nel pensiero giusnaturalista questa capacità di procrastinare la soddisfazione del desiderio è propria solo degli individui razionali e predispone alla cooperazione. Occorre dunque capire quali sono i caratteri di questo individuo sociale, cooperativo e industriale saint-simoniano. Egli è ormai in possesso della capacità di vivere in società sotto il nuovo sistema, nel quale l'azione del governo deve essere ridotta a ciò che è indispensabile per stabilire una gerarchia dei lavori nell'azione generale degli uomini sulla natura, che è lo scopo finale del sistema. La pace è oggi mantenuta, dice Saint-Simon, in virtù di queste nuove abitudini; il contributo dell'apparato militare del potere temporale, e di quello infernale del potere spirituale è soltanto marginale. Si potrebbe dunque riassumere la questione affermando che per Saint-Simon essere emancipati significhi saper vivere in società.

In una società di cui vengono a far parte individui che non recano né capacità né un apporto qualsiasi, vi sono necessariamente padroni e schiavi, altrimenti i lavoratori non sarebbero così sciocchi da accettare una simile situazione potendo sottrarvisi. Non si può nemmeno immaginare che una tale società sia potuta nascere se non per un atto di forza. Ma un'organizzazione dove tutti recano la propria capacità e un apporto, costituisce una vera associazione, e l'unica disparità esistente è quella delle diverse capacità e dei diversi apporti, entrambi necessari, cioè inevitabili, e che sarebbe assurdo, ridicolo e funesto voler far scomparire⁵⁴.

Si tratta qui di mostrare che la classe più numerosa, in una parola che il popolo, si compone oggi di uomini che non hanno più bisogno di essere sottoposti a una

⁵⁴ *Ivi*, p. 499.

sorveglianza particolare, di uomini la cui intelligenza è sufficientemente sviluppata e la capacità di previsione abbastanza estesa, perché possa instaurarsi senza inconvenienti un sistema di organizzazione sociale che li ammetta come associati. Gli uomini sono emancipati in una società in cui ognuno dà il proprio contributo sulla base della propria capacità, in un sistema che li ammette come associati.

2. Dall'antagonismo all'associazione: la famiglia e la donna nella *Doctrine de Saint-Simon*

L'organizzazione della società teorizzata da Saint-Simon è dunque fondata sul principio di capacità, e ha l'obiettivo dichiarato di ordinare e governare non l'eguaglianza bensì la differenza tra gli individui. Tra le pieghe della prosa saint-simoniana è allora possibile scorgere e analizzare una crescente differenziazione degli individui e la necessità di ordinarne i rapporti. Se a partire dalla fisiologia Saint-Simon ammette una diseguaglianza costitutiva tra gli individui e, da qui, un ordine strutturato a partire dal principio di capacità, è opportuno chiedersi se e in che modo trovi posto all'interno del suo discorso il problema della differenza sessuale. Del resto, come si è osservato, la fisiologia e la medicina tardo-settecentesca avevano prodotto uno specifico discorso che è stato definito nei termini della "fisiologia dell'emancipazione" e che dalle differenze anatomiche e fisiologiche tra uomo e donna aveva fatto derivare precise gerarchie sociali. È probabile che Saint-Simon, appassionato alla lettura fisiologica e in particolare di Cabanis, fosse perfettamente inserito in questi dibattiti. Il suo coinvolgimento nei dibattiti fisiologici non è però l'unica ragione per interrogare la sua dottrina nel tentativo di ricostruire i movimenti interni al concetto di emancipazione, le trasformazioni che questo subisce a partire da fondamentali riconfigurazioni dell'ordine della famiglia e del ruolo delle donne. Infatti, la scienza sociale di Saint-Simon è all'origine di un movimento, di una vera e propria scuola che all'indomani della Rivoluzione, durante i primi decenni dell'XIX secolo, si presenta come la prima corrente a porsi il problema della differenza delle donne in quanto problema politico.

Se, come dimostrano gli *Idéologues*, l'imperativo e l'urgenza di organizzare la famiglia è connaturato alla scienza del sociale fin dalle sue prime apparizioni (e questo rivela che non vi è una scienza del sociale che non si accorga della necessità di fondare l'ordine della società su quello della famiglia), la scienza della società saint-simoniana si

presenta come la prima scienza sociale che, mentre fa i conti con il problema dell'ordine della società e della famiglia, prende sul serio la questione dell'emancipazione e dell'affrancamento della donna. Il problema dell'emancipazione della donna (al singolare per i saint-simoniani) si articola a partire dai problemi fondamentali per i saint-simoniani: il principio di capacità, la forma dell'associazione, l'individuo sociale.

Prima di entrare nel vivo dei testi dei suoi discepoli, è necessario soffermarsi sulle poche e frammentate analisi di Saint-Simon dedicate al ruolo della donna nella società e nella famiglia. Gli esigui studi dedicati alla questione delle donne all'interno della scuola saint-simoniana affermano più o meno unanimemente che il maestro non abbia scritto quasi nulla sul ruolo delle donne e che la questione abbia impegnato i suoi discepoli ma non Saint-Simon stesso. Si intende qui ripercorrere i passaggi testuali in cui egli nomina la questione e soffermarsi sull'*Exposition de la Doctrine de Saint-Simon*, un'opera composta e redatta dagli allievi di Saint-Simon sulla base della teoria del maestro. Si intende dunque mostrare in che senso "le féminisme saint-simonien n'est donc pas totalement étranger à la doctrine de Saint-Simon"⁵⁵.

Come abbiamo visto, il principio di capacità e l'idea che si debbano riconoscere le competenze personali di ognuno serve da giustificazione di una nuova struttura sociale. Una struttura che funziona sulla base del lavoro armonico che ognuno svolge a partire dal principio di utilità e dal proprio potenziale. Saint-Simon non chiarisce tuttavia in che modo le donne si inseriscano specificamente in questo sistema delle capacità.

Nel suo *Il catechismo degli industriali*, condanna però il rigore della legge inglese nei confronti delle donne e afferma che una società che si disinteressa della sicurezza della metà dei suoi abitanti si disonora da sola; in questo modo egli dimostra un'indiscussa sensibilità e un dichiarato interesse per il problema dell'oppressione delle donne. Del resto, già all'altezza del suo primo scritto, *Lettres d'un habitant de Genève*, Saint-Simon nell'introdurre la proposta di un Consiglio che doveva prendere il nome di Consiglio di Newton, aveva previsto la possibilità per le donne di essere elette⁵⁶. Nel suo saggio

⁵⁵ M. Albistur, D. Armogathe, *Histoire du féminisme français*, Paris, Des Femmes, 1977.

⁵⁶ Su questo è probabile che Saint-Simon abbia letto la *Lettera sugli spettacoli* di Rousseau, in cui il ginevrino difende Ginevra, il suo divieto delle rappresentazioni teatrali e la sua diffidenza verso le donne. Tra Sette e Ottocento il mito di Ginevra è molto vivo e al centro di un ampio dibattito, cfr. J-J. Rousseau, *Lettera sugli spettacoli*, E. Franzini (a cura di), Palermo, Aesthetica, 2003; E. Franzini, *Il teatro, la festa e la rivoluzione. Su Rousseau e gli enciclopedisti*, Palermo, Aesthetica, 2002; In particolare sul mito di Ginevra cfr. R. Ramat, *Sismondi e il mito di Ginevra*, Firenze, Sansoni, 1936; e la voce *Ginevra*

sull'organizzazione sociale Saint-Simon dichiara che le donne avrebbero dovuto occupare ruoli utili e produttivi nella nuova società, anche se ciò sarebbe avvenuto in modo separato rispetto agli uomini.

Da questi passaggi emerge una posizione tutt'altro che univoca e chiara: non è chiaro se Saint-Simon consideri la donna eguale all'uomo o piuttosto complementare. È su questo nodo irrisolto che la sua eredità diviene oggetto di dispute e divisioni, le quali iniziano ad apparire dapprima sulle colonne de *Le Producteur*, giornale fondato da seguaci del maestro poco prima della sua morte, per poi impegnare i discepoli nella scrittura di testi autonomi, in copiose corrispondenze, così come sulle pagine del più noto periodico della scuola, *Le Globe*.

Già all'altezza de *Le Producteur* i saint-simoniani si trovano a dibattere, seppur ancora in modo periferico, la questione dell'emancipazione e del ruolo delle donne. Nel giornale si trova esposta l'idea, poi sviluppata da Prosper Enfantin, del ruolo morale delle donne, della loro propensione al sentimento e del loro destino alla maternità. Si tratta delle prime discussioni circa il ruolo della donna in quanto moglie e madre, e sempre responsabile del lavoro domestico. Un lavoro domestico che tuttavia non può essere inteso nell'accezione larga di "industria" che aveva dato Saint-Simon. Infatti, sebbene il maestro avesse inteso con industria qualsiasi attività utile, intellettuale o manuale, le donne non sembrano, nelle pagine de *Le Producteur*, essere rappresentate in quanto interpreti del ruolo industriale. Nella rivista si trova inoltre un esplicito rifiuto della nozione di diritti politici e sociali per le donne e una condanna della componente femminista del socialismo inglese che aveva preso le mosse dalla dottrina di Owen.

Passaggi ampiamente più significativi si trovano invece nella *Doctrine de Saint-Simon*, opera redatta dagli allievi di Saint-Simon a partire da alcune conferenze tenute da Bazard e data alle stampe tra il 1829 e il 1830. Si tratta di un testo che avrà un ruolo centrale tanto nell'educazione dei discepoli quanto nella diffusione del pensiero di Saint-Simon. Pierre Musso sostiene che la *Doctrine* deve essere considerata un'opera originale, con elementi inediti e indipendenti dal pensiero del maestro⁵⁷. Diverse sono infatti le novità che compaiono in questo lavoro: viene affermata la collettivizzazione dei mezzi di produzione

dell'*Encyclopédie* in cui d'Alembert auspica la creazione di un teatro nella città, Voce *Genève* in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772).

⁵⁷ P. Musso, *Saint-Simon et le saint-simonisme*, p. 102

industriale, una loro statalizzazione sotto la direzione di una magistratura industriale, laddove Saint-Simon aveva avuto una visione contraddittoria dello Stato, nella quale si poneva al tempo stesso la sua dissoluzione e la sua necessità. Inoltre, nella *Doctrine* viene sviluppata quella tendenza religiosa che con Saint-Simon era ancora abbozzata. Lo scritto si può descrivere come una lunga disamina della questione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo e dell'analisi del passaggio da uno stato di antagonismo all'associazione universale già abbozzata nella prosa del maestro.

Saint-Simon afferma che l'uomo, manifestazione di dio, è dio esso stesso nell'ordine finito. Tra i momenti dello sviluppo della sua esistenza collettiva la prima a comparire è la famiglia, luogo naturale e femminile per eccellenza, seguono poi la città e la nazione. Massima espressione dell'antagonismo delle precedenti epoche era stata la guerra. Ma con lo sviluppo delle leggi del progresso, l'umanità costituiva un'unica famiglia, l'associazione universale. La guerra, come espressione dei limiti dell'associazione, spariva.

Lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo lascia il posto allo sfruttamento del globo e l'essere umano è destinato a crescere in amore, intelligenza, forza. Si aprono tre distinte attività: la morale che corrisponde all'amore, la scienza che corrisponde all'intelligenza, l'industria che corrisponde alla forza. Si legge nella *Doctrine* che, fino al tempo presente, l'uomo si è trovato a sfruttare il suo simile: questo sfruttamento segna in modo inequivocabile la forma dei rapporti nel passato, laddove invece il futuro sarà caratterizzato e definito dalla cosiddetta "associazione universale"⁵⁸. L'emancipazione diviene la prova di questo movimento dal passato al futuro; essa non è più solo un atto, una dichiarazione, per Saint-Simon diviene parte di un processo che è destinato ad approfondirsi nel tempo; proprio perché riferita alla società e non all'individuo diviene possibile nel futuro e rispettando i tempi del progresso. L'emancipazione come processo storico infatti ristrutturava le gerarchie sociali senza cancellarle. La nuova associazione si regge su un principio nuovo che trasforma le vecchie gerarchie e l'ordine precedente: a ciascuno secondo le sue capacità, a ogni capacità secondo le sue opere, così come aveva chiarito già Saint-Simon. Per lui si tratta di un nuovo diritto che deve sostituire quello di nascita e di conquista; l'uomo non avrebbe più sfruttato l'uomo, egli sarebbe stato suo associato e avrebbe sfruttato il mondo sottoposto al suo potere. Si tratta di un principio

⁵⁸ P. Enfantin, S-A. Bazard, *Doctrine de Saint-Simon : Exposition*, Paris, 1829, p. 38.

che, nel momento in cui si oppone alle diseguaglianze di nascita, al privilegio di antico regime, sembra accordare legittimità a quelle diseguaglianze utili alla produzione, che risultano emergere dal principio di capacità. Nell'introduzione al testo si legge:

Nous savions qu'en refusant les titres de *libéraux* ou d'*ultras*, nos opinions politiques seraient d'abord incompréhensibles ; et cependant, *affranchir* les sentiments, les sciences l'industrie, de tous les liens qui s'opposent à leur PROGRÈS, tel était notre désir⁵⁹.

Occorre dunque liberare la scienza, l'industria e i sentimenti da quei vincoli che ne impediscono il progresso e al tempo stesso bisogna pensare la forma dei nuovi legami al fine di dirigere l'attività sociale verso un medesimo obiettivo⁶⁰. Fondamentale è pensare i nuovi legami sociali in quanto parlare di affrancamento preoccupa tutti coloro in cui era vivo il ricordo dei disordini rivoluzionari. È nel discutere tale questione che affiora un ruolo per le donne. Per introdurre la questione è tuttavia necessario per i saint-simoniani insistere su una differenza fondamentale, quella tra le passioni, il calcolo e la ragione. Si intravede già a quest'altezza un'embrionale teoria delle facoltà che sarà fondamentale per la maggioranza degli allievi di Saint-Simon che si troveranno a discutere la questione dell'affrancamento delle donne.

En deux mots, le *calcul* ou le raisonnement, la *science*, appliquée aux *intérêts matériels*, n'est pas le seul mobile des actes humains ; nous agissons par suite de *sympathies* que les beaux-arts excitants et favorisent ; nous sommes *raisonneurs*, mais aussi *passionnés* ; nous sommes *intéressés*, et cependant nous savons nous livrer au *dévouement* le plus généraux⁶¹.

Dopo aver determinato queste differenze, diviene chiaro come gli atti passionali abbiano un ruolo determinante nel favorire, o contrastare, il cammino della società; nella misura in cui essi appaiono determinanti per le decisioni della società occorre occuparsene⁶². Dopo aver messo al centro le passioni, viene indicato nel sentimento “di

⁵⁹ *Ivi*, p. 6.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, p. 27.

⁶² Qui occorre sottolineare il vocabolario smithiano, il quale potrebbe essere stato mediato dal volume

famiglia”, la capacità di creare il legame sociale irrimediabilmente saltato in una società sempre più segnata dalla frammentazione individualistica.

Les sentiments de *famille*, ceux qui ont attaché le citoyen à la *patrie*, et qui doivent unir aujourd’hui l’homme à l’*espèce humaine* tout entière, ceux enfin qui portent l’être doué de la vie à la répandre sur tout ce qui l’entoure, voilà les sources nouvelles où nous devons puiser⁶³.

Alle donne spetta questo ruolo, tanto che occorre capire quale sia stata la loro influenza sull’addolcimento dei costumi e a quale grado di elevazione morale esse sono giunte⁶⁴.

La base delle società antiche era la schiavitù, la guerra era l’unico modo di conquistare gli schiavi; lo scopo di questi popoli e il loro pensiero principale era la guerra, ogni passione rispondeva ad essa. L’obiettivo della *Doctrine* non è tuttavia quello di analizzare le vicende che hanno condotto al completo affrancamento dell’uomo. Esso è piuttosto stabilire il carattere dell’epoca presente, e affermare che quello delle epoche critiche era stato l’egoismo⁶⁵. Quando nella società non c’è più amore, le arti non hanno più voce: la poesia non può essere infatti interprete dell’egoismo⁶⁶.

Se, come illustrato in apertura, l’obiettivo della dottrina è il progresso, esso si stabilisce attraverso una crescente diminuzione dell’antagonismo nel mondo. E tuttavia un tale progresso non deriva da una concezione lineare della storia, bensì da un alternarsi di epoche critiche e organiche, un “battito cardiaco nel processo storico”⁶⁷. Il conflitto non sparisce del tutto e gli antagonismi assumono forme nuove all’interno delle città e delle nazioni. L’alternanza tra epoche era stata proposta già da Saint-Simon, ma la terminologia appare per la prima volta nella *Doctrine*. Le epoche organiche presentano un’unione tra i membri dell’associazione, un obiettivo comune; quelle critiche, al contrario, tendono

sull’economia politica di Destutt de Tracy che comprende già una celebrazione della cooperazione della simpatia, ma soprattutto da Jean Baptiste Say. Saint-Simon procede poi oltre nel suo discorso, giungendo a parlare di un vero e proprio sentimento di famiglia che fa di quest’ultima un modello di adesione più che di cooperazione, e dunque anche discutendo la sua idea che siano sufficienti le capacità ad organizzare la società della cooperazione.

⁶³ P. Enfantin, S-A. Bazard, *Doctrine de Saint-Simon. Exposition*, pp. 27-28.

⁶⁴ *Ivi*, p. 28.

⁶⁵ *Ivi*, p. 97.

⁶⁶ *Ivi*, p. 98.

⁶⁷ F. E. Manuel, *I profeti di Parigi*, p. 220.

all'egoismo e si trovano nel disordine. Le epoche critiche sono utili per distruggere le vecchie istituzioni, ma sembrano incapaci di stabilire l'armonia.

L'obiettivo della dottrina è quello di rivelare che la condizione del progresso sociale è precisamente l'alternarsi di epoche organiche e critiche; occorre mostrare in che modo tale successione di epoche rappresenti una serie di sforzi in vista di un preciso scopo. Lo scopo è, appunto, l'associazione universale: "l'association de tous les hommes, sur la surface entière du globe, et dans tous les ordres de leurs relations"⁶⁸. Dopo aver analizzato i tratti principali delle epoche organiche e di quelle critiche, vengono approfonditi gli elementi più rilevanti dell'associazione saint-simoniana. Particolarmente significativa in questa sede è l'analisi della quarta lezione dal titolo *Antagonisme – association universelle. Décroissance de l'un ; progrès de l'autre*.

Lorsqu'on se transporte à un point de vue assez élevé pour embrasser à la fois le passé et l'avenir de l'humanité (...) de ce point de vue, on reconnaît que, dans sa durée totale, la société comprend deux états généraux distincts : l'un provisoire, qui appartient au passé, l'autre définitif, qui est réservé à l'avenir : l'état d'*antagonisme* et l'état d'*association*⁶⁹.

Nell'antagonismo gli individui si guardano come fossero un ostacolo l'uno per l'altro, essi provano sospetto reciprocamente, ognuno aspira a distruggere i propri rivali o a sottometterli. Nello stato di associazione la classificazione della "famiglia umana" si definisce sulla base della divisione del lavoro, vengono sistematizzati gli sforzi di ognuno in vista di un obiettivo comune, ogni aggregazione particolare guarda alla sua prosperità e al suo accrescimento all'interno della società. Più si va indietro e più sembra restringersi la sfera dell'associazione.

Nel descrivere il passaggio dall'antagonismo all'associazione la famiglia torna ad avere un ruolo fondamentale. Infatti, il cerchio più stretto dell'associazione esistito storicamente è quello della famiglia. Il primo progresso che si è verificato è quello della riunione di più famiglie in una città, e poi di diverse città nel corpo della nazione e di seguito, di più nazioni in una federazione. In passato inoltre non sembrava esserci

⁶⁸ P. Enfantin, S-A. Bazard, *Doctrine de Saint-Simon. Exposition*, p. 144.

⁶⁹ *Ivi*, p. 145.

associazione se non in opposizione ad altre associazioni rivali⁷⁰. E tuttavia la lotta e l'antagonismo non si troverebbero solo tra un'associazione e l'altra ma anche all'interno di esse. La lotta non si verifica solo tra una famiglia e l'altra, ma anche all'interno di una stessa famiglia: al suo interno si può osservare come ci sia una lotta tra i diversi sessi, ma anche tra le diverse età, tra i fratelli e le sorelle. I germi delle divisioni propri di ogni associazione si perpetuano, dopo la loro fusione in una associazione più grande, ma con intensità decrescente.

In questo passaggio si trova espresso un problema fondamentale: il riconoscimento di questo elemento conflittuale interno alla famiglia si presenta come una novità e una rottura fondamentale, fino a quel momento raramente enunciata. Nel descrivere e riconoscere l'antagonismo e il conflitto interno alla famiglia i saint-simoniani compiono un'operazione inedita e di rottura, mettendo in discussione la famiglia come struttura d'ordine pensata fino a quel momento. E tuttavia il riconoscimento di un tale antagonismo e conflitto interno alla famiglia non si trova, a quest'altezza, a coincidere con le possibilità di un conflitto interno alla famiglia o di uno svelamento dei suoi rapporti di potere. Nel discorso portato avanti nella *Doctrine*, infatti, la famiglia come luogo di conflitto ha spazio solo ed esclusivamente nelle epoche di antagonismo, in quella forma di relazione che nella prosa saint-simoniana è funzionale e necessaria a pensare l'ordine, a raggiungere l'associazione. In altri termini, i saint-simoniani laddove sembrano riconoscere e far luce sul conflitto interno della famiglia, lo utilizzano per opporlo a quella forma che deve essere raggiunta con l'associazione. In un certo senso, per loro, parlare di antagonismo serve dunque a neutralizzare quello stesso conflitto e a pensare l'ordine della nuova struttura sociale.

Da questa riflessione della *Doctrine* non deriva in effetti alcuna ipotesi di rovesciamento della famiglia come struttura d'ordine, né una polemica sui rapporti di dominio che la innervano. In altre parole, se è vero che c'è riconoscimento della famiglia come luogo dell'antagonismo è altrettanto vero che questo è ammissibile solo nello stato che precede l'associazione. La famiglia come elemento di antagonismo appartiene al passato, un passato che sembra coincidere con l'antico regime. Se la società postrivoluzionaria è quella della cooperazione, risulta necessario chiedersi se la famiglia subisce questa trasformazione o se permane invece in essa l'antagonismo del passato.

⁷⁰ *Ivi*, p. 150.

Nello stato di antagonismo si danno l'impero della forza fisica e lo sfruttamento dell'uomo dall'uomo, e l'ultimo è conseguenza del primo. Questi due momenti sono la causa e l'effetto dell'antagonismo. Ma non basta dire che lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo è il principale fenomeno del passato, occorre infatti mostrare come esso abbia avuto origine e come sia stato progressivamente smantellato⁷¹.

Lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo si è instaurato laddove il vinto diventava proprietà del vincitore, all'epoca della schiavitù. Lo schiavo è posto al di fuori dell'umanità, egli appartiene al suo padrone. Egli non è solo condannato alla miseria, alle sofferenze fisiche, ma anche all'abbruttimento intellettuale e morale: non ha nome, non ha famiglia, non ha proprietà, non ha legami, relazioni sociali, esistenza religiosa. Questa è, alla sua origine, la schiavitù. In seguito, la condizione dello schiavo diviene meno rigorosa. Ma tuttavia è solo dopo molto tempo che egli potrà pretendere, attraverso l'affrancamento, evento raro e eccezionale, di fare un passo verso la società civile e religiosa e "introduire sa race dans l'humanité"⁷². All'interno delle repubbliche antiche, dichiarano i saint-simoniani, si trovava una classe di uomini posta tra quella dei padroni e quella degli schiavi: i plebei. Essa assume importanza nella *Doctrine* in quanto i saint-simoniani vi intravedono un primo grado di conquista nell'associazione, un primo grado di emancipazione.

Le plébéien, placé à son début dans une condition plus favorable que l'esclave, parvint plus tôt que lui à l'affranchissement. Son émancipation, hâtée par le dévouement des GRACQUES, fut consommé sous l'empire, autant qu'elle pouvait l'être au sein de la société romaine⁷³.

Occorre che la società sia trasformata affinché l'emancipazione diventi completa. Questa classe mostra in modo esemplare quella che per i saint-simoniani può essere individuata come una parziale e graduale emancipazione. Secondo loro era stato il cristianesimo a dare l'impulso fondamentale per il cambiamento, proclamando l'unità di dio e la fraternità umana esso cambiò completamente le relazioni religiose e politiche, i rapporti dell'uomo con dio e degli uomini tra loro. Era stato in occidente che la nuova

⁷¹ *Ivi*, p. 152.

⁷² *Ivi*, p. 154.

⁷³ *Ivi*, p. 155.

concezione religiosa aveva cominciato a realizzarsi politicamente. Il servo non era più, come lo schiavo, proprietà diretta del padrone; esso poteva ricevere una porzione del suo lavoro, avere una famiglia; la sua esistenza era protetta dalla legge civile e ancora di più dalla legge religiosa. Infine, la classe dei lavoratori, classe che è un prolungamento di quella degli schiavi e dei servi, nell'ordine materiale viveva un progresso decisivo, acquistando la capacità politica, dallo stabilimento dei comuni.

Nel descrivere questa progressiva emancipazione emerge un elemento fondamentale e cioè la continuità tra la condizione dello schiavo, del servo e del moderno lavoratore. Una continuità tra il tempo della schiavitù e il presente viene del resto suggerita in altri passaggi.

Quella che sembra una celebrazione dell'età moderna che dovrebbe aver realizzato l'associazione universale e l'armonia mostra presto i suoi limiti. Lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo è infatti addolcito, diminuito, ma non cancellato.

Man mano che il cerchio dell'associazione diviene più largo, lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo diminuisce, l'antagonismo diviene meno violento, e tutte le facoltà umane si sviluppano sempre di più in una direzione pacifica. Questa tendenza è sufficiente a indicare il carattere generale dello stato definitivo verso cui si incammina l'umanità. L'idea promossa dalla *Doctrine* non è che l'umanità non avrà più progressi da compiere, al contrario, giungendo a questo stadio "definitivo" essa potrà incamminarsi più velocemente verso il perfezionamento. Tale epoca sarà "definitiva" perché avrà realizzato la combinazione politica più favorevole al progresso. L'uomo avrà sempre da amare e conoscere; il campo della scienza e quello dell'industria gli forniranno ogni giorno nuovi mezzi di esprimere il suo amore, egli svilupperà la sua intelligenza, la sua potenza fisica, quella delle sue simpatie. Ma la combinazione sociale che favorirà il miglior sviluppo morale, intellettuale e fisico, e nella quale ogni individuo, a prescindere da quale sia la sua nascita, sarà amato, onorato secondo i suoi lavori, cioè secondo i suoi sforzi per migliorare l'esistenza morale, intellettuale e fisica delle masse, e di conseguenza la sua propria, questa combinazione sociale nella quale tutti saranno sollecitati a elevarsi, non è suscettibile di perfezionamento. "L'organisation de l'avenir sera définitive, parce que seulement alors la société sera constituée directement POUR LE PROGRÈS"⁷⁴.

⁷⁴ *Ivi*, p. 159.

La guerra è l'oggetto dell'antagonismo, la schiavitù ne è il mezzo e il risultato, tuttavia questa ha avuto il merito di aver civilizzato il mondo, l'istituzione della schiavitù ha favorito lo sviluppo della società umana, come aveva rilevato lo stesso Saint-Simon. La società moderna ha realizzato delle trasformazioni fondamentali, le guerre sono cambiate, non ve ne sono più di distruzione e conquista simili a quelle dell'antichità e del medioevo: "la forme et l'objet des guerres ont changé; elles ont perdu leur caractère de barbarie"⁷⁵. Oggi nella maggior parte dei casi nascono delle dispute per dei privilegi commerciali: "mais pour avoir changé d'objet, l'antagonisme n'en subsiste pas moins entre les peuples, et c'est encore le sabre qui est l'arbitre suprême de leurs aveugles débats"⁷⁶. È quindi inevitabile concludere che:

Au sein des sociétés modernes, l'empire de la force physique se témoigne encore, d'une manière évidente, dans les formes gouvernementales, dans la législation, et surtout dans les relations établies entre les sexes, relations dans lesquelles la femme reste frappée de l'anathème porté contre elle autrefois par le Guerrier, et se présente comme devant être soumise à une tutelle éternelle⁷⁷.

Lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, che è stato mostrato nel passato nella sua forma diretta della schiavitù, continua nelle relazioni dei proprietari e dei lavoratori, dei padroni e dei salariati. Anche se il rapporto tra questi non ha più il carattere brutale che aveva in passato, anche se si offre sotto forma di rapporti addolciti, in realtà esso non è meno reale che in passato. Il lavoratore non è più proprietà diretta del suo padrone, la sua condizione è temporanea e fissata da una transazione. Ma si chiedono i saint-simoniani: si tratta di una transazione libera?

La risposta è evidentemente negativa, il lavoratore è obbligato ad accettarla sotto pena della vita.

Sa personne est libre, il n'est plus attaché à la glèbe, mais c'est là tout ce qu'il a conquis, et, dans cet état d'affranchissement légal, il ne peut subsister qu'aux conditions qui lui sont imposées par une classe peu nombreuse, celle des hommes

⁷⁵ *Ivi*, p. 174.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

qu'une législation, fille du droit de la conquête, investit du monopole des *richesse*, c'est-à-dire de la faculté de disposer à son gré, et même dans l'*oisiveté*, des *instruments de travail*⁷⁸.

La stessa emancipazione promessa dal progresso deve essere quindi riconsiderata, perché mostra aporie evidenti.

Les privilégiés du siècle énumèrent avec complaisance les Progress de la liberté, de la philanthropie; ils vantent le régime d'*égalité* que nos constitutions ont consacré, disent-ils, en déclarant que tous les citoyens étaient admissibles aux emplois publics, et ils recommandent tous ces progrès à l'amour, à l'admiration des masses, comme l'expression du plus haut degré, du dernier terme de la civilisation; ironie cruelle, si l'on pouvait supposer que ceux qui emploient ce langage ont examiné sérieusement la société qui les entoure⁷⁹.

All'interno della stessa epoca moderna dunque l'antagonismo si manifesta in nuove rivalità commerciali e nella legislazione. Viene a questo proposito da domandarsi se, anche per quanto riguarda il rapporto tra i sessi, i saint-simoniani ammettano il perdurare di forme di antagonismo all'interno dell'associazione.

Essi fanno un frettoloso riferimento alla questione delle donne; dichiarano di voler mostrare come la donna dapprima schiava, o almeno in una condizione di servitù, si sia a poco a poco associata all'uomo acquistando sempre più influenza nell'ordine sociale.

Comment les causes qui ont déterminé jusqu'ici sa *subalternité*, s'étant affaiblies successivement, doivent enfin disparaître, et emporter avec elles cette domination, cette tutelle, cette éternelle minorité que l'on impose encore aux femmes, et qui serait incompatible avec l'état social de l'avenir que nous prévoyons⁸⁰.

Nel discutere la condizione di sfruttamento del lavoratore tuttavia i saint-simoniani incrociano il tema della famiglia: la ragione dello sfruttamento del lavoratore è riconducibile al problema della proprietà e della sua trasmissione all'interno della

⁷⁸ *Ivi*, p. 176.

⁷⁹ *Ivi*, p. 177.

⁸⁰ *Ivi*, p. 178.

famiglia. Questi problemi permettono di approfondire la concezione dell'emancipazione che emerge dalla *Doctrine*. Se l'opera si sviluppa come una disamina del problema dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo fino al compimento dell'associazione universale, si può dire che la proposta si regga su due elementi fondamentali: la trasformazione del sistema proprietario e la proposta di un nuovo sistema educativo.

Si tratta di due aspetti essenziali per dar forma all'associazione, e dunque a quello spazio in cui solo si realizza l'emancipazione, ma soprattutto si tratta di due questioni che fanno emergere elementi fondamentali per l'affrancamento delle donne. Infatti, la critica dell'eredità e della trasmissione della proprietà è centrale nelle rivendicazioni delle donne saint-simoniane e la proposta di una riforma nel sistema educativo si fonda sul riconoscimento della centralità del sentimento in quanto caratteristica attribuita alle donne.

Per quanto riguarda la proprietà i saint-simoniani dichiarano di voler invertire il pregiudizio che la vorrebbe come fatto invariabile e mostrare che essa è invece un "fatto sociale", sottomesso, come tutti gli altri fatti sociali, alla legge del progresso; essa può dunque essere regolata in modi diversi. Se lo sfruttamento dell'uomo si sta indebolendo e ci si sta incamminando verso uno stato di cose in cui gli uomini ricevono, senza distinzione di nascita, l'educazione e vengono classificati per i loro meriti, la costituzione e la trasmissione della proprietà devono essere riformate. Se si ammette che lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo deve sparire, anche la costituzione della proprietà, attraverso la quale esso si perpetua, deve essere cancellata. Per mettere in dubbio un'idea di proprietà fondata sull'eredità, e non sulle capacità personali, i saint-simoniani si richiamano alle parole dell'*Idéologue* Destutt de Tracy. Egli aveva descritto il processo della costituzione della proprietà notando come esso fosse nato nel momento in cui si era detto "mio e tuo". A partire dalle analisi di Destutt de Tracy, i saint-simoniani affermano che il suo discorso e il riconoscimento della realtà della proprietà non affermava nulla rispetto alla questione dell'eredità: perché questo oggetto che è mio oggi sarà tuo un giorno? O ancora, perché questo oggetto è mio? Perché il mio lavoro lo ha prodotto o perché mio padre lo ha fatto o rubato? Il discorso di Destutt de Tracy viene utilizzato come fonte di legittimità, questi ammettono infatti che l'Ideologo si era accorto che tali questioni meritavano un chiarimento e, per questo, scriveva:

Une des conséquences des propriétés individuelles est, sinon que le possesseur en dispose à sa volonté après sa mort, *c'est-à-dire* dans un temps où il n'aura pas de volonté, du moins que la loi détermine, d'une manière générale, à qui elles doivent passer après lui ; et il est naturel que ce soit à ses proches ; alors hériter devient un moyen d'acquérir, et, qui plus est, ou plutôt qui *pis est*, un moyen d'acquérir *sans travail*⁸¹.

I saint-simoniani leggono in questo passaggio una critica netta dell'eredità. Questa malattia è incurabile? Essa attiene alla natura dell'uomo? Non secondo i saint-simoniani, i quali dichiarano che per guarire è sufficiente determinare attraverso la legge che l'uso di un atelier o di uno strumento di industria passerà dopo la morte del lavoratore, nelle mani dell'uomo più capace a rimpiazzare il defunto. "Ce qui serait tout aussi *rationnel*, pour des sociétés civilisées, que la succession par droit de naissance l'a paru à des sociétés barbares"⁸². La dottrina di Saint-Simon è dunque finalizzata a mostrare che né economisti né legislatori, e in generale nessuno dei pensatori politici, avevano prodotto alcuna idea nuova che potesse legittimare nelle società moderne la trasmissione per diritto di nascita.

Lorsque nous combattons la propriété par droit de CONQUÊTE, par droit de NAISSANCE, nous luttons contre l'ANTIQUITÉ et contre le MOYEN AGE avec la propriété de l'AVENIR, c'est-à-dire avec celle qui sera acquise par le travail *pacifique* et non par la guerre et la fraude, par le *mérite personnel* et non par la *naissance*; alors ce nouveau droit de propriété transmissible, mais seulement comme se transmet le savoir, sera respectable et respecté; car avec lui les habitudes, les passions anti-sociales connaîtront seules la *honte* et la *misère*, tandis que l'*opulence* et la *gloire* formeront le noble *apanage* du TRAVAIL, du DÉVOUEMENT et du GÉNIE⁸³.

L'eredità è per i saint-simoniani un meccanismo per l'insediamento di individui poco qualificati e senza capacità nell'amministrazione della società. L'eguaglianza assoluta della proprietà avrebbe significato compensi uguali per meriti diversi, ma tale comunismo era contrario alla natura umana.

⁸¹ *Ivi*, p. 246.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ivi*, p. 247.

Nous devons prévoir que quelques personnes confondront ce système avec celui que l'on connaît sous le nom de *communauté des biens*. Il n'existe cependant aucun rapport entre eux. Dans l'organisation sociale de l'avenir, chacun, avons-nous dit, devra se trouver *classé* selon sa capacité, *rétribué* suivant ses œuvres; c'est indiquer suffisamment l'INÉGALITÉ de partage⁸⁴.

La concezione saint-simoniana della storia come un'alternanza di epoche che avrebbe dato luogo a forme sempre più alte di solidarietà, tali da creare un'associazione universale, era carica di molte ambiguità. I saint-simoniani considerano la questione dello sfruttamento stabilendo una continuità tra la figura dello schiavo e quella del lavoratore, individuando la forma principale dello sfruttamento nel rapporto tra il padrone e il salariato, allo stesso tempo, tuttavia, questo sfruttamento è per loro un fatto quasi accidentale che la storia stessa risolverà nella sua evoluzione, perché sembra non incidere sulla struttura stessa della società industriale. Sfugge loro la comprensione delle radici socioeconomiche dello sfruttamento e del conflitto interno alla società.

La questione dell'eredità permette loro di mostrare come alcuni uomini nascano con il privilegio di far nulla; se è vero che la proprietà è stata largamente trasformata nel tempo, occorre ora un'ulteriore riforma che trasferisca allo Stato il diritto di eredità che è stato finora una prerogativa della famiglia. Ancora una volta, il processo di emancipazione richiede il passaggio di un potere dalla famiglia, e dal padre, alle mani dello Stato. La rottura dei legami storici e tradizionali viene affidata allo Stato emancipatore.

Questa prospettiva è perfettamente in linea con l'idea dell'abolizione dei privilegi di nascita e la realizzazione dell'eguaglianza sostanziale tra gli associati, perché obbliga ognuno a dare il proprio contributo alla vita associata e a essere retribuito sulla base del lavoro svolto. Il problema dei saint-simoniani è il seguente: le officine industriali e gli strumenti produttivi si trovano nelle mani di persone incapaci, e non di coloro che possono trarre il maggior vantaggio per la società. I privilegi di nascita mostrano il presupposto irrazionale di una tale distribuzione che mette nelle mani di incapaci responsabilità manageriali. La loro critica della proprietà ereditaria non può essere dunque interpretata nei termini di una denuncia sociale, anche se essa sembrerebbe animare diverse pagine della *Doctrine*. Se da una parte vi si trovano infatti dei passaggi importanti e incisivi sulla

⁸⁴ *Ivi*, p. 183.

condizione del moderno salariato in quanto erede dello schiavo, dall'altra la critica dell'eredità è legata in modo indissolubile alla riflessione sulla carente organizzazione dell'impresa. Il problema della proprietà si impone all'attenzione dei saint-simoniani in riferimento al condizionamento negativo che essa esercita sulla politica di impresa e non sulle condizioni dei lavoratori. In questo senso, la richiesta di abolire la proprietà ereditaria è tesa a riqualificare il ceto imprenditoriale e razionalizzare il sistema industriale. Si tratta di questioni che occorre sottolineare di fronte alla richiesta di abolizione dell'eredità che animerà anche il dibattito sulla famiglia e sul ruolo delle donne. Infatti, l'abolizione dell'eredità è un tema che serve da una parte a promuovere l'idea capacitaria, dall'altra a dare sostegno alla futura istanza dell'emancipazione delle donne.

Per concludere quest'analisi occorre ricordare la proposta che prende corpo nelle pagine della *Doctrine* di una riforma del sistema educativo che pone accanto alla questione della trasmissione dei beni quella del sapere. Nella direzione dell'emancipazione generale dell'umanità, i saint-simoniani attribuiscono all'educazione una specifica funzione emancipatoria, criticando l'abitudine ad associare l'istruzione alla cultura dell'infanzia. A loro avviso l'educazione deve seguire e sostenere l'uomo in tutte le fasi della sua esistenza. In ogni età infatti l'uomo è determinato da un desiderio, agisce sotto l'influenza delle sue simpatie, occorre dunque sempre indirizzare queste simpatie verso lo scopo che la società si propone di raggiungere. L'educazione della gioventù è senz'altro la più importante, ma essa non basta.

Generalmente i filosofi che hanno comparato i tempi moderni con quelli antichi, attribuendo la superiorità ai primi, hanno fatto consistere questa superiorità con la predominanza sempre crescente del ragionamento sul sentimento, considerando quest'ultimo come l'attributo dell'infanzia dell'umanità, il ragionamento come quello della sua virilità⁸⁵.

C'est par le sentiment que l'homme vit, qu'il est sociable; c'est par le sentiment qui nous *attache* au monde, à l'homme; c'est lui qui nous *lie* à tout ce qui nous entoure; et lorsque ce *lien* se brise, lorsque le monde et l'homme semblent nous *repousser*, lorsque l'*affection* qui nous *attirait* vers eux vient à s'affaiblir, à s'annuler, LA VIE

⁸⁵ *Ivi*, p. 266.

à cesser pour nous [...] Si l'on fait abstraction des sympathies qui unissent l'homme à ses semblables, qui le fait souffrir de leurs souffrances, jouir de leurs joies, vivre enfin de leur vie, il est impossible de voir dans les sociétés autre chose qu'une *agrégation* d'individus sans liens, sans relations et n'ayant pour mobile de leurs actions que les impulsions de l'égoïsme⁸⁶.

È il sentimento che conduce l'uomo al suo destino. La scienza ha un ruolo importante in quanto è chiamata a verificare le aspirazioni e le rivelazioni del sentimento, a fornire all'uomo i lumi che lo faranno marciare con rapidità e sicurezza verso l'obiettivo; ma sarà il sentimento che lo farà desiderare, amare questo scopo e che gli darà le forze necessarie per raggiungerlo. Nel valorizzare il sentimento i saint-simoniani introducono una questione che sarà fondamentale per articolare il loro discorso sulla donna, o meglio sulla madre, e per celebrare la sua funzione sociale, attribuendole specifiche capacità, spesso complementari a quelle dell'uomo. In ogni caso, sebbene divisa in scienza e sentimento, l'educazione ha senza dubbio un ruolo centrale in quanto necessaria per l'emancipazione dallo sfruttamento. Se è vero che oggi lo sfruttamento sta giungendo al suo termine, se è vero che esso sparirà totalmente nell'ordine sociale che si prepara, è evidente che la distribuzione dell'educazione speciale, al posto di quella per nascita, si farà nel futuro secondo le attitudini, le vocazioni delle diverse organizzazioni individuali. La filosofia e la Rivoluzione del secolo scorso hanno distrutto le classificazioni più appariscenti, hanno proclamato il diritto, per ogni individuo, di prendere nella società il posto che il suo merito poteva fargli pretendere.

Mais qu'ont-elles fait pour donner de la réalité à ce droit ? Qu'ont-elles fait qui ne soit purement *négatif* ? Elles ont renversé des obstacles.... mais encore le sont-elles renversé tous?⁸⁷

Assolutamente no, infatti l'educazione non è ancora accessibile a tutti senza distinzioni. Dunque, malgrado il trionfo delle idee politiche dei filosofi del XVIII secolo, l'educazione resta ancora inaccessibile a un grande numero di persone. Nella nuova associazione che gli uomini sono chiamati a formare, le istituzioni dovranno prevedere

⁸⁶ *Ivi*, p. 268.

⁸⁷ *Ivi*, p. 279.

che l'educazione sia accessibile a tutti senza distinzione di nascita e fortuna e che questa sia ripartita in ragione delle capacità e delle vocazioni individuali⁸⁸. La tendenza egualizzatrice della Rivoluzione è dunque qui, ancora una volta, sostituita dal principio di capacità; l'educazione in quanto strumento emancipatorio non deve essere subordinata ai privilegi di nascita, e tuttavia nemmeno seguire il principio di eguaglianza, bensì quello della diseguaglianza, incoraggiando l'emancipazione del merito⁸⁹.

3. “L’homme et la femme: voilà l’individu social”: l’emancipazione delle donne nel discorso dei saint-simoniani

Le novità della scienza saint-simoniana consegnano un'originale idea dell'emancipazione e costituiscono i punti di riferimento teorici necessari a orientare le riflessioni sulla questione dell'emancipazione della donna e dell'organizzazione della famiglia. I discepoli di Saint-Simon si trovano infatti a interpretare e piegare in direzioni diverse le riflessioni del maestro per dar corpo alle proprie teorie; è possibile infatti ricostruire il loro dibattito sulla condizione della donna a partire da alcuni concetti della scienza del maestro, come ad esempio quello di capacità e di individuo sociale.

Come è noto, i discepoli di Saint-Simon non sono i primi a capire che per ordinare la società occorre organizzare le relazioni interne alla famiglia, e tuttavia ad essi deve essere attribuito il merito di aver riconosciuto la centralità, all'indomani della Rivoluzione, di una specifica urgenza dell'emancipazione della donna. La questione viene da loro considerata un problema squisitamente politico, e produrrà un dibattito che si sviluppa con crescente intensità dal 1828 e che porterà la scuola a una rottura.

Una delle prime diatribe sul tema si sviluppa a partire dall'interpretazione che i saint-simoniani danno di una frase che Saint-Simon, secondo quanto riportato da Olinde Rodrigues, sembra aver pronunciato sul letto di morte: “l’homme et la femme, voilà l’individu social”.

Charles Duveyrier in un articolo apparso sul *Globe* il 12 gennaio del 1832 segnala però il debito della scuola con Fourier per ciò che riguarda “un plan d’association dans lequel toute fonction principale est remplie par un couple, homme et femme”⁹⁰. Due sono le

⁸⁸ *Ivi*, p. 280.

⁸⁹ Per l'esito contemporaneo di questo processo cfr. S. Cingari, *La meritocrazia*, Roma, Ediesse, 2020.

⁹⁰ «Le Globe», 2, 1832.

posizioni che rappresentano in modo esemplare i poli della discussione, quella di Prosper Enfantin e di Buchez. In una lettera a Duveyrier del 1829 Enfantin riprende letteralmente la frase del maestro per illustrare la sua opinione sull'uomo e sulla donna e sulla loro unione.

L'homme et la femme, voilà l'ÊTRE que Dieu a créé ; l'homme et la femme, voilà l'INDIVIDU social. Il y a deux espèces d'unions, celles des individus qui sanctifient, celles des individus qui sont sanctifiés. Il y a, comme dans le christianisme, l'ORDRE et le MARIAGE, c'est-à-dire l'union dans un but SOCIAL et l'union dans un but de FAMILLE ; l'union sympathique et l'union analytique ; l'union des directeurs et celle des dirigés⁹¹.

Enfantin riafferma così la continuità di ordine e matrimonio, perché insieme essi danno forma a un'unione, nella quale il primo rappresenta l'unione pensata con un fine sociale, mentre il secondo persegue il fine specificamente familiare. Entrambe queste unioni hanno come obiettivo la riproduzione.

Dans l'union des êtres sanctifiant comme dans l'union des êtres sanctifiés, le but est le même, la REPRODUCTION ; mais quelle reproduction ? La reproduction sociale d'une part, la reproduction individuelle de l'autre⁹².

Dagli scritti di Enfantin emerge una differenza di attributi e talenti tra l'uomo e la donna, dalla quale derivano diverse funzioni basate sul principio di capacità. L'idea di Enfantin è che uomini e donne abbiano nature separate, la donna è infatti diversa per la sua natura sentimentale. In ragione di questa differenza Enfantin dichiara che l'individuo sociale deve essere formato dalla coppia uomo-donna. Tanto l'uomo quanto la donna possiedono la facoltà del sentimento e tuttavia, secondo Enfantin, la donna è l'essere simpatetico a priori, l'uomo a posteriori; per questo solo insieme essi formano l'individuo completo. Il dualismo di Enfantin fornisce una giustificazione alla distribuzione dei ruoli sociali: l'uomo agisce e decide, la donna ha il compito di creare un ambiente di pace e

⁹¹ P. Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier*, Août 1829, in M. T. Bulciolu (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme. Notes et documents pour une histoire du rôle de la femme dans la société saint-simonienne. 1828-1833*, Pisa, Goliardica, 1980, p. 48.

⁹² *Ibidem*.

amore.

La division du travail dont je viens de parler est l'expression de la volonté de Dieu qu'il nous a révélée en créant un être double, l'homme et la femme, doué, dans ses deux moitiés, des mêmes facultés, mais à des doses différentes ; différence qu'elle-même tient au double point de vue auquel, dans l'exercice de chacune de ses facultés, l'être humain peut se placer⁹³.

La scuola saint-simoniana è stata da più parti ricordata e interpretata come la prima corrente ad esporsi in senso femminista, a prendere sul serio il problema dell'oppressione della donna e ad immaginare un'uscita per essa da tale condizione di subalternità. Per certi versi il lavoro di Enfantin si inserisce in questa tendenza, egli è tra i primi a porsi il problema di far entrare la donna nell'associazione e nella famiglia saint-simoniana⁹⁴. Nel farlo egli si trova a immaginare uno specifico ruolo e una funzione sociale per la donna, condizione necessaria per l'ingresso nell'associazione, celebrandolo e valorizzandolo. In questo senso, dire che la donna e l'uomo formano insieme l'individuo sociale è espressione della sua preoccupazione per l'affrancamento della donna. Egli del resto dichiara esplicitamente il suo sostegno alla causa delle donne, per lui l'era saint-simoniana è contraddistinta dalla novità stabilita delle donne.

C'EST PAR L'AFFRANCHISSEMENT COMPLET DES FEMMES que sera signalée l'ère saint-simonienne ; ce sont elles qui contribueront *le plus* à son installation, et qui la maintiendront avec *le plus de puissance*, qui la perfectionneront avec *le plus d'ardeur*⁹⁵.

⁹³ *Ivi*, p. 52.

⁹⁴ Secondo l'interpretazione di Habermas la scienza sociale di Saint-Simon è scienza critica e non ricostruttiva, come ad esempio nel caso di Bonald, cfr. J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari, Laterza, 1969, in part. cap. VII. Secondo la dottrina di Saint-Simon la società, attraverso la sua organizzazione, sarebbe dunque in grado di risolvere autonomamente i conflitti che alimenta. Ciò potrebbe indurre a pensare che proprio per questo la scuola saint-simoniana si ponga il problema dell'emancipazione della donna. In questo lavoro si è tuttavia voluto mostrare come nel caso delle donne una tale interpretazione sia aporetica. Esse, infatti, polemizzano contro l'ordine saint-simoniano della famiglia che altrimenti sarebbe destinato a non essere messo in discussione dall'emancipazione delle donne.

⁹⁵ P. Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier*, Août 1829, in M. T. Bulciolu (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, p. 54.

Tale affrancamento – l'altro nome dell'emancipazione - nel suo discorso finisce per coincidere con un preciso ordine e un'organizzazione della società e della famiglia teorizzata sulla scia della lezione di Saint-Simon. L'analisi di Enfantin, tuttavia, non fa luce in nessun passaggio sul problema del potere nei rapporti tra uomo e donna. Solo in un breve passo Enfantin affronta la questione, dicendosi preoccupato dall'ipotesi che la donna possa diventare più potente dell'uomo, che l'ordine della famiglia venga stravolto dal nuovo ruolo della donna nella società saint-simoniana.

Quoi, direz-vous, la femme sera-t-elle donc plus puissante que l'homme ? Oui, religieusement ; non, politiquement ; oui, quand il s'agira de rappeler le but ; non, quand il faudra concevoir et diriger *les moyens* de l'atteindre ; oui, comme Sybille *révélant* l'avenir ; non, s'il faut exécuter le mouvement social qui doit le *réaliser* : et en fait, oui, la femme sera plus puissante que l'homme, car la force n'a été donnée à l'homme que pour élever plus haut que lui tout ce dont il veut être aimé⁹⁶.

Secondo Enfantin le donne sono coloro che inaugurano e mantengono l'era saint-simoniana e tuttavia sembra che la condizione per farlo sia accettare e non venire meno al proprio ruolo sociale e al proprio posto all'interno dell'ordine su cui essa pretende di basarsi. L'affrancamento pensato da Enfantin può essere dunque descritto come una precisa divisione di funzioni sociali tra uomo e donna, come la complementarità tra di loro; questa organizzazione deve tuttavia rispettare due condizioni: la donna non deve venire meno alla funzione sociale che le impongono le sue capacità, pensate e stabilite su una base anatomica e riproduttiva, e soprattutto la sua funzione sociale non deve mettere in dubbio l'autorità maschile. Ciò trova ulteriori conferme laddove Enfantin dichiara che la donna non sarà più potente politicamente, ma solo religiosamente. Il suo discorso si colora presto di toni mistici: la donna entra nel tempio, la coppia uomo-donna diviene la coppia religiosa composta dal sacerdote e dalla sacerdotessa, dal Padre (lo stesso Enfantin) e dalla Madre. Rivolgendosi alle donne, infatti, Enfantin scrive che esse hanno finalmente il loro posto nel tempio, in quanto l'ora del loro affrancamento è arrivata⁹⁷.

“Et voilà pourquoi, FEMMES, nous vous disons que vous avez place dans le temple,

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ P. Enfantin, *L'organisation religieuse. Le prêtre- L'homme et la femme*, («Globe» 18 giugno 1831), in M. T. Bulciolu (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, p. 83.

que l'heure de votre affranchissement définitif a sonné, que votre *seigneur* est devenu votre *époux*"⁹⁸. Immediatamente, però, Enfantin chiarisce che l'ammissione al tempio non significa che la donna esca completamente dal suo stato di minorità. La sua è un'emancipazione complementare.

Or le règne du *glaive* va cesser ; l'homme n'est plus, avant tout, un *soldat* ; les peuples ne se considèrent plus entre eux comme des *ennemis* naturels ; la *force* ne suffit plus pour donner le DROIT la femme est encore *mineure*, mais elle n'est plus *esclave*⁹⁹.

Come si vedrà, questo ingresso della donna nel tempio sarà progressivamente dislocato nel tempo da Enfantin che farà della figura della madre un simbolo del futuro, la cosiddetta *Femme-messia*. In questo senso il suo discorso sulle donne e sul loro affrancamento perde sempre più marcatamente la propria ambizione politica, lasciando inascoltate le parole di quelle donne che ponevano le loro rivendicazioni, e celandole dietro alla grandezza del simbolo mistico della donna.

Un approccio del tutto differente è quello di Buchez, il quale sviluppa una discussione puntuale delle lettere di Enfantin e una diversa interpretazione della stessa celebre frase di Saint-Simon. Buchez respinge il dualismo e il modello complementare di Enfantin, rifiutando l'idea della natura "sentimentale" della donna. A suo avviso la frase di Saint-Simon deve essere interpretata in modo opposto: l'uomo e la donna formano l'individuo sociale nel senso che in essi si presentano gli elementi necessari alla società organizzata, entrambi sono necessari alla società e tuttavia non in quanto complementari o portatori di diverse capacità. Il principio di capacità saint-simoniano nel suo discorso non viene interpretato su base sessuale. Secondo Buchez occorre inoltre rifiutare il dualismo e l'approccio mistico di Enfantin. Non vi sarebbe infatti alcuna giustificazione filosofico-teologica perché il concetto di Dio sia inteso in quanto maschio e femmina¹⁰⁰, così come per la tesi di una distinzione tra attributi maschili e femminili. Se ogni persona è stata creata ad immagine di Dio, allora ognuno possiede entrambi gli attributi, il potere

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ivi*, p. 85.

¹⁰⁰ In realtà molto probabilmente il riferimento di tutto questo dibattito è il versetto di Genesi 1, 27: "Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina".

razionale e quello sentimentale. Da queste tesi non può dunque derivare una divisione di ruoli sociali sulla base del sesso.

Per Buchez la liberazione della donna si basa su una libertà individuale che deve permettere e incoraggiare lo sviluppo delle proprie attitudini, al pari di ciò che accade per gli uomini, e non lo sviluppo di specifiche capacità sessuate che devono condurre la donna a svolgere un preciso ruolo sociale. Egli è dunque lontano dalla definizione di un unico modello di donna e dalla sua celebrazione, propugna in senso opposto la necessità di una distribuzione di pari diritti individuali, indipendentemente dal sesso.

Se la sua riflessione presenta elementi di originalità e novità all'interno della scuola saint-simoniana e permette di superare una divisione di ruoli sociali su base sessuale, egli tuttavia non riesce a portare fino in fondo le sue argomentazioni, né a discutere in modo convincente il suo concetto di eguaglianza. Non fornisce alcuna spiegazione su come una tale eguaglianza possa essere raggiunta; egli considera l'educazione una tappa fondamentale di questo processo e sostiene che la possibilità per una donna di assumere l'ufficio sociale supremo (il papato saint-simoniano) sarebbe il segno della liberazione di tutte le donne.

Secondo Buchez, *Enfantin* aveva interpretato la frase pronunciata da Saint-Simon sul letto di morte in modo errato; per lui questa può essere vera se si considera la specie sotto il profilo della continuità delle generazioni: se si studia la natura, si vedrà che essa è sempre formata da un uomo e una donna. Data questa premessa egli afferma di riconoscere l'importanza della legislazione civile e dell'ordine della famiglia che fino a quel momento si era dato attraverso la mediazione del padre con la società. La frase di Saint-Simon dovrebbe allora porre un problema diverso rispetto a quello avanzato da *Enfantin*. Se l'individuo sociale è uomo e donna occorre domandarsi come sarà strutturata questa organizzazione in futuro; la domanda che occorre porsi, secondo Buchez, è in che modo dovrà trasformarsi questa mediazione del padre di fronte alla prossima emancipazione della donna.

L'individu social est composé d'un homme et d'une femme [...] Je remarquerais que dans le passé, en déduction des principes généraux qui y ont dominé, l'homme a été compté comme unique représentant de l'élément social, comme directeur de la famille et responsable de ses actes. Cependant depuis le passé jusqu'à nos jours, dirais-je, cet absolutisme du pouvoir masculine a été en décroissant et son

importance sociale même s'est considérablement amoindrie. Au contraire du passé, je verrais que dans l'avenir, par déduction des principes généraux qui domineront, la direction de la famille viendra de l'homme ou de la femme, suivant que l'un ou l'autre occupera, dans la hiérarchie sociale, une fonction plus élevée¹⁰¹.

Secondo Buchez non è possibile che il papa sia un individuo sociale, cioè un uomo e una donna al tempo stesso; per concorrere a un'opera non è necessario che i due sessi lo facciano simultaneamente; l'essere infatti non ha più sesso, occorre considerare la sua capacità, non se sia maschio o femmina.

Ici, l'être n'a plus de sexe ; on ne considère plus que l'aptitude, peu importe qu'elle soit revêtue d'une enveloppe noire ou blanche, mâle ou femelle. Sans doute, il y a chez tel ou telle, plus d'aptitude pour ceci ou pour cela, mais ce n'est pas d'abord ce qu'il faut examiner pour étudier la nature même de la fonction à accomplir et ce qui lui convient¹⁰².

Buchez si domanda perché far concorrere due individui per ottenere l'integralità di ciò che ciascuno di loro possiede senza concorso. Se per *Enfantin* il papato doveva essere retto dalla coppia papale, uomo e donna, e ciò testimoniava l'avvenuto affrancamento della donna, secondo Buchez “elles seront suffisamment affranchies quand une seule sera assise sur le trône papal, et ce sera la première chose que feront nos enfans”¹⁰³. Buchez conclude il suo discorso sul papato ricordando che lo stesso Saint-Simon aveva dichiarato di essere papa: il maestro non aveva mai detto “noi siamo papa”, né aveva parlato di un papato retto dall'uomo e dalla donna simultaneamente. Egli non aveva dunque in mente una coppia papale, tanto più che vi erano specifiche ragioni teologiche in favore dell'unità. Il papa è il rappresentante di Dio sulla terra, ogni essere è fatto a immagine di Dio e, per questo, ogni essere umano possiede le qualità fondamentali del papa. Tutti sono dunque uno e trino come Dio. La domanda di Buchez è dunque chiara: dio è divisibile in due persone? Egli per rispondere si interroga sulla rivelazione, notando che le grandi rivelazioni non possono essere considerate né maschili né femminili: esse

¹⁰¹ P. Buchez, *Au père* (settembre 1829), in M. T. Bulciolu (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, p. 68.

¹⁰² *Ivi*, p. 69.

¹⁰³ *Ivi*, p. 71.

sono totali, uno e trino al tempo stesso.

Il dibattito tra Enfantin e Buchez da un piano prettamente dottrinale finisce per diventare una lotta politica per la leadership della scuola saint-simoniana. Le teorie di Enfantin trovano largo seguito, i saint-simoniani credono nella natura sentimentale della donna e nella sua specifica funzione sociale. La posizione di Enfantin diviene, tra il 1829 e il 1831, maggioritaria, dando una precisa direzione alla dottrina della scuola e agli scritti saint-simoniani dedicati all'affrancamento della donna. Buchez rimane isolato e si allontana dal gruppo, mentre cresce il suo disaccordo anche nei confronti della struttura gerarchica del gruppo e delle teorie religiose.

4. L'ordine saint-simoniano della famiglia

Il dibattito tra Enfantin e Buchez sull'emancipazione della donna afferma la centralità di alcuni temi fondanti del discorso saint-simoniano: il dualismo, la teoria dei talenti, il principio di capacità su base sessuale, la complementarità. La diseguaglianza, che nella scienza sociale di Saint-Simon è funzionale allo sviluppo di una società fondata sul principio di capacità e votata all'utilità sociale, nelle pagine dei suoi allievi si declina in quanto specifica diseguaglianza su base sessuale, così come l'associazione diventa un'associazione retta su una diseguaglianza anche sessuale. Se nella società descritta da Saint-Simon ognuno trova il proprio posto in ragione di una precisa funzione e a partire dalla propria capacità, per i saint-simoniani anche la donna per entrare nell'associazione deve dimostrare la propria differente capacità.

In uno scritto del 1829 Eugène Rodrigues riprende l'argomentazione di Enfantin sulla questione della coppia papale e torna sulla continuità tra ordine e matrimonio, ripetendo inizialmente le posizioni già viste. La questione lo porta a far luce sul ruolo della famiglia all'interno dell'organizzazione della società, struttura d'ordine a cui i saint-simoniani non sono disposti a rinunciare. Emerge dai loro scritti la necessità di mantenere la funzione sociale del matrimonio in ragione dell'utilità sociale. Olinde Rodrigues testimonia tra gli altri la necessità del matrimonio in quanto struttura sociale indispensabile: ogni lavoro sociale nel futuro, dice, sarà opera di una coppia, preparato da un'unione accettata liberamente. Secondo lui il matrimonio non è solo l'associazione più completa di un uomo e una donna, che ha per oggetto il completamento dell'opera sacerdotale, scientifica o

industriale; il matrimonio è il legame sacro delle generazioni. La procreazione deve dunque essere il frutto del più grande amore; dell'amore più completo, dell'amore che fa il matrimonio di due esseri, uguali senza essere identici, uguali perché sono completamente l'uno per l'altro.

Sempre in ragione dell'utilità sociale viene rivendicato e sostenuto il divorzio: se il matrimonio, l'unione tra due individui, cessa di essere utile, non raggiunge lo scopo indicato, e cioè la riproduzione; se esso non adempie alla sua funzione sociale, allora sarà opportuno prevedere il divorzio. Nella stessa riflessione di *Enfantin* il divorzio tende all'utile. In un articolo apparso sul *Globe* il 29 marzo 1832 dal titolo *Morale du divorce et de la famille* viene chiarita ulteriormente la questione. *Delaporte* cita un passaggio del rapporto fatto da *Portalis* nel quale si legge:

L'union conjugale a précisément pour but, dit M. le rapporteur, de lier indivisiblement deux êtres intelligents et sensibles, afin que Durant le cours d'une existence précaire et souvent orageuse, ils trouvent l'un dans l'autre un auxiliaire certain dans l'état de santé comme dans l'état de maladie, dans le succès comme dans les reverse t qui allège, en le partageant, le poids d'une destinée commune¹⁰⁴.

Commentando questo passo l'autore tuttavia dichiara che:

[Mais] Si l'union conjugale a précisément l'effet contraire, si, loin de trouver l'un dans l'autre un auxiliaire certain, les époux, divisés d'intelligence et de sensibilité, n'ont pas de plus grand ennemi qu'eux-mêmes ; si, au lieu d'alléger en le partageant le poids d'une destinée commune, les époux sont l'un à l'autre leur plus grand poids: ne faut-il pas qu'ils dissolvent une société où ils n'atteignent plus le but qu'ils se proposent, pour former d'autres nœuds qui puissent les y conduire?¹⁰⁵

Il matrimonio deve perseguire l'utile, se esso smette di farlo allora deve essere sciolto. Per *Lemonnier*, laddove il matrimonio cessa di assolvere alla sua funzione sociale occorre lasciare gli individui liberi di separarsi per farli riassociare in vista dell'utile. Egli riprende il dualismo e la complementarità di *Enfantin* spingendoli tuttavia alle loro estreme

¹⁰⁴ «Le Globe», 29 mars 1832, p. 354.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

conseguenze: tra uomo e donna si stabilisce un'associazione e solo in essa la donna può trovare il proprio affrancamento, in quanto può finalmente concorrere insieme all'uomo al lavoro sociale. Lemonnier si sofferma in particolare sul ruolo delle donne nella scienza e nell'industria. Seguendo la lezione saint-simoniana egli chiarisce che affinché ci sia associazione non può esservi eguaglianza, anche tra i sessi.

Si l'homme et la femme étaient égaux et pairs, l'association entre eux serait impossible, car la parité fait les rivaux, et la diversité les associés ; il n'en est pas ainsi : demandez à l'artiste où se trouve le type complet de la beauté humaine, il vous montrera le couple ; séparés l'homme et la femme sont beaux, mais sur le front de chacun d'eux ne repose que la moitié de la beauté humaine¹⁰⁶.

Sotto l'aspetto morale e quello intellettuale la donna differisce dall'uomo ma proprio per questo è fatta per unirsi a lui, per completarlo.

L'homme a plus que la femme, de l'énergie, de la prudence, de la force. La femme a plus que l'homme du dévouement, de la pénétration, de l'adresse. L'être humain doit à la fois vivre énergique et dévoué, pénétrant et prudent, adroit et fort¹⁰⁷.

Voler confondere due essere così diversi, chiamare l'uno e l'altro a giocare lo stesso ruolo, domandare a l'uno e all'altro la stessa capacità, dare a tutti e due la stessa educazione, sarà mentire a Dio e alla natura dell'umanità. Posto che l'uomo e la donna hanno due diverse nature, esse non devono essere cambiate bensì sviluppate. Per lui la donna deve avere un ruolo sociale: la società deve essere costruita in modo che le sue virtù e capacità "che fino a qui non hanno trovato impiego che nella famiglia di sangue" possano esercitarsi nel cerchio più esteso della famiglia sociale. Seguendo la grazia conferita al loro sesso l'uomo e la donna devono concorrere all'opera universale, al miglioramento morale, intellettuale e fisico del più grande numero di persone. Per questo oggi, nel tempio, così come nell'atelier scientifico o industriale, l'uomo senza la donna è incompleto.

¹⁰⁶ C. Lemonnier, *Avenir de la femme*, in M. T. Bulciolu (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, p. 127.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

Mais aujourd'hui par la violence on ne peut plus commander aux hommes, les hommes ne veulent plus d'autorité imposée ; avant d'obéir, ils veulent aimer et comprendre. Or, qui mieux que la femme sait se faire obéir par douceur et persuasion ? Quelle parole plus que la sienne inspire le tendre respect et la conviction ? Qui possède mieux qu'elle ce tact fin et délicat, qui devine si bien ce qui convient et ce qui répugne ? La femme peut donc gouverner, car, dans l'avenir, gouverner c'est se faire aimer et comprendre¹⁰⁸.

In questo passaggio Lemonnier fa della donna la custode dei valori della società futura, l'espressione dei principi che segneranno la società dell'avvenire. Le donne diventano delle vere e proprie operatrici del futuro; si tratta di un aspetto che, come vedremo, sarà ripreso dalle donne e utilizzato in modo strategico per articolare le loro rivendicazioni.

Lemonnier e con lui altri saint-simoniani ammettono che la donna è parte dell'associazione, non è tuttavia chiaro fino in fondo se ciò si debba al fatto che il matrimonio viene considerato un'associazione o se essa entri a pieno titolo nell'associazione in quanto individuo. Lemonnier ammette che lo si potrebbe accusare di aver forzato il principio di capacità e quindi riconosce che la classificazione secondo capacità è un principio fondamentale del saint-simonismo, così come lo è l'idea che ogni funzione debba essere esercitata da una coppia. Egli tuttavia osserva che questi due principi non potrebbero essere applicati se non contraddicendosi reciprocamente: se ogni funzione deve essere esercitata al tempo stesso da una coppia e dal più capace, mancherà sempre una di queste condizioni ogni qual volta uno dei due sposi farà dei progressi che lo renderanno più capace del suo associato. Verrà dunque sempre violato o il principio di capacità o quello del nodo coniugale. Nessun principio può dunque essere mai attuato in modo assoluto, cioè perfetto: "la perfettibilità, e non la perfezione, è la legge dell'umanità". Fino al matrimonio, cioè fino all'entrata in esercizio di una funzione, gli individui si apprezzano e si classificano secondo la loro capacità personale. Quando con il matrimonio, l'uomo e la donna fondono le loro vite in una sola, è la coppia, e non più l'individuo, che si classifica secondo la sua capacità e che viene retribuita secondo le sue opere. Nell'opera di coppia diviene impossibile separare il concorso della donna e quello dell'uomo: quando sarà possibile farlo, e constatare che dalla loro unione, la donna, per

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 136.

esempio, non abbia fatto tanti progressi quanti l'uomo, sarà meglio disunirli per unirli ad altri associati. Come già osservato, del resto, anche per Lemonnier il matrimonio ha una funzione sociale necessaria e il divorzio è opportuno laddove essa venga meno. Esso è l'esito organizzato di una emancipazione utilitaria che per risolvere le sue antinomie deve necessariamente applicarsi a una coppia o al corpo collettivo, perché, come è evidente, se ogni individuo può pretendere di valorizzare le proprie capacità, il conflitto tra individui è una eventualità che non può essere negata.

L'emancipazione complementare della donna è altrettanto evidente quando si tratta dell'industria e della scienza. Secondo Lemonnier il corpo degli scienziati si divide in due gruppi: uno composto da scienziati propriamente detti, incaricati di elaborare e perfezionare la scienza; il secondo, più numeroso, è composto da coloro a cui spetta il compito di chiarire e volgarizzare le scoperte dei primi, insegnandole e facendole giungere al più ampio numero di persone. Il ruolo della donna nella scienza si trova in questo secondo gruppo, la sua intelligenza si presta infatti all'insegnamento e alla trasmissione. Lemonnier dichiara che potrebbe sembrare strano non trovare nel suo scritto una lunga lista di donne celebri, un elenco che solitamente si trova a conclusione o come prefazione dei libri scritti in favore delle donne. Egli chiarisce di non aver inserito un simile elenco per una ragione precisa: non riconosce alle donne di scienza del passato quelle qualità e le virtù che si troveranno nella donna saint-simoniana del futuro.

Les femmes, qui sont parvenus jusqu'ici à percer la voûte ténébreuse d'humiliations et d'abaissement qui pesait sur leurs têtes, pour se faire jour et se placer au rang des célébrités, ont été obligées de se faire *hommes* ; et comme la différence de l'homme et de la femme est trop profondément tracée, ce ne fut jamais impunément qu'elles essayèrent de la franchir : en voulant cesser d'être femmes, elles ne purent devenir hommes, elles se firent *monstres*, et surtout elles se firent *malheureuses*. Pleines de mépris et d'indignation pour leur propre sexe, admires du nôtre, mais raillées et dénigrées par lui, telle fut leur commune et ordinaire destinée¹⁰⁹.

Non è dunque presso queste donne che hanno avuto il privilegio del genio che bisogna cercare il modello della donna saint-simoniana. Senza dubbio la traccia della luce che esse hanno lasciato testimonia la potenza che può svilupparsi nelle donne, i loro lavori

¹⁰⁹*Ivi*, pp. 132-133.

sono stati un'utile protesta contro l'oppressione del loro sesso "mais le temps de l'émancipation n'étant pas venu, elles furent les rivales et non les associées de l'homme".

L'emancipazione per Lemonnier si dà nell'associazione, le donne possono liberarsi solo non venendo meno al loro compito. Si instaura dunque indiscutibilmente un'analogia tra emancipazione e associazione anche per le donne, così come già avvenuto nella scienza sociale di Saint-Simon. Emancipazione è sinonimo di ordine e la famiglia a quest'altezza non può essere vista se non come, ancora una volta, una struttura d'ordine.

Ulteriori conferme si trovano nella discussione sul ruolo delle donne nell'industria. Lemonnier sostiene che le funzioni industriali non possono essere svolte in modo adeguato dalle donne; l'industria richiede una considerevole forza ed è quindi l'uomo a ricoprire il ruolo di macchina, mentre la donna non può concorrere al lavoro industriale con soddisfazione. Tuttavia, la perfezione nell'industria si raggiunge laddove si produce il più possibile con il minore utilizzo della forza umana; l'industria diviene infatti un lavoro di indirizzo, di pazienza e di cura, qualità che non mancano alle donne. Lemonnier non si stupisce dunque dell'apporto che le donne possono dare in un'industria che necessita di pazienza e indirizzo, perché l'industria, così come la donna, si trova ad uscire dall'infanzia e dalla subordinazione. Se l'educazione e la società in altri campi possono aver registrato una disparità tra uomo e donna, se hanno in altri ambiti favorito lo sviluppo dell'uomo e ritardato quello della donna, per quanto riguarda l'industria essi si trovano di fronte all'eguaglianza di possibilità¹¹⁰.

In un articolo del *Globe* si trova espressa nuovamente questa coincidenza tra il tempo dell'industria e quello della donna, tra la simultaneità di queste emancipazioni.

Au milieu de ces combats, la *femme* dans l'ordre moral, et l'*industrie* dans l'ordre politique, ont fait les mêmes efforts d'affranchissement ; les mêmes instruments, l'or et la ruse, leur ont servi à briser leurs chaînes. Toutes deux se sont révoltées sourdement contre un ordre social où elles étaient traitées en mineurs ; toutes deux ont voulu l'égalité avec leurs anciens maîtres ; l'INDUSTRIE a détrôné le clergé après l'avoir acheté et corrompu par ses *richesses*, lui qui prêchait la *pauvreté* ; et l'homme a été aussi détrône par la *femme* depuis le jour où il a consenti à se vendre

¹¹⁰ *Ivi*, p. 132.

à elle pour une dot, lui qui jusque alors l'avait toujours achetée et vendue¹¹¹.

La società industriale ha bisogno delle donne in quanto esse sono depositarie dei valori di pace e amore del futuro. A questo proposito vale la pena sottolineare che in tutti gli scritti saint-simoniani la donna viene descritta come la figura di riferimento del futuro, dell'avvenire, di un tempo che deve realizzarsi e di cui essa è portatrice. Dunque, la donna diviene operatrice del futuro, e ciò avviene con maggiore intensità all'interno della società industriale in ragione della coincidenza tra donna e industria.

Le donne sono depositarie dei valori della società futura, avendo la capacità di riconoscere tali valori e trasmetterli ai membri della società, come rileva Auguste Colin: "l'homme a tout dit, tout pensé... Femme le monde a besoin de ton verbe, de ton acte, de ton AMOUR!"¹¹².

Le donne esprimono valori che si oppongono così alle pratiche maschili delle società preindustriali. La valorizzazione da parte saint-simoniana degli attributi delle donne non viene dunque motivata con l'idea di un ritorno alla natura o alle forme originarie della società, al contrario esse sono espressione di un futuro prodotto dallo sviluppo storico della società descritto già nella scienza di Saint-Simon. Come scrive Enfantin è dalle donne che l'uomo "a senti le besoin de la paix"¹¹³. Questo migliore futuro, che viene definito dai saint-simoniani col nome di "paix", è quello della associazione universale, descritta come "la condition de l'émancipation et du bonheur des peuples"¹¹⁴.

Le donne faranno un uso politico di queste tesi sul futuro; esse metteranno in discussione questa idea saint-simoniana del tempo, portando il futuro nel presente e facendo luce sul fatto che il tempo futuro dell'emancipazione delle donne è già arrivato. In secondo luogo, i discorsi degli uomini sul ruolo delle donne custodi e portatrici dei valori di pace e amore le condurrà a domandarsi a chi spetti l'atto di emancipazione.

Dal discorso di Lemonnier emerge una risposta a questa domanda: egli non sembra infatti avere alcun dubbio sul fatto che l'emancipazione delle donne spetti all'uomo.

¹¹¹ *Extrait d'un des enseignements de notre père supreme Enfantin sur les relations de l'homme et de la femme*, in «Le Globe», 19 fevrier 1832.

¹¹² A. Colin, *Aux femmes juives*, in M. T. Bulciolu (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, p. 180.

¹¹³ P. Enfantin, *Lettre à Charles Duveyrier*, Août 1829, in M. T. Bulciolu (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, p. 53.

¹¹⁴ P. Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, in M. T. Bulciolu (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, p. 169.

Secondo lui affinché un certo progresso si verifichi, non bisogna solo che la donna sviluppi maggiormente le sue virtù, ma che a sua volta l'uomo arrivi a un grado di moralità, al quale il cristianesimo lo ha preparato. Allo stesso modo in cui è la classe dei privilegiati che deve dare il primo segnale dell'affrancamento delle classi povere, così sta all'uomo, per il quale l'educazione e la società hanno fatto tutto finora, tendere la mano alla donna, a farle posto al suo fianco, per rendere se stesso degno di questa completa associazione. Si tratta di una questione fondamentale perché negli scritti delle donne questa concezione sarà del tutto rovesciata: esse affermeranno tutte di essere le sole a poter emancipare se stesse e questa rivendicazione produce una torsione fondamentale del significato dell'emancipazione.

Inoltre, il discorso degli uomini saint-simoniani non contempla un'emancipazione pensata in termini di diritti o di egualizzazione, che si tratti della sfera civile o politica. Questi uomini, infatti, non pensano l'emancipazione come un'estensione o un'allargamento della sfera di diritti. Ciò non stupisce se si pensa al ruolo della disuguaglianza come base dell'organizzazione nella scienza sociale di Saint-Simon. Gli allievi saint-simoniani in questo senso riprendono la lezione del maestro e costruiscono la società sulla base delle differenze e della loro articolazione e organizzazione in vista dell'utile. In questo modo viene teorizzata la coppia uomo-donna e la funzione sociale del matrimonio. Il principio di capacità articola l'idea di emancipazione dei saint-simoniani, confermando, come anche nel caso delle donne, essa si configuri come emancipazione della società e non degli individui. Le donne in effetti vengono integrate nell'associazione ma sono rari i riferimenti alla loro emancipazione individuale. A questo proposito, vale la pena ricordare che anche per i saint-simoniani rimane una certa perifericità dell'individuo, come già per Saint-Simon, ma soprattutto che laddove si parla di individuo ci si riferisce all'individuo sociale, all'uomo e alla donna in quanto individuo sociale immediatamente volto al lavoro sociale.

Bazard in particolare, unendo il destino delle classi povere e delle donne, pensa l'emancipazione in termini di lavoro. Non sembra dunque esserci riferimento all'individuo e ai suoi diritti, che invece comparirà progressivamente negli scritti delle donne che faranno dell'emancipazione un diritto recuperando la matrice giuridica dell'emancipazione. Sul *Globe* si trova un'eccezione in uno scritto dal titolo *L'individuo social* del 19 gennaio 1832, dedicato alla questione del voto delle donne. In esso si

racconta che durante una riunione Olinde Rodrigues indirizzandosi ai liberali, i quali “avevano trovato il rimedio a tutti i mali nel voto universale”, domandava come mai non fosse venuto loro in mente di far votare anche le donne. L’avvicinamento del tema delle donne a quello dei diritti aveva fatto sorridere l’assemblea. Era infatti un’idea insolita che la donna potesse avere un’altra missione oltre a quella di piacere, di abbellire i saloni e occuparsi della casa.

Malgré le grand nombre d’œuvres littéraires sérieuses ou légères, et de traités scientifiques qui ont eu pour objet de faire connaître la femme, nous osons avancer que l’homme n’a encore qu’une notion fort imparfaite de sa compagne, et qu’elle même s’ignore presque complètement. Cela tient surtout à ce qu’elle n’a été examinée jusqu’ici que d’une manière *collective et abstraite*¹¹⁵.

La questione, si legge nell’articolo, non è stata studiata che sotto un aspetto collettivo. Tutte le religioni del passato hanno ammesso la subalternità della donna come punto di partenza di ogni organizzazione sociale, imponendole ogni ruolo hanno mostrato che essa fosse meno sviluppata.

L’homme, qui a toujours dicté la loi, s’est borné à rechercher, sous le rapport moral, si la femme remplissait la condition unitaire et absolue qu’il lui avait tracée. La physiologie n’a pas été au-delà : elle a fait la monographie de la femme celle d’un végétal ou d’un minéral qui est à peu près identique dans toute l’espèce¹¹⁶.

Si tratta dunque di analizzare il carattere politico e civile della donna, il posto che le appartiene nella città e nello Stato. Saint-Simon aveva lasciato da “sollevare la maggior parte del velo” che copriva il passato e il futuro della donna. Si è scritto che l’essere umano, che l’individuo sociale, era uomo e donna; che essi erano uguali e che ogni funzione sociale doveva essere svolta da una coppia.

Ainsi donc quand nous appelons la femme, ce n’est pas seulement pour qu’elle vienne nous donner sa révélation sur la morale et pour qu’elle rentre ensuite dans son obscurité, comme à un congrès diplomatique où les plénipotentiaires se séparent

¹¹⁵ «Le Globe», 19 janvier 1832.

¹¹⁶ *Ibidem*.

après avoir signé leur protocole. Les rangs de notre armée pacifique lui sont ouverts ; à chaque degré de notre hiérarchie il y a une place marquée pour elle, chacune de nos fonctions est veuve de sa présence. Nous l'appelons à partager la gloire de notre apostolat, à venir sceller avec nous l'alliance harmonique de toutes les dualités, de tous les antagonismes. Car, nous le répétons, la femme est l'égale de l'homme, l'individu social c'est l'homme est la femme, toute fonction doit être remplie par un *couple*¹¹⁷.

Infine, in uno scritto di Desessart si trovano altre indicazioni in questo senso. Egli riconosce infatti il problema dell'eguaglianza e sebbene ammetta la complementarità e il ruolo della coppia giunge a interrogarsi sulla questione dei diritti¹¹⁸. Scrive che l'individuo sociale è l'uomo e la donna, ma che la donna è uguale all'uomo; ogni funzione deve essere svolta da una coppia affinché venga garantita la libertà. L'uomo veglia sulle masse, la donna sugli individui. Il governo migliore sarà quello che rappresenta al tempo stesso l'energia e la dolcezza, la severità e l'indulgenza, la giustizia e la grazia, l'uomo e la donna.

Les femmes sont lasses d'être la propriété de l'homme, d'être, comme dit le Code, *en puissance* de mari ; celles pour qui le joug n'est plus supportable ne s'émanciperont qu'à la condition d'émanciper le fils et la fille du peuple. L'autorité mâle est toujours despotique et brutale ; l'autorité ne sera aimante et aimée que lorsque la femme y participera sur le pied d'égalité avec l'homme¹¹⁹.

Desessart coglie in modo puntuale la “stanchezza” delle donne e la loro indisponibilità a essere considerate come proprietà dell'uomo, così come la loro pretesa di emancipazione. Di lì a poco un gruppo di donne vicine al movimento saint-simoniano avrebbe trasformato una tale indisponibilità in un vero e proprio rifiuto, inaugurando una dirompente polemica con gli uomini saint-simoniani e con il loro ordine della famiglia, un ordine che non rinunciava a pensare l'emancipazione della donna nei termini di una diatriba tra uomini.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ P. Desessart, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, in M. T. Bulciolu (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, p. 163.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 174.

Capitolo VI

Le donne e l'emancipazione come processo

1. La “donna libera” saint-simoniana¹

1.1 L'emancipazione come autonomia: “les femmes seules diront quelle liberté elles veulent”

J'ai à vous signaler deux actes principaux de l'autorité nouvelle. Notre apostolate ne peut être encore exercé que par des hommes. La femme libre n'a pas encore parlé. J'ai dit en présence de la famille la parole qui doit donner à la femme la liberté. Cette parole sera successivement connue de tous; je la ferai propager par l'enseignement oral et par *Le Globe*. La femme qui sous la loi antique a eu l'homme pour *maître*, qui sous la loi chrétienne l'a eu pour *protecteur*, et qui doit l'avoir pour *associé*, est encore *mineure*. La loi morale pour l'avenir, c'est l'*égalité* de l'homme; le couple sera l'*association* la plus intime, la plus religieuse. Jusqu'à ce que la femme libre se soit révélée, aucune femme ne prendra part à notre œuvre. Toutes les femmes que nous avons provisoirement classées dans les rangs de la hiérarchie deviennent pour nous les égales les unes des autres en attendant que chacune d'elles soit l'égale de l'homme².

Queste parole, scritte da Père Enfantin sul *Globe* nel 1831, possono essere considerate l'atto finale dell'ampio dibattito sull'emancipazione della donna che prende corpo all'interno della scuola saint-simoniana. La questione aveva assunto i tratti di una diatriba tra uomini, impegnando i principali nomi dell'ambiente saint-simoniano. Nel passo citato si evince in modo chiaro il tentativo di Enfantin di superare le polemiche e le divisioni interne alla scuola indicando una direzione e pronunciando la sua ultima parola sulla condizione della donna.

Enfantin utilizza i principali strumenti della dottrina di Saint-Simon per articolare la

¹ Ho avuto modo di approfondire e discutere questi argomenti in un articolo scritto durante il mio percorso dottorale: D. Portaleone, *Scrivere la libertà. Femme Libre oltre l'emancipazione (1832-1834)*, in «Storia del pensiero politico», 2, maggio-agosto 2021, pp. 223-244.

² *Religion saint-simonienne. Cérémonie du 27 novembre*, in «Le Globe, journal de la religion saint-simonienne», 28 novembre 1831.

sua riflessione sulla donna. L'emancipazione deve necessariamente coincidere con l'essere parte dell'associazione; dunque la donna per essere emancipata deve esservi ammessa.

Ciò è espresso in modo netto laddove afferma che, se sotto la legge antica l'uomo era padrone della donna e sotto la legge cristiana egli era suo protettore, nel tempo presente egli deve essere suo "associato". L'ingresso della donna nell'associazione coincide con l'attribuzione a essa di un preciso ruolo e una funzione sociale, quella della madre. Nelle parole di Enfantin emerge in modo chiaro un ulteriore elemento: l'emancipazione della donna è possibile solo nel futuro, in un tempo che deve ancora venire; secondo il saint-simoniano infatti nel tempo presente la donna non è ancora uscita dallo stato di minorità, l'eguaglianza sarà la "loi morale pour l'avenir".

Da questi elementi non stupisce, dunque, che in questo atto finale Enfantin espliciti la sua verità: l'apostolato saint-simoniano deve essere esercitato esclusivamente da uomini, infatti la "donna libera", colei che porterà in terra un regno di pace e amore nel futuro, "non ha ancora parlato". L'emancipazione della donna è circondata da un alone mistico.

È il 1831 quando Enfantin esprime queste posizioni. L'anno successivo esce il primo di numero di una rivista che porta provocatoriamente il titolo di *Femme Libre*. È il 1832 quando Marie Reine Guindorf e Jeanne Désirée Véret, entrambe sarte poco più che ventenni, fondano il periodico³. Tra il 1832 e il 1834 vengono pubblicati trentuno numeri della rivista. Sebbene *Femme Libre* abbia avuto una vita relativamente breve, rappresenta una vera e propria novità nella stampa femminile sotto la Monarchia di luglio. Formate all'interno della scuola saint-simoniana, le redattrici se ne distaccano progressivamente mostrando un'autonomia inedita, pretesa e rivendicata non solo nei confronti degli uomini

³ La storia del giornale è stata raramente oggetto di studi e ricerche specifiche, per alcune analisi cfr. L. Elhadad, *Femmes Prénommées. Les prolétaires saint-simoniennes rédactrices de "La Femme Libre" 1832-1834*, in «Les Révoltes logiques», 4-5, 1977, pp. 62-88; S. Ferrando, B. Kolly, *Le premier journal féministe. L'écriture come pratique politique. La Femme Libre de Jeanne Désirée et Marie-Reine*, in T. Bouchet (a cura di), *Quand les socialistes inventaient l'avenir*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 104-112; C. Planté, *Les féministes saint-simoniennes. Possibilités et limites d'un mouvement féministe en France au lendemain de 1830*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1986; M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir. 1830-1848*, Paris, Albin Michel, 1994; M. Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, Paris, Marcel Giard, 1926; per un approfondimento sulla stampa delle donne in Francia cfr. É. Sullerot, *Histoire de la presse féminine en France*, Paris, Colin, 1960. Infine, la rivista è analizzata anche in un recente e importante lavoro sul femminismo francese cfr. B. Pavard, F. Rochefort, M. Zancarini-Fournel, *Ne nous libérez pas, on s'en charge. Une histoire des féminismes de 1789 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2020, pp. 37-54.

del movimento saint-simoniano, ma anche rispetto a padri e mariti. La rivendicazione di un'autonomia intellettuale rappresenta la cifra dominante di questo giornale organizzato esclusivamente da donne.

Come ha ampiamente documentato Évelyne Sullerot, nel corso degli anni Trenta dell'Ottocento in Francia sono numerosi i periodici destinati alle donne; si tratta, tuttavia, per lo più di riviste di moda, di cucina o dedicate ad altri temi giudicati tipicamente femminili⁴. *Femme Libre* si distingue dagli altri giornali perché avanza una rivendicazione di "droit de cité" da e per le donne, diventando uno spazio di elaborazione politica fondamentale che in quel periodo inizia ad organizzarsi a partire dai movimenti saint-simoniani e fourieristi.

La novità del periodico si trova espressa a partire dalla scelta dell'aggettivo "libre", che indica una duplice rottura, nei confronti degli uomini a cui queste donne non vogliono essere soggette e rispetto al saint-simonismo, nel cui contesto comunque si muovono e operano⁵. Le redattrici della rivista, infatti, colgono la necessità di muoversi su un sentiero originale rispetto a quello dei giornali femminili a loro contemporanei e, nel primo numero, chiariscono senza ambiguità di voler pubblicare solo articoli di donne. Si tratta di una decisione che dimostra in maniera esplicita l'urgenza di creare uno spazio autonomo e indipendente. Tale indipendenza si rivela anche nella loro scelta di firmarsi esclusivamente con il loro *prénom*, il nome proprio non succeduto dal *nom de famille*, il nome del padre, il cognome che conferma l'autorità patriarcale. Queste "femmes prénommées"⁶, che saranno accusate di non voler rivelare la propria identità, esplicitano la ragione di una tale scelta: "ce n'est ni par crainte ni par honte que nous taisons le nom de nos maris ou de nos pères, mais nous voulons répondre nous-mêmes de nos paroles et de nos actes"⁷.

Il gesto di firmarsi esclusivamente con il nome proprio è rilevante sotto diversi punti

⁴ É. Sullerot, *Histoire de la presse féminine en France*, pp. 139-142.

⁵ Nonostante l'appartenenza al movimento saint-simoniano sia vissuta da ognuna in modo diverso, le donne di *Femme Libre* si definiscono saint-simoniane nei primi numeri del periodico. Ciò comporta che il loro distacco dal movimento e la critica che rivolgono agli uomini saint-simoniani debba essere intesa come l'introduzione di una polemica all'interno del movimento saint-simoniano stesso. Marie Reine Guindorf, fondatrice della rivista, lascerà il giornale a causa del suo avvicinamento al movimento fourierista; Jeanne Désirée Veret nel 1833 partirà per l'Inghilterra dove si avvicinerà a Robert Owen. Il giornale si apre comunque progressivamente a firme esterne alla scuola saint-simoniana.

⁶ L'espressione richiama il titolo del saggio L. Elhadad, *Femmes Prénommées*.

⁷ Suzanne, «Apostolat des femmes», 8, 1833, p. 86.

di vista. In primo luogo, esso si inserisce in una pratica usata spesso dalle donne nel corso della storia e cioè quella di scegliere il nome con cui firmarsi, dichiarando la propria autonomia proprio a partire da questo gesto. In secondo luogo, la scelta delle redattrici di *Femme Libre* è significativa perché esprime il rifiuto di assumere il nome degli uomini ai quali erano soggette, come loro stesse affermano. Si tratta di una scelta di rottura tenendo conto del fatto che il *Code Civil* aveva ristabilito giuridicamente l'autorità del padre e del marito attraverso l'estensione dell'incapacità giuridica alla donna sposata. "Il faut que la femme sache – aveva detto Bonaparte – qu'en sortant de la tutelle de sa famille, elle passe sous celle de son mari"⁸. Sarà dunque la creazione di uno spazio autonomo e indipendente nel giornale a permettere a queste donne di produrre riflessioni e discutere i concetti necessari a pensare la propria emancipazione.

Nel periodico si determina una vera e propria risemantizzazione del concetto di donna che è il prodotto di diversi elementi: l'affermazione di un'autonomia da padri e mariti che porta alla formazione di un giornale esclusivamente di donne, la rivendicata indipendenza dagli uomini della scuola saint-simoniana, la scoperta della propria differenza sessuale e, al tempo stesso, di una precisa differenza di classe.

Tutto questo definisce anche una presa di distanza dall'ambiente e dal discorso politico in cui *Femme Libre* prende forma: la *donna libera* diventa il simbolo di un movimento polemico che si scaglia contro la definizione di donna emersa dalle riflessioni e dalle posizioni dei principali esponenti della scuola saint-simoniana. In tal senso, la legittimazione del discorso di queste donne libere non discende dalla loro appartenenza al saint-simonismo, bensì dalla frattura che producono al suo interno. D'altra parte, se è vero che le redattrici di *Femme Libre* provengono o sono vicine al movimento saint-simoniano, questa appartenenza è vissuta da ognuna in modo diverso e mai del tutto pacificato. Vi è chi, come Jeanne Désirée, dichiara di non voler essere identificata come saint-simoniana e, in articolo del 4 novembre del 1832, scrive:

⁸ Citato in Anne Lefebvre-Teillard, *La famille, pilier du Code Civil*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 311-319, p. 312. Più in generale sull'autorità del padre nel codice si veda X. Martin, *À tout âge? Sur la durée du pouvoir des pères dans le Code Napoléon*, in «Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique», 13, 1992, pp. 227-301. Sui temi del patriarcalismo rivoluzionario e post-rivoluzionario cfr. A. Verjus, *Il Buon marito*; Ead. *Le cens de la famille*; M. S. Staum, *Images of Paternal Power: Intellectuals and Social Change in the French National Institute*, in «Canadian Journal of History/Annales canadiennes d'histoire», 17, 1982, 3, pp. 425-445.

Lorsque, dans la dernière séance des Dames, j'ai dit que je ne voulais pas du nom de Saint-Simonienne, ce n'est point que je nie le bien qu'ont fait les Saint-Simoniens, ni que je doute de ce qu'ils feront : je crois qu'ils ont mieux que personne pressenti l'avenir de l'humanité, et qu'ils sont les hommes les plus avancés de notre époque. Si je voulais me ranger sous un nom, ce serait certainement le leur que je prendrais⁹.

Jeanne Désirée, dunque, pur riconoscendo i meriti della scuola¹⁰, sente di avere un'opera differente da compiere:

Pour moi, toutes les questions sociales dépendent de la liberté des femmes : elle les résoudra toutes. C'est donc vers ce but que tendent tous mes efforts ; c'est à la bannière des femmes Nouvelles que je rapporterai tout ce que je ferai pour notre émancipation : la cause des femmes est universelle, et n'est point seulement saint-simonienne¹¹.

Con l'eccezione di alcuni casi è, tuttavia, innegabile che le donne di *Femme Libre* si muovano negli ambienti saint-simoniani. Nel decimo numero della rivista si trova infatti una chiara testimonianza del loro senso di appartenenza. Infatti, in seguito all'incarcerazione di Enfantin, diverse donne di provincia scrivono alla redazione preoccupate di vedere la famiglia sciogliersi senza il suo leader. Le donne rispondono rassicurando in merito a questi timori:

Oh non ! Mes sœurs, le saint-simonisme n'est pas anéanti à Paris. Rassurez-vous, et ayez foie en nous : il est plus vivant que jamais, puisqu'il commence à s'incarner dans les femmes et le peuple¹².

L'appartenenza, sebbene conflittuale, è del resto confermata dalle reazioni che queste donne suscitano all'interno del movimento, dove ne viene percepita tutta l'autonomia. Non a caso, lo stesso Prosper Enfantin il 7 dicembre 1834 scrive riferendosi al giornale: "Je n'ai ni inspiré, ni ordonné cette œuvre de femme, j'ai simplement approuvé".

Come è noto, alla morte di Saint-Simon i suoi discepoli rielaborano la sua dottrina in

⁹ Jeanne Désirée, «Femme Libre», 7, 1832, p. 69.

¹⁰ Jeanne Désirée, «Femme Libre », 7, 1832, p. 69.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Suzanne, «Femme Libre», 10, 1833, pp. 105-106.

modo da rispondere alla crisi sociale che investe la società post-rivoluzionaria, segnata dalle trasformazioni radicali impresse oltre che dagli eventi rivoluzionari dall'emergente rivoluzione industriale. Per gli uomini saint-simoniani la loro dottrina deve porsi seriamente la questione del rapporto tra i sessi, nella quale intravedono un nodo politico fondamentale¹³. Il tema diventa una vera e propria ossessione all'interno della scuola, producendo diverse lacerazioni fino a un definitivo scisma avvenuto tra il 1831 e il 1832. Le tesi di Enfantin – già ampiamente ricostruite – trovano maggior seguito diventando infine egemoni: l'affrancamento della donna e il suo ingresso nell'associazione attraverso lo sviluppo della propria specifica natura devono rispettare due condizioni: la donna non deve venire meno alla funzione sociale che le impongono le sue capacità, pensate e stabilite su una base anatomica e riproduttiva, e la sua funzione sociale non deve mettere in dubbio l'autorità maschile. La donna finisce quindi per rappresentare una figura complementare all'uomo, quella *grande mère* che deve sedere sul trono papale accanto al Père Enfantin. Essa è quella *femme-messia* che dovrà portare pace e amore sulla terra, quella figura che i saint-simoniani si impegnano a cercare nelle loro spedizioni in Oriente¹⁴. Si tratta di posizioni che non stupiscono se si pensa che nel 1831 Enfantin sostiene, come osservato in apertura, che la donna libera non si è ancora manifestata¹⁵. Sebbene fossero state già in molte a *parlare*, interrompendo così il “monologo della civiltà patriarcale”¹⁶, presentandosi come *femmes libres*, queste donne replicano evidentemente e provocatoriamente alle parole di Enfantin. *Femme Libre* costituisce dunque un momento fondamentale nella politicizzazione del concetto di donna – e quindi di una sua emancipazione non subalterna – che, tra le pagine del giornale, prende corpo nel momento in cui esso cessa di essere l'astratta definizione di una posizione complementare e dipendente per diventare il nome di un soggetto politico collettivo. La

¹³ Per un'analisi della questione della donna all'interno della scuola saint-simoniana cfr. M. T. Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme*.

¹⁴ Cfr. S. Foley, *In search of "Liberty": Politics and Women's Rights in the Travel Narratives of Flora Tristan and Suzanne Voilquin*, in «Women's History Review», 13, 2, 2004, pp. 211-231; Y. R. Schlick, *Travel as Praxis: Suzanne Voilquin and the Saint-Simonian "Call to the Woman"*, in «European Romantic Review», 21, 6, 2010, pp. 693-710. Per una storia del saint-simonismo cfr. S. Charléty, *Histoire du saint-simonisme* (1931), Paris, Perrin, 2018.

¹⁵ *Religion saint-simonienne. Cérémonie du 27 novembre*, in *Le Globe, journal de la religion saint-simonienne*, 28 novembre 1831.

¹⁶ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Milano, Rivolta femminile, 1974, p. 14.

stessa scelta di dare vita a un periodico di sole donne, del resto, mette in discussione e contesta nella pratica la tesi della complementarità dei sessi sostenuta da *Enfantin*¹⁷. Le donne della rivista fanno della donna libera il nome di quella figura che sola è in grado di contestare dall'interno la definizione di donna che emerge dalle riflessioni dei saint-simoniani. Le caratteristiche di questa *femme libre* possono essere mostrate a partire da una breve analisi dei diversi titoli e sottotitoli che la rivista assume nei due anni della sua pubblicazione: *Femme Libre*, *Femme nouvelle*, *Apostolate des femmes*, *Tribune des femmes*¹⁸. Tutti questi si rivelano infatti, ad un'attenta analisi, i segmenti di una più ampia polemica che *Femme Libre* inaugura all'interno del movimento saint-simoniano. Nel presentarsi come *nouvelles* le redattrici del periodico, ad esempio, si inseriscono in quello slancio verso il futuro che aveva segnato il discorso di *Enfantin* e più in generale il misticismo saint-simoniano.

I saint-simoniani nel fare della donna il soggetto del futuro, in grado di portare pace e amore sulla terra, ne fanno una figura mistica producendo due effetti. Da una parte la figura della *femme-messia*, nell'elevare e celebrare la donna al di sopra delle donne collettivamente intese, finisce per silenziarle giungendo a dire che "la donna libera non aveva ancora parlato". Dall'altra parte, lo slancio verso il futuro, assumendo un carattere squisitamente mistico, di fatto spolicizza la condizione della donna dislocandola in un tempo non solo futuro, ma radicalmente altro. Nel periodico si trovano diverse conferme dell'utilizzo che le donne saint-simoniane fanno del futuro e del loro rifiuto del misticismo. Sono infatti quasi del tutto assenti i riferimenti alla figura della *femme-messia*. Suzanne Voilquin, ultima direttrice della brochure, esprime in modo esemplare questo rifiuto.

Aussi n'ai-je pu voir qu'un symbole dans l'appel de Barrault. Selon moi, toute femme devra d'abord se manifester, en dehors de l'influence masculine, par des sentiments ou des actes de sa libre volonté, sur laquelle ne pèsera plus le préjugé de son éducation chrétienne ; ces femmes se rechercheront par la force des choses, afin de former entre elles un concile où chacune apportera sa pierre à l'édifice moral de

¹⁷ S. Ferrando, *Images de femmes libres. Pour une histoire esthétique des idées politiques*, in «Images Re-Vous», 6, 2018, pp. 1-21, p. 11.

¹⁸ Il giornale viene per convenzione indicato con il suo primo titolo *Femme Libre*. Nel corso dei due anni della sua pubblicazione cambierà titolo e sottotitolo numerose volte: da *Femme Libre* prenderà poi il titolo di *Femme Nouvelle*, poi quello di *Apostolat des femmes* e infine quello di *Tribune des femmes*.

l'avenir. C'est ce sentiment, *tout féminin*, qui créera ce quel les saint-simoniens appellent la Mère !¹⁹

Il rifiuto del misticismo e l'urgenza di politicizzare la questione si trova inoltre nella sostituzione della *femme-messia* con quelle donne, al plurale, che materialmente prendono parola. Ciò è esplicitato da Voilquin quando scrive: “la Mère, l'Épouse n'est point une seule femme: ce sont toutes les femmes”²⁰.

Del resto, mentre Barrault, noto saint-simoniano, nel 1833 fonda il gruppo *Compagnons de la Femme* e si imbarca da Marsiglia con altri saint-simoniiani per raggiungere l'Egitto, con specifiche missioni industriali e con l'obiettivo di trovare la *mère* saint-simoniana, queste donne fanno del presente il tempo della propria emancipazione. Le donne di *Femme Libre* riconoscono di trovarsi a vivere il tempo presente dell'emancipazione e di volersi dunque sollevare:

Lorsque tous les peuples s'agitent au nom de *Liberté*, et que le prolétaire réclame son affranchissement, nous, femmes, resterons-nous passives devant ce grand mouvement d'émancipation sociale qui s'opère sous nos yeux.

Notre sort est-il tellement heureux, que nous n'ayons rien aussi à réclamer ?²¹

Alla luce dei rari riferimenti al misticismo nel giornale, potrebbe apparire ambigua la scelta di cambiare il titolo in *Apostolate des femmes*. Si tratta tuttavia di una decisione comprensibile se si ricorda che Enfantin aveva dichiarato che l'apostolato poteva essere esercitato solo dagli uomini, in quanto la donna libera non aveva ancora *parlato*. Per le donne richiamarsi all'apostolato, e ribadire come scrivono nel prospetto del giornale che “notre apostolat est composé de femmes prolétaires”, non significa allora far proprio il misticismo di Enfantin, ma rappresenta piuttosto l'esito immediato del loro discorso sulla libertà. Del resto, l'opera delle donne di *Femme Libre* si distacca progressivamente dalla scuola di appartenenza. Si tratta di un allontanamento che viene sancito definitivamente dalla decisione di cambiare il titolo del periodico che da *Apostolat des femmes*, titolo polemico ma interno al lessico e al pensiero saint-simoniano, diventa *La Tribune des*

¹⁹ S. Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple. Ou la Saint-simonienne en Égypte*, Paris, Maspero, 1978, p. 190.

²⁰ Une mère nouvelle, «La tribune des femmes», II, 1834, p. 153.

²¹ Jeanne-Victoire, «Femme Libre», I, 1832, p. 1.

femmes. Nel quattordicesimo numero si consuma questa rottura. Per molte redattrici del giornale infatti il termine apostolato rimanda a una dottrina già definita, impedendo così a molte donne di avvicinarsi al loro movimento. È Suzanne Voilquin a spiegare le ragioni di questo cambiamento.

Plusieurs dames ayant refusé d'écrire dans ce journal, parce que ce titre d'*Apostolat*, qu'il portait, était une solidarité qu'elles ne pouvaient accepter ; et ne voulant en rien gêner le développement des idées sociales, nous avons décidé qu'à l'avenir cette petite feuille s'intitulerait : *Tribune des Femmes*²².

La nuova direttrice della rivista continua assicurando che uno spazio sarà accordato a ogni opinione, a ogni pensiero delle donne, che non vi sarà alcun genere di censura. A partire da queste novità le redattrici fanno un nuovo appello ad ogni donna “capace di comprendere il proprio secolo”. Secondo lei, le donne hanno un preciso motivo per parlare e per esprimersi su ogni aspetto dell'esistenza, in quanto tutto influenza la loro condizione ed essa è legata a tutto.

La novità di direzione della rivista può essere colta in modo esemplare attraverso l'analisi del problema principale di queste donne: quello della propria libertà. Si tratta di un concetto che nelle pagine del giornale viene ampiamente discusso, che dà forma alle rivendicazioni delle donne. Le saint-simoniane fanno dell'autonomia la cifra della propria emancipazione, la quale viene discussa proprio a partire dalla scoperta di poter essere le sole a definire il contenuto della propria libertà. Per le donne di *Femme Libre* la scoperta della propria autonomia modifica il contenuto della loro emancipazione. E tuttavia, non si tratta esclusivamente dell'autonomia illuministica, dell'uscita di queste donne da uno stato di minorità per far valere e accedere all'eguaglianza universale; queste donne non affermano la propria autonomia per mostrare di essere interne e parte della gerarchia delle capacità saint-simoniane, ma fanno piuttosto valere una differenza che apre un antagonismo nei confronti degli uomini saint-simoniani e per questa via rivela una nuova dimensione del concetto di emancipazione. La loro urgenza di rivolgersi a tutte le donne mostra quella differenza che spacca in due la società e determina il conflitto. In questo modo si annuncia uno scarto specifico all'interno del concetto stesso di emancipazione

²² Suzanne, «Tribune des femmes», 14, 1833, p. 170.

che, mentre continua a essere legato a una richiesta di riconoscimento che spesso culmina nel riconoscimento giuridico della posizione del soggetto emancipato, è anche caratterizzato da un movimento che eccede il riconoscimento formale e giuridico delle posizioni. Questa tensione è costitutiva del concetto moderno che si afferma tra il 1789 e gli anni Quaranta dell'Ottocento e che a quest'altezza appare come conflitto tra l'eguaglianza e la libertà, e in seguito tra eguaglianza formale e sostanziale, tra la cittadinanza e i suoi limiti materiali. Qui le donne introducono questa specifica tensione, che muove dal carattere costantemente incompiuto dell'emancipazione che era stato già premessa del discorso di Saint-Simon.

1.2 Scrivere la libertà oltre l'emancipazione

Al centro delle rivendicazioni delle donne di *Femme Libre* si trova quella di una libertà che, nel momento in cui viene pretesa, è già dichiarata come un dato di fatto. Si tratta di un gesto di autonomia che non stupisce se si pensa alla polemica che innerva tutto il loro discorso. È Joséphine Félicité a esprimere la questione in modo chiaro: “les femmes seules diront quelle liberté elles veulent”²³. Dietro alla necessità di essere le uniche autrici del proprio discorso e della propria idea di libertà, si gioca tuttavia una partita ben più importante: si determina, infatti, uno slittamento del concetto di emancipazione che inizia ad essere il nome di una liberazione che non può risolversi in una questione individuale e che, invece, deve essere intesa come un antagonismo sociale che investe al tempo stesso i rapporti di sesso e di proprietà. A chi spetti il gesto dell'emancipazione non è una questione irrilevante e svela una precisa concezione del potere, come mostra di sapere lo stesso Enfantin quando dichiara nel novembre del 1831: “La femme est encore esclave, nous devons l'affranchir. Avant de passer à l'état d'égalité avec l'homme elle doit avoir sa liberté...”²⁴. Enfantin mostra una fondamentale indisponibilità a rinunciare al potere di affrancare la donna, e per questa via fa dell'emancipazione – rispettandone il suo significato originario – qualcosa che deve essere atteso, al più domandato, e che si riceve da colui che detiene, e al quale si riconosce un'autorità. Si tratta di una concezione dell'emancipazione che Michel Chevalier, tra gli uomini del movimento saint-simoniano,

²³ Joséphine Félicité, «Femme Libre», 6, 1832, p. 45.

²⁴ Per il riferimento alla riunione del novembre 1831 cfr. L. Elhadad, *Femmes Prénomées*, p. 66.

sembra mettere in discussione, accorgendosi non solo che le donne stanno già *parlando*, ma che esse non sono disposte ad attendere da altri la propria emancipazione²⁵.

Vous vous êtes fait illusion à tel point que vous procédez comme si vous étiez une femme résumant en elle toutes les femmes... Vous vous êtes fait illusion sur vous-même, car vous n'êtes point la femme; et la femme seule, la femme vraiment libre du mariage et du célibat d'exploitation, seule pourra dire ce qu'elle a été, ce qu'elle est, ce qu'elle sera²⁶.

E tuttavia, è solo nelle parole delle autrici della rivista che si esprime in modo netto il loro rifiuto di farsi emancipare da qualcun altro: “les avis, les conseils, les opinions nous arrivent de tous côtés avec une diversité frappante. Chacun se constitue de son propre aveu notre libérateur, et nous veut rendre libre à sa manière”²⁷. Joséphine Félicité è tra coloro che si definiscono già libere, e in questo modo afferma che solo le donne libere possono lavorare alla propria libertà e devono farlo da sole, al di fuori di ogni tutela. Essa mostra dunque che presentarsi come già libere consente di fare della libertà ciò che può essere conquistato solo autonomamente. Gli uomini devono lavorare con le donne a quell'opera unica che è l'affrancamento delle donne e del popolo e, tuttavia, essi non possono mai essere considerati i loro liberatori²⁸:

Qu'on ne me croie sous l'influence d'aucun système ; n'importe qui désire notre liberté, je la veux, voilà l'essentiel. Je la voulais avant de connaître les Saint-Simoniens, je la voulais avant de connaître M. Fourier. Je la veux malgré ceux qui s'y opposent, et j'y travaille peut-être en dehors de plusieurs qui la veulent. Mais je suis libre. Assez longtemps les hommes nous ont conseillées, dirigées, dominées : à nous maintenant de marcher dans la route du progrès sans tutelle. À nous de travailler à notre liberté par nous-mêmes ; à nous d'y travailler sans le secours de nos maîtres²⁹.

Jeanne Désirée nota come la presunta protezione degli uomini si sia trasformata in una

²⁵ Cfr. F. Taricone, *Il sansimoniano Michel Chevalier: industrialismo e liberalismo*, Firenze, Centro editoriale toscano, 2006.

²⁶ Riportato in L. Elhadad, *Femmes Prénomées*, p. 65.

²⁷ Joséphine Félicité, «Femme Libre», 6, 1832, p. 45.

²⁸ *Ivi*, p. 46.

²⁹ *Ivi*, pp. 45-46.

parola vana: da molto tempo questi si servono del potere che gli conferisce il loro titolo per sedurre, giudicare e condannare le donne³⁰. Una donna che si firma con il nome di Augustine ribadisce che solo le donne possono lavorare alla propria emancipazione e che, affinché la loro parola sia veramente libera, essa non deve essere influenzata³¹.

Le donne di *Femme Libre* producono dunque un significato nuovo dell'emancipazione nel momento in cui dichiarano che essa non potrà essere riconosciuta loro dagli uomini, e soprattutto che non si dovrà risolvere in una questione individuale. Le donne della rivista iniziano a pensare l'emancipazione nei termini di una vera e propria auto-emancipazione, cogliendo l'impossibilità di delegare la propria libertà e comprendendo di poterne essere le uniche autrici. Pensare l'emancipazione in questi termini significa contestare l'autorità da cui ci si emancipa, mostrare che nel processo di emancipazione l'autorità che pretende di emancipare conserva e conferma la propria supremazia, in virtù della quale autorizza e concede l'altrui libertà. Le donne della rivista allora, sfidando tale autorità, pretendono di andare oltre l'emancipazione nel suo significato storico. A partire dalla scoperta della propria autonomia, esse fanno proprio quel movimento già interno all'Illuminismo che va dalla concessione alla conquista dell'emancipazione, ma lo superano aprendo lo spazio di un vero e proprio antagonismo sociale. Mentre i saint-simoniani non rinunciano all'impronta paternalista e patriarcale che è propria del significato storico del concetto, le donne di *Femme Libre* aprono un fronte polemico nel suo utilizzo. Non è un caso allora che, proprio nel momento in cui le donne comprendono di non dover domandare la propria libertà ai responsabili della propria oppressione, viene svelato il carattere eminentemente processuale di questa emancipazione. Se la propria libertà non può essere oggetto di richiesta né concessione da parte degli uomini, allora essa non potrà risolversi in un atto, in una singola dichiarazione, in un riconoscimento da ottenere una volta per tutte. Lo esprime in modo esemplare la già citata Claire Démar, che apre una discussione con le redattrici del periodico e che coglie in modo significativo il carattere processuale dell'emancipazione:

La révolution dans les mœurs conjugales ne se fait pas à l'encoignure des rues ou sur la place publique pendant trois jours d'un beau soleil, mais elle se fait à tout heure,

³⁰ Jeanne Désirée, «Femme Libre», 1, 1832, p. 5.

³¹ Augustine, «Tribune des femmes», tome I, 16, p. 227.

en tout lieu, dans les loges des Bouffes, dans les cercles d'hiver, dans les promenades d'été, dans les longues nuits qui s'écoulent insipides et froides comme on en compte tant et tant sous l'alcôve maritale; cette révolution-là mine et mine sans relâche le grand édifice élevé au profit du plus fort, et le fait crouler à petit bruit et grand à grain comme une montagne de sable, afin qu'un jour, le terrain mieux nivelé, le faible comme le fort puisse marcher de plain-pied et réclamer avec la même facilité la somme de bonheur que tout être social a le droit de demander à la société³².

La rivoluzione dell'emancipazione diventa per Claire Démar quel processo che deve essere fatto giorno dopo giorno, che non può mai coincidere con un atto unico e che dunque, evidentemente, non può essere richiesto, domandato, e quindi eventualmente riconosciuto. La processualità dell'emancipazione, mentre contesta e sfida dall'interno l'idea originaria dell'emancipazione come atto, fa emergere il suo portato collettivo e rende evidente che solo le donne possono lavorare alla propria libertà. Il carattere processuale dell'emancipazione delle donne può essere messo in luce da Démar proprio perché le donne di *Femme Libre* mostrano che l'emancipazione è tale solo in quanto auto-emancipazione. Si tratta di un significato che deve essere scandagliato nell'ampio dibattito sulla libertà che prende corpo nelle pagine del periodico. Se, come osservato, per queste donne la libertà è anzitutto una realtà di fatto da rivendicare, il giornale è anche il luogo in cui discutere animatamente i termini di questa libertà.

Libertà ed emancipazione sono spesso evocate insieme, tanto dalle donne di *Femme Libre* quanto dai loro critici. Un articolo di Charles Nodier apparso su *l'Europe littéraire* porta il titolo di *Femme Libre, ou de l'émancipation des femmes*. Si tratta di uno scritto che provoca la reazione di Suzanne Voilquin, che nel numero 13 scrive una replica. Nel suo articolo, Nodier riconosce la centralità dell'emancipazione e si dichiara a favore di quella delle donne, egli non osa affermare che la donna non sia uguale all'uomo in quanto meno grande e meno forte. Egli esprime tuttavia la sua preoccupazione alle donne: "Eh quoi! Pour quelques misérables droits sociaux dont l'institution universelle vous a privées, vous vous exposeriez, Mesdames, à perdre notre protection et notre amour!"³³.

Suzanne Voilquin coglie la minaccia implicita nelle sue parole, la quale viene del resto

³² C. Démar, *Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme*, Paris, Imprimerie de Setier, 1833, p. 8.

³³ G. Nodier, in «L'Europe littéraire: journal de la littérature nationale et étrangère», 03.04.1833.

confermata dall'idea che Nodier ha dell'emancipazione, laddove scrive:

Mais il faut savoir se modérer, même quand on s'émancipe car l'émancipation a ses bornes. Je ne prétends pas contester aux femmes l'ascendant de la parole, Dieu m'en préserve ! Mais j'aime mieux leur voir conserver celui de l'âme et de la sensibilité³⁴.

Nodier si fa promotore di una "emancipazione moderata", contrapponendola a quella che si trova nelle pagine della rivista delle donne saint-simoniane. Secondo lui "une femme qui voterait les lois, qui discuterait le budget, qui administrerait les derniers publics, et qui jugerait les procès, serait tout au plus un homme." La libertà a cui deve tendere la donna, allora, nelle parole di Nodier, può darsi solo laddove questa rimanga al suo posto e non avanzi pretese.

Mais ce n'est pas son égale des droits qu'on aime, c'est un être tout divin dont les droits ne sont inscrits dans aucune législation parce que la parole humaine ne suffirait pas à les exprimer. [...] Et puis, voyez ce que deviendrait le roman, cette faible délicieuse qui console les âmes tendres et passionnées de l'ignoble vérité de l'histoire! Que les femmes ne s'y trompent pas ! Leur histoire à elles, c'est le roman!³⁵

Voilquin contesta le parole di Nodier ammettendo che, se con romanzo si intende una storia intima delle sensazioni dell'anima, il sentimento, allora lei dichiara di riconoscersi in una tale storia. Ma

Pour vous inspirer de l'intérêt, faudra-t-il toujours que le drame en soit larmoyant; qu'il exprime toujours des douleurs *atroces* (comme on dit); que l'adultère, la jalousie le salissent et de fange et de sang; enfin, que chaque épisode prouve, dans l'avenir comme à présent, l'exploitation qui pèse sur la femme? Car le nœud et l'intérêt de la plupart des romans reposent sur cette exploitation exercée par les maris et les pères³⁶.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Suzanne, «Femme Libre», 13, 1833, p. 166.

Emerge chiaramente dalle parole di Voilquin la necessità di far spazio a una nuova idea di libertà, lontana da quella che le donne dovevano trovare nelle rappresentazioni dei romanzi scritti per lo più da uomini. Libertà ed emancipazione vengono evocate insieme e ciò non stupisce leggendo i contributi di alcune donne che articolano la questione dell'emancipazione proprio a partire da una discussione sulla schiavitù. Marie Reine sviluppa una precisa analisi di libertà e schiavitù, notando come quest'ultima cominci per la donna sin dalla sua infanzia: ella, infatti, fin dai primi anni di vita è oggetto di quei pregiudizi che le impediscono di posare lo sguardo su ciò che le piace. Le bambine ricevono un'educazione limitata, si insegna loro ad abbassare lo sguardo e a essere timide. Il discorso di Marie Reine prosegue soffermandosi sul ruolo delle donne nella scienza e in politica.

Mais une autre chose qui prouve bien que nous sommes subalternisées, c'est que, dans notre éducation, on ne nous donne que des talents d'agrément, point ou peu d'études sérieuses. Notre têtes, dit-on, n'est point organisée pour cela ; et cependant il est des femmes qui se sont illustrées dans les sciences; elles sont en petit nombre, il est vrai; mais c'est que peu de femmes ont été places de manière à pouvoir faire les études nécessaires pour y arriver. Ainsi cette carrière se trouve fermée pour nous ; *nous sommes donc subalternisées par rapport à la science*³⁷.

Se questo avviene per la scienza

Pour ce qui concerne la politique, je n'ai pas besoin de faire de grands raisonnements pour prouver que nous n'y avons *aucune place*, et que, sous ce rapport, nous sommes non-seulement subalternisées ; mais, ce qui est plus, les esclaves des hommes.³⁸

Le donne sono schiave perché non hanno nessun posto. L'autrice si domanda allora: chi fa le leggi che reggono la società? Chi le insegna alle donne? Nessuno. Quando la donna contravviene a una legge chi la giudica e la condanna? Gli uomini. Le donne non possono dirsi libere perché, come dicono, "nous n'avons que le droit d'être *accusées*, jamais celui d'être *juges* ni *défenseurs*, même dans notre propre cause"³⁹.

³⁷ Marie-Reine, «Femme Libre», 10, 1833, p. 112.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 113.

Questa critica del giudizio sociale rivela le condizioni della libertà materiale, perché anche in questo campo la donna non ha diritti. La donna non può possedere, visto che tutto ciò che ha appartiene al marito.

C'est vrai, il est essentiel que nos gains soient très-modiques, car c'est une des causes de notre dépendance envers les hommes, puisque nous sommes obligées d'avoir recours à eux pour notre vie matérielle ; mais je crois qu'à bien examiner, il leur serait aussi avantageux qu'à nous que, sous ce rapport, nous ne fussions plus sous leur dépendance ; car ils auraient plus de liberté, alors qu'ils ne seraient plus obligés de penser à la subsistance de leurs femmes⁴⁰.

Marie Reine spiega quindi che cosa intende con libertà ed eguaglianza e, nel farlo, significativamente discute e ripensa le parole d'ordine della Rivoluzione.

Que pour la femme, ainsi que pour l'homme, il y ait *égale chance de développement*; que dans notre éducation on développe et nos *forces matérielles* et nos *forces intellectuelles*; que nous puissions embrasser la carrière des sciences, si telle est notre vocation; qu'on ne nous en exclue pas, sous le rapport de notre légèreté, car nous ne sommes légères que parce qu'on ne nous donne pas la faculté de nous développer, et qu'on ne nous inspire que des idées étroites ou frivoles; [...] qu'enfin nous ayons *place partout*, et aussi bien que les hommes nous saurons remplir toutes les fonctions, alors que, comme eux, nous y aurons été préparées par une éducation forte et sérieuse⁴¹.

È necessario che l'uomo non guardi più a sua moglie come una sua proprietà, una cosa propria, e che le leggi accordino alle donne la facoltà di disporre dei propri beni, che esse possano scegliere la propria professione senza dover chiedere alcuna autorizzazione al marito. Il discorso di Marie Reine è particolarmente importante in quanto stabilisce una serie di rivendicazioni che le donne devono avanzare e che tuttavia non possono darsi tutte in un medesimo momento. A suo avviso occorre infatti reclamare immediatamente una riforma dell'educazione delle donne⁴², in quanto solo così sarà possibile per loro porsi

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, p. 114.

⁴² Il tema dell'educazione delle donne trova un precedente fondamentale nell'opera di Mary Wollstonecraft. A partire dalla polemica con Rousseau, Wollstonecraft sviluppa il suo discorso sull'educazione con

come eguali davanti agli uomini. Il carattere processuale dell'emancipazione richiama evidentemente e in maniera contraddittoria il problema dell'educazione, producendo una tensione specifica tra il soggetto che rivendica la propria emancipazione autonoma perché già uguale e lo stesso soggetto che deve essere educato per potere affermare la propria uguaglianza. È però vero che l'uguaglianza in questione non è solo 'culturale', ma riguarda gli ambiti in cui il diritto stabilisce e conferma una discriminazione: il matrimonio e il diritto di proprietà. Si può dunque rivendicare la libertà morale, ma essa difficilmente potrà essere raggiunta senza mutare i rapporti giuridici e sociali. Ciò non significa che le donne non debbano reclamarla:

Il faut cependant que nous la réclamions, que nous l'appelions de toutes nos forces; mais nous devons bien sentir que toutes les libertés doivent marcher en même temps; et, pour que nous puissions être libres *morale*ment, il faut que nous le soyons *matériel*lement; car notre liberté morale ne serait-elle pas dérisoire, si nous étions encore obligées de dépendre des hommes pour notre vie matérielle?⁴³

Il riferimento alla schiavitù è una costante nell'argomentazione di queste donne. La libertà è al centro delle rivendicazioni perché "les femmes, jusqu'à présent ont été esclaves soumises, ou esclaves révoltées, jamais libres". Le schiave sottomesse sono schiave dei pregiudizi sociali, le seconde sono affrancate dai pregiudizi dell'opinione, ma cadono sotto la dipendenza personale di uomini che pensano al loro capriccio e al loro piacere. Per questo bisogna riconoscere "gloire aux femmes qui, suivant l'instinct de liberté qui était en elles, ont aplani la route de notre émancipation"⁴⁴.

Il discorso sulla libertà, la rivendicazione di un "istinto di libertà", è fondamentale per comprendere i modi in cui questa richiesta di emancipazione eccede quella rivoluzionaria.

l'obiettivo di comprendere come mai le donne amino la propria subordinazione. Per lei, la vanità femminile non è naturale bensì il frutto di un'educazione specifica, la quale rende le donne dipendenti dallo sguardo maschile; vi è quindi un rapporto diretto tra l'educazione e la divisione dei ruoli nella società. È infatti la "donna civilizzata" che rivela le caratteristiche della donna dipendente e irrazionale, M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), New Haven, Yale University Press, 2014. Sul tema dell'educazione in Wollstonecraft cfr. C. Cossutta, *Educare come gesto politico. La riflessione di Mary Wollstonecraft*, in «Storia del pensiero politico», 3, 2, 2017, pp. 197-222; C. Cossutta, *Ripensare la cittadinanza: Mary Wollstonecraft tra femminismo e repubblicanesimo*, in «Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica», 13, 1, 2016; P. Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, pp. 73-86.

⁴³ *Ivi*, pp. 114-115.

⁴⁴ Jeanne Désirée, «Femme Libre», 1, 1832, p. 5.

Se i saint-simoniani avevano utilizzato il concetto di capacità piegandolo su base sessuale, le autrici di *Femme Libre* se ne servono per articolare la propria rivendicazione di libertà: per Jeanne-Victoire sviluppare la propria capacità significa superare l'isolamento e unire tutte le donne. Nel primo numero dell'agosto del 1832 appaiono dei riferimenti fondamentali al problema della libertà:

Liberté, égalité, c'est-à-dire libre et égale chance de développement pour nos facultés : voilà la conquête que nous avons à faire, et nous ne pouvons l'obtenir qu'à la condition de nous unir toutes en un seul faisceau ; ne formons plus deux champs: celui des femmes du peuple; celui des femmes privilégiées; que notre intérêt nous lie. [...] Honneur au mérite, place à la capacité, de quelque côté qu'ils se présentent⁴⁵.

L'autrice fa della libertà e dell'eguaglianza, valori rivoluzionari, un binomio in grado di sostanziare la propria idea di emancipazione, che tuttavia a questa altezza richiama un'idea saint-simoniana dell'emancipazione. Non vi è una critica del concetto di eguaglianza, sebbene al tempo stesso esso venga inteso come libera ed eguale possibilità di sviluppare le proprie facoltà e capacità. Le donne di *Femme Libre* si appropriano del concetto saint-simoniano di capacità per farne uno strumento di liberazione. Se i saint-simoniani avevano affermato che tutti gli uomini avevano specifiche capacità che dovevano essere sviluppate, a più riprese la strategia che si trova in *Femme Libre* è quella di far leva sulle capacità delle donne che egualmente a quelle degli uomini devono essere sviluppate. La possibilità di sviluppare le proprie capacità è dunque l'obiettivo che può essere raggiunto solo superando l'isolamento e unendo tutte le donne, un isolamento che è possibile superare riconoscendo in tutte la capacità di essere libere.

Ciò è chiaro in un articolo dal titolo *LIBERTÉ!!!*, firmato da una certa Adèle de Saint-Amand, che propone la fondazione di una "Società per i diritti delle donne" per rompere il nesso tra una libertà riconosciuta nominalmente a tutti e a tutte e un diritto che rimane invece monopolio degli uomini.

LIBERTÉ !!! Est un mot qui agite maintenant toute l'espèce humaine ; mais je vois avec sombre douleur que l'homme seul veut y avoir droit. Il veut comprimer chez les femmes tout levain d'indépendance ; il veut de ses bras de maître, de tyran, de

⁴⁵ Jeanne Victoire, «Femme Libre», 1, 1832, p. 2.

despote, étouffer en elles tout germe de liberté ; il veut écraser du bruyant éclat de ses risées et de ses injures toute voix douce et caressante qui invoquerait en tremblant ce grand mot : Liberté !!⁴⁶

Adèle de Saint-Amand riprende quanto già osservato da altre donne in merito all'impossibilità per le donne di fare le leggi e di giudicare, chiamando perciò tutte le donne a protestare e ad affrancarsi da "toute loi mâle", da ogni giudizio che sarà solo maschile e dalla brutale oppressione degli uomini.

Per completare il quadro sul problema della libertà è necessario analizzare la questione della libertà morale e sessuale. Già Marie Reine aveva riconosciuto una specifica centralità alla libertà morale, ammettendo che questa dovesse essere rivendicata, e tuttavia individuando nella libertà materiale un suo presupposto necessario.

Una questione su cui le donne di *Femme Libre* si soffermano ampiamente è la prossimità tra la libertà morale e sessuale e la licenziosità. Per alcune, come Suzanne Voilquin, è infatti prioritario chiarire che la libertà delle donne non deve essere confusa con la promiscuità o l'immoralità: "liberté ne signifie pas licence". Per alcune donne si tratta di una precauzione necessaria se pensiamo, come ha notato Michelle Riot-Sarcey, che la definizione data dal Larousse del XIX secolo del termine émancipée è: "familier, qui se fonde des libertés, qui sort des règles ordinaires de la retenue: une jeune fille émancipée". La donna emancipata correva evidentemente il rischio di essere descritta come una donna dalla condotta immorale.

Per altre donne, tuttavia, la libertà non può fare a meno di includere la scelta di una libertà sessuale. Il secondo numero della rivista ospita un appello rivolto alle donne cristiane firmato da Marie Reine. Esse erano coloro che avevano rischiato maggiormente di spaventarsi di fronte alla parola "libertà" e spesso avevano rifiutato la loro libertà temendo il disordine.

Je conçois vos craintes, je les ai partagées. Quand un homme grand et puissant proclamait que les femmes devaient être libres, je refusais la liberté ; mais tout en la refusant, je réfléchis, j'examinai, et je reconnus que ce n'est point la liberté qui

⁴⁶ Adèle de Saint-Amand, «Tribune des femmes», II, 8, 1834, p. 128.

amène la licence mais bien plutôt l'esclavage⁴⁷.

In questo appello Marie Reine rovescia il discorso classico affermando che il disordine e l'immoralità sono prodotti dalla schiavitù e non dalla libertà. Un gesto analogo viene condotto da altre donne della rivista che si trovano a rispondere alle accuse di immoralità. È il caso di una certa Christine Sophie che sviluppa la sua riflessione dichiarando che la prostituzione non si trova nelle condotte immorali delle singole donne bensì in quel sistema che le costringe all'oppressione.

Ella afferma che, se in genere si intende con il termine prostituzione la condotta di quelle donne che "offrono ai passanti il loro charme", questa è anche altrove: nei palazzi sontuosi, negli alberghi eleganti.

Oui, la prostitution est partout ; elle est chez la jeune fille du peuple qui, trompée par son innocence, s'en va grossir le nombre des victimes dont un adroit séducteur se fait une révoltante auréole pour l'abandonner ensuite en des mains encore plus indignes que les siennes. Elle est chez cette fille malheureuse qui, se débâtant dans des flots de misère, luttant pour un obstiné travail mais dont le prix est insuffisant contre la faim qui la dévore, s'en va se vendre au vautour qui épie le moment de sa détresse pour un morceau de pain qu'elle apporte en pleurant à sa mère, vieille et infirme. Elle est chez cette femme jeune, belle, ambitieuse d'atours et de plaisirs, mais dont une famille sans fortune et sans nom ne peut satisfaire les désirs de grandeur et de gloire. Elle est chez toi, fille de la classe privilégiée, toi dont l'enfance fut entourée de tant de soins, ta jeunesse de tant d'hommages [...]⁴⁸

Le donne della rivista articolano inoltre la loro idea sulla libertà morale in uno scritto in risposta a una tale Gertrude, che attacca il saint-simonismo dichiarando:

Qu'il est venu proclamer l'affranchissement de la femme au milieu d'idées immorales et si absurdes, que le premier devoir d'une femme qui veut écrire dans notre journal, est de protester pour l'affranchissement séparé de toutes les théories

⁴⁷ Marie Reine, «Femme Libre», 2, 1832, pp. 1-2.

⁴⁸ Christine-Sophie, «Femme Libre», 4, 1832, pp. 2-3.

d'essai, que le Globe y avait associées⁴⁹.

Per rispondere a queste accuse, secondo le saint-simoniane, occorre prima di tutto intendersi su cosa è morale e immorale. L'immoralità esiste laddove la società è organizzata in modo che la donna più pura si trovi obbligata a vivere sotto una legge di menzogna, dovendo nascondere i suoi pensieri chiudendoli nel suo foro interiore.

La moralité pour nous est dans l'acte, qui a pour but non-seulement d'élever l'individu social, la femme et l'homme égaux aux yeux de Dieu mais de donner du bonheur au plus grand nombre, sans nuire à personne⁵⁰.

Le idee delle saint-simoniane sulla moralità e sulla libertà sessuale saranno affermate con convinzione da Claire Démar, sostenitrice di una libertà sessuale per le donne che non trova spazio nelle pagine di *Femme Libre*. Rovesciando in modo netto il discorso sulla moralità ella giungerà a definire il matrimonio come una forma di “prostituzione legale”.

1.3 La donna proletaria può scrivere?

Christine Planté ha individuato tre elementi fondamentali che, all'indomani della Rivoluzione di luglio, avrebbero segnato la possibilità della nascita di *Femme libre* e di un primo movimento delle donne: il contesto storico, la diffusione dei movimenti che definisce «protosocialisti» – il fourierismo e il saint-simonismo che avrebbero influenzato le autrici di *Femme Libre* – e, infine, le biografie e la condizione sociale di queste donne proletarie⁵¹. Quelli individuati da Planté sono indiscutibilmente tre aspetti fondamentali per comprendere la storia del giornale e la nascita di questo movimento di donne. In questa sede un elemento su tutti merita un'analisi specifica, e cioè la condizione sociale di queste donne che, economicamente precarie e dotate di una scarsa istruzione, si pongono alla guida di un giornale facendo della scrittura un'arma politica. È bene specificare che queste donne, pur muovendosi all'interno del vasto mondo saint-

⁴⁹ Les femmes nouvelles, «Femme Libre», 13, 1833, p. 158.

⁵⁰ *Ivi*, p. 159.

⁵¹ C. Planté, *Les féministes saint-simoniennes. Possibilités et limites d'un mouvement féministe en France au lendemain de 1830*, pp. 73-102.

simoniano, non sono le compagne dei membri della scuola, né hanno un'istruzione pari a questi ultimi, che erano spesso scienziati e *polytechniciens*. Si tratta di giovani donne, per lo più ventenni, nubili o separate e che vivono esclusivamente del proprio lavoro e della propria fatica. Significative sono le parole di Jeanne Désirée:

Jeunes filles du peuple sans autre science que celle de notre religion, sans autre ressource pécuniaire que le produit de nos travaux d'aiguilles, nous avons commencé une œuvre encore petite et obscure, mais qui prendra un accroissement rapide et soulèvera de hautes questions politiques⁵².

La condizione di queste proletarie permette di leggere il loro lavoro come la vicenda di donne che, mentre scrivono, lottano per conquistare il proprio accesso al sapere. La loro scarsa istruzione è motivo di scherno e derisione da parte di altri giornali, come l'autorevole *Le Figaro*. Le donne della rivista diventano facile bersaglio di ironia e sarcasmo e la loro capacità di scrivere e dedicarsi alla redazione di un giornale viene messa in discussione. Al sarcasmo del giornale risponde Suzanne Voilquin, chiedendo agli uomini di *Le Figaro* di spiegare che cosa essi intendano per dignità umana, e rivendicando la propria dignità di donne proletarie indipendenti attraverso il proprio lavoro⁵³. Queste donne riconoscono di non parlare secondo le regole, dichiarano di non preoccuparsi della scienza e dell'eleganza dello stile; sono infatti mosse dall'urgenza di dire la propria verità e far luce su una condizione che esperiscono in prima persona. Esse affermano di volersi prima di tutto sbarazzare dello stato di costrizione in cui si trovano in società e di poter dichiarare ciò che pretendono per il proprio futuro⁵⁴. In questo modo il problema dell'educazione viene, per così dire, affermato praticamente, facendo della scrittura pubblica l'espressione della loro emancipazione politica e culturale.

Planté, soffermandosi sul ruolo che il linguaggio e la scrittura hanno giocato nelle vicende di queste donne proletarie, nota come esse abbiano rivendicato le proprie «criailleries» e le «bavardages» femminili, vivendo la propria condizione di oppressione in due maniere: come un effetto essenziale dell'oppressione femminile e al tempo stesso come segno distintivo della propria differenza da rivendicare.

⁵² Jeanne Désirée, «Apostolat des femmes», 5, 1832, p. 36.

⁵³ Suzanne, «Apostolat des femmes», 8, 1833, p. 86.

⁵⁴ Marie-Reine, «Femme Libre», 1, p. 8.

Se da più parti *Femme Libre* aveva suscitato reazioni di stupore e di scherno, al contrario Claire Démar, vicina al saint-simonismo, afferma che lo stile della scrittura di queste donne ha il merito di adattarsi alle diverse necessità del pensiero e del discorso:

[...] votre style peut se ployer avec une merveilleuse facilité à toutes les exigences de la pensée, et revêtir si aisément les formes sévères de la discussion et du philosophisme, qu'on pourrait bien plutôt en attribuer les pages à la plume d'un logicien exercé, qu'à celle d'une femme sensible et impressionnable⁵⁵.

Le reazioni che *Femme Libre* suscita sono accomunate tuttavia dallo stupore nel vedere delle donne proletarie alla guida di un giornale politico. Si tratta del resto di una novità assoluta per la stampa francese dell'epoca, tanto che Sullerot indica in *Femme Libre* il primo periodico di donne nel quale emerge una coscienza di classe⁵⁶. Infatti, per le redattrici la donna proletaria, più delle altre, conosce "les illusions politiques de la liberté"⁵⁷. Nel giornale la causa delle donne è continuamente intrecciata a quella proletaria, le redattrici e le autrici dichiarano che le due lotte devono andare insieme e che, solo quando le donne saranno libere, allora lo saranno anche i proletari.

Nel corso dell'ultimo anno di pubblicazioni appaiono diverse corrispondenze con alcune figure del socialismo inglese. Interessante è un estratto di un articolo in risposta alla proposta di Robert Owen di pubblicare un codice di leggi per la specie umana, donne e uomini. Nella risposta si legge una critica all'idea che gli uomini possano promulgare leggi per le donne. Infatti, viene sottolineato il rischio che nel pensare le leggi per le donne Owen incappi nel medesimo errore di coloro che lo hanno preceduto.

Jamais il ne pourra exister un code de lois faites en harmonie avec la *nature* et la *vérité*, tant qu'il ne sera pas permis à la femme d'avoir voix pour les ordonnances qui la concernent tant ; enfin qu'il ne lui sera pas permis d'être *législatrice pour elle* ; il est vrai qu'il est des principes universels de sentiment et d'action, auxquels les hommes et les femmes se conforment également; mais il est aussi des principes et

⁵⁵C. Démar, *Ma loi d'avenir* (1833), ouvrage posthume publié par Suzanne Voilquin, Paris, Bureau de la Tribune des Femmes, 1834, p. 28.

⁵⁶É. Sullerot, *Histoire de la presse féminine en France*, p. 158.

⁵⁷Jeanne Désirée, «Apostolat des femmes», I, 5, 1833, pp. 36-37.

des sentiments individuels particuliers à chaque sexe⁵⁸.

Ma soprattutto, le donne di *Femme Libre* seguono i movimenti operai e narrano le rivolte di Lione nelle colonne del loro giornale. È proprio nel commentare questi eventi che esse danno forma a un'ulteriore critica dell'emancipazione, laddove affermano di volere più dei diritti: "c'est plus qu'une question politique qui s'agite à Lyon, c'est une question sociale, et nous ne pouvons reculer devant elle, car de sa solution dépend aussi celle de notre avenir"⁵⁹.

Nella loro lettura di questi avvenimenti si scorge la loro idea di libertà in quanto, a loro avviso, quando i problemi dell'*organizzazione del lavoro* e della *ripartizione dei benefici* saranno risolti, la libertà del popolo⁶⁰ e delle donne sarà conquistata⁶¹.

Le donne denunciano un'organizzazione del lavoro che frammenta le posizioni e che separa gli interessi degli uni e degli altri; rilevano che perseguendo ognuno la propria felicità non ci si preoccupa di quella del proprio vicino. L'obiettivo di queste donne è dunque quello di sostituire l'associazione a tale frammentazione. Questo è ciò che deve intendersi come una riforma industriale, scrivono, la quale sola potrà portare alla riforma sociale. Le saint-simoniane devono tuttavia mostrare in che modo la libertà delle donne è legata a quella del popolo. Tutti gli interessi sono connessi nella società, perché tutti sono interessati alla felicità generale, da questa dipende la felicità individuale.

Nous avons donc à faire comprendre à chacun que le bonheur général tient à ce que tous individuellement soient heureux et que la réforme sociale que nous appelons de tous nos vœux, loin de nuire à personne viendra au contraire consolider tous les intérêts⁶².

Marie Reine, tra le altre, sostiene che la sorte delle donne è legata a quella del popolo

⁵⁸ Concordia, «Tribune des femmes», II, 7, 1834, p. 113.

⁵⁹ Marie-Reine, «Tribune des femmes», II, 1834, p. 146. Cfr. A. De Francesco, *Il sogno della repubblica. Il mondo del lavoro dall'Ancien Régime al 1948*, Milano, FrancoAngeli, 1983.

⁶⁰ Le donne di *Femme Libre* usano il riferimento al popolo e, al tempo stesso, si definiscono proletarie. Questo aspetto è rilevante considerando che, proprio in quegli anni, nella semantica del popolo irrompe quella proletaria, come si mostra bene negli scritti di Louis Blanc. Sulla traiettoria semantica di popolo-proletariato-classe cfr. F. Tomasello, *L'inizio del lavoro. Teoria politica e questione sociale nella Francia di prima metà Ottocento*, Roma, Carocci, 2018.

⁶¹ Marie Reine, «Tribune des femmes», II, 10, 1834 p. 165.

⁶² *Ivi*, p.168.

e che le due emancipazioni devono avvenire congiuntamente. Proprio da una riflessione che si occupa di queste due cause è possibile cogliere le aporie dell'emancipazione. Scrive infatti :

Répondre aux femmes qui implorent un remède à leurs souffrances et à celles de leurs enfants, car les femmes souffrent pour leurs enfants souvent plus que pour elles-mêmes, en leur disant : réclamez votre liberté morale ; n'est-ce-pas ressembler à ceux qui, lorsque le peuple a faim, lui disent: réclamez des droits politiques; comme si ces droits pouvaient le rassasier et organiser autrement le travail⁶³.

Per le donne di *Femme Libre* il fatto di essere proletarie diventa la condizione di possibilità di un genere di scrittura fortemente politico. Se da una parte esse domandano un'educazione pari a quella degli uomini, dall'altra riconoscono che è precisamente a partire dalla propria posizione che pretendono di scrivere e prendere parola. La condizione di proletarie permette loro di lottare per un'emancipazione che non può risolversi in quei diritti che non riescono «a saziare il popolo». La scrittura, del resto, come esse stesse affermano, ha per loro un obiettivo immediatamente politico:

Cette publication n'est donc qu'un moyen pour arriver au but que nous nous proposons. C'est pourquoi nous faisons appel à toutes les femmes, quel que soit leur rang, leur religion, leur opinion, pourvu qu'elles sentent les douleurs de la femme et du peuple, qu'elles viennent se joindre à nous, s'associer à notre œuvre, et partager nos travaux⁶⁴.

La parola scritta di *Femme Libre* rappresenta un caso esemplare di una forma espressiva non canonica della storia del pensiero politico che rivela e produce il ripensamento di alcuni dei concetti classici della politica. In tal senso, *Femme Libre* è rilevante in quanto si configura come un punto di passaggio fondamentale della ristrutturazione del concetto di emancipazione nello snodo tra l'Ottantanove e il Quarantotto. Di fronte alla promessa rivoluzionaria di eguaglianza e libertà le donne mostrano il carattere sessuato dell'emancipazione e si appropriano del concetto in modo

⁶³ Marie-Reine, «Tribune des femmes», 16, 1834, p. 205.

⁶⁴ Marie-Reine, «Femme Libre», 1, 1832, p. 7.

paradossale. La valenza paradossale consiste proprio nell'impossibilità di diventare il soggetto di un'emancipazione universale a causa della parzialità di cui sono portatrici, della loro posizione socialmente determinata⁶⁵. Una volta scoperta quella differenza fondamentale che taglia in due la società diventa necessario rivolgersi a tutte le donne; nel farlo tuttavia le donne della rivista non risparmiano le critiche a quelle privilegiate. Parlare a tutte le donne non significa infatti rinunciare o far venir meno la consapevolezza della propria posizione nella società. Nell'indirizzarsi alle donne privilegiate le autrici di *Femme Libre* dimostrano di accorgersi di una differenza di classe che è innegabile e che deve guidare le loro azioni: esse si rivolgono a quelle donne privilegiate che non si accorgono che il privilegio della ricchezza e del lusso attutisce ma non cancella la schiavitù domestica.

Femmes de la classe privilégiée ; vous, qui êtes jeunes, riches et belles, vous vous croyez heureuses lorsque dans vos salons vous respirez l'encens de la flatterie qui vous est prodigué par tous ceux qui vous entourent ; vous régnez: votre règne est de peu durée; il finit avec le bal. Rentrées chez vous, vous redevenez esclaves ; vous retrouvez un maître qui vous fait sentir sa puissance, et vous oubliez tous les plaisirs que vous avez goûtés⁶⁶.

Commentando alcuni articoli del *Journal des femmes*, le donne di *Femme Libre* esprimono la loro delusione, raccontando che, al momento della sua pubblicazione, esse avevano sperato che il periodico potesse occuparsi di "qualcosa di serio", ma sono costrette a riconoscere di aver malriposto la propria fiducia e ammettono che il giornale non riesce a dar voce ai gravi problemi che pesano sulla vita delle donne⁶⁷. Il *Journal des femmes* diventa invece il simbolo di quelle donne privilegiate che si occupano di temi futili, che non si curano di avere un padrone in casa e che non si accorgono delle sofferenze e dell'oppressione delle donne:

Vous parlez des femmes, et vous ne savez pas ce qu'elles sont, ce qu'elles souffrent ; vous parlez des femmes, et vous ne les jugez et mesurez que d'après votre

⁶⁵ P. Rudan, *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, in «Filosofia Politica», 25, 3, 2011, n. 3, pp. 365-383.

⁶⁶ Jeanne-Victoire, «Femme Libre», 1, 1832, p. 2.

⁶⁷ M. F., «Femme Libre», 7, 1832, pp. 57-58.

individualité. Vous, femmes heureuses de la classe privilégiée vous voulez parler des femmes, et vous ne savez parler que de vous. Vous êtes jeunes encore sans doute, riches, entourées d'êtres qui vous aiment et que vous aimez ; alors vous dites : la condition des femmes est bonne ; elles sont heureuses... oui, fort heureuses !⁶⁸

Le proletarie di *Femme Libre*, dunque, non possono parlare della propria emancipazione tacendo la propria condizione sociale e la propria differenza rispetto a quelle donne borghesi che, non denunciando la condizione di oppressione di tutte le donne e proclamando la propria felicità, finiscono per non cogliere nemmeno la propria subordinazione. Anche le donne borghesi devono, dunque, emanciparsi dalla schiavitù domestica e, tuttavia, per farlo devono scontrarsi con la ricchezza che impedisce loro di riconoscere la propria oppressione. Si tratta di una critica che rivela l'originalità del discorso delle proletarie di *Femme Libre* le quali riescono a illuminare le asimmetrie e le gerarchie radicate nella società post-rivoluzionaria, e soprattutto le sfidano con la loro scrittura. Quella delle donne proletarie di *Femme Libre*, in virtù di una doppia parzialità, è dunque la posizione che permette di vedere con maggior chiarezza l'oppressione sociale delle donne e che ne fa i soggetti di un antagonismo che investe i rapporti tra i sessi e quelli proprietari al tempo stesso. Così queste donne affermano e anticipano alcune delle questioni che si trovano al cuore del concetto di emancipazione e con cui molte donne, anche dopo l'Ottocento, si troveranno a fare i conti. La scrittura delle donne di *Femme Libre* non è pertanto solamente un gesto di liberazione, una dichiarazione di indipendenza e autonomia, essa infatti determina e rende possibile la costruzione di un discorso politico nel quale si rivela lo slittamento di significato del concetto di emancipazione, ovvero la sfida della struttura patriarcale e paternalistica e della funzione di ordine che continua a segnare il concetto ben oltre l'Illuminismo e la Rivoluzione francese. In questo senso, le donne di *Femme Libre* rivelano una questione che sarà centrale nel femminismo come teoria e come movimento nel corso dell'Ottocento e del Novecento.

1.4 Claire Démar: emanciparsi dalla *loi du sang*

Claire Démar è il nome che sceglie per sé Émilie d'Eymard, di origini aristocratiche e

⁶⁸ M. F., «Femme Libre», 7, 1832, pp. 57-58.

vicina al movimento saint-simoniano, è legata da una profonda amicizia a Prosper Enfantin, come testimonia la loro corrispondenza⁶⁹. Oltre che di diverse lettere, Démar è autrice di due testi: l'*Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme* del 1833 e *Ma loi d'avenir*, che sarà pubblicato dopo la sua morte e costituisce un vero e proprio testamento politico. Claire Démar è vicina alle donne di *Femme Libre* con le quali intrattiene scambi e discussioni che danno vita a un rapporto per lo più conflittuale che è simboleggiato in modo esemplare dalla relazione tra Démar e Suzanne Voilquin. Quest'ultima, direttrice di *Femme Libre*, invita a più riprese Démar a scrivere per il giornale; come abbiamo osservato, per convincerla giunge addirittura a modificare il titolo della rivista in *Tribune des femmes*. Tra le due vi è un rapporto e un dialogo aperto: *Ma loi d'avenir* nasce come una risposta a un articolo pubblicato sul diciassettesimo numero di *Femme Libre* da Voilquin. Il destino di queste due donne si incrocia nelle vicende esistenziali ed editoriali. È quanto riconosce la stessa Voilquin, che si occuperà di far pubblicare *Ma loi d'avenir* in seguito al suicidio di Démar. Il suo nome, come sostiene apertamente, è irrimediabilmente legato a quello di questa donna che "a rejeté en arrière le voile de la pudeur"⁷⁰.

Particolarmente significativo è, inoltre, che le opere di Suzanne Voilquin e Claire Démar siano state oggetto di una riscoperta simultanea. Nel corso degli anni Settanta, sotto la spinta del movimento femminista francese, gli scritti delle saint-simoniane sono state oggetto di una specifica attenzione; in questa cornice le loro opere, dopo un lungo silenzio, sono state ripubblicate⁷¹, dopo che a lungo si era assistito a un'assenza pressoché totale di studi e ricerche sulla dottrina delle donne saint-simoniane⁷². In seguito alle pubblicazioni dei testi di Démar e Voilquin, negli anni Settanta si accende un intenso dibattito che trova spazio nella rivista *Les révoltes logiques*, a cui partecipano autrici

⁶⁹ Le lettere sono conservate presso il Fondo Enfantin della Biblioteca dell'Arsenal a Parigi.

⁷⁰ S. Voilquin, *Notice historique*, in C. Démar, *Ma loi d'avenir*, ouvrage posthume publié par Suzanne V., Imprimerie de Patit, Paris, 1834, p. 5. "Que maintenant, si le monde, ayant lu cet écrit, vient à faire résonner les mots d'immoralité, si *mon nom*, désormais inséparable de celui de *Claire*, vient à être sali malgré la pureté de mes intentions.... Qu'importe! Je suis prête, je donne toute ma *vie* au *présent*, et ma *mémoire* à *l'avenir*". (Ivi, p. 7).

⁷¹ Valentin Pelosse pubblica nel 1976 i testi di Claire Démar, la cui unica pubblicazione precedente era stata quella promossa da Suzanne Voilquin. Due anni dopo, nel 1978, Lydia Elhadad si occupa della pubblicazione dei testi di Suzanne Voilquin.

⁷² Un'eccezione significativa è costituita dal lavoro di Marguerite Thibert del 1926 che si occupa anche delle donne saint-simoniane nel suo studio monumentale sui rapporti tra femminismo e socialismo in Francia, M. Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français, de 1830 à 1850*, Paris, Giard, 1926.

come Lydia Elhadad e Geneviève Fraisse, così come Jacques Rancière.

A partire dai difficili rapporti di Démar con le donne di *Femme Libre* e più in generale con il saint-simonismo, ma soprattutto a causa del suo suicidio, è stata tramandata una descrizione parziale e discutibile di questa donna. Come scrive Valentin Pelosse, che ha pubblicato i suoi testi per la prima volta dopo la prima edizione del 1834, questa donna è stata raccontata come una figura isolata, una donna che ha scelto la solitudine ritirandosi a vita privata fino al compimento del gesto estremo di togliersi la vita. E tuttavia, dai suoi scritti emerge un profilo antitetico: essa torna più volte sui suoi dissapori con le donne saint-simoniane, ma lo fa non rinunciando mai ad esprimere le proprie convinzioni, articolando delle critiche puntuali e facendo battaglia per affermare la propria idea di emancipazione⁷³. Démar afferma chiaramente l'urgenza che le donne rompano l'isolamento e si uniscano per far sentire la propria voce:

Comme vous je sens que l'isolement nous tue, que nous avons besoin de nous unir, de nous communiquer nos idées, comme vous, comme toutes et tous j'ai des progresses à faire sur beaucoup de points, et les conseils que vous semblez attendre de moi, je vous les donnerai sans réserve ou arrière-pensée, avec franchise, peut-être même avec rudesse, car je ne sais pas dorer ma pensée ou en adoucir l'expression; je vous les donnerai pour prendre droit à vous demander les vôtres au besoin⁷⁴.

Del resto, lo stesso dibattito tra Démar e Voilquin smentisce il ritratto di una donna isolata e ritirata a vita privata⁷⁵. Il lungo silenzio sulle opere di Claire Démar, e più in

⁷³ Anche all'esterno è percepita come una donna combattiva, fiera e appassionata, come dimostrano le parole di Suzanne Voilquin: "Elle n'avait que 32 à 34 ans, elle était brune, petite, mais bien faite, le pied et la main jolis, les traits de son visage étaient fanés, mais agréables par leur régularité, l'expression de ses yeux et de sa physionomie était fière, même un peu dure, en parlant, elle s'animait de suite, alors son langage était abonant, facile, mais rude et heurté. On sentait une organisation inflammable, peu tendre, mais excessivement passionnée" (S. Voilquin, *Notice historique*, in C. Démar, *Ma loi d'avenir*, ouvrage posthume publié par Suzanne V., pp. 13-14).

⁷⁴ *Lettera di C. Démar a L. Crouzat*, p. 50.

⁷⁵ "Jeudi soir, j'ai passé six heures en discussion chez Voilquin. Il y avait une cinquantaine de personnes, hommes et femmes. J'ai éprouvé de l'opposition de toutes parts. Toutes les femmes m'ont reniée, et les hommes à peu près autant" (*Ivi*, p. 42). Inoltre, Démar non è indifferente a quello che succede attorno a lei e si rallegra del cambiamento del titolo del giornale delle donne saint-simoniane: "Vous avez déserté la chaire de l'apostolat pour la tribune de la discussion, votre parole dogmatique ne dit plus seulement les besoins, les souffrances de la femme, ne lui pose plus avec autorité les limites d'une certaine loi d'avenir; mais appelle toute femme à révéler tout besoin, toute souffrance, à formuler elle-même sa loi d'avenir. Et vous avez fait sagement" (C. Démar, *Ma loi d'avenir*, ouvrage posthume publié par Suzanne V., p. 23).

generale sulle donne saint-simoniane, è stato indagato da Christiane Veauvy, la quale vi ha scorto un intenzionale occultamento delle rivendicazioni di queste donne. Questo silenzio deve, a suo avviso, essere analizzato a partire dalle prime apparizioni di quei testi e nel quadro delle reazioni che essi incontrano. Veauvy ricorda che le saint-simoniane, durante la Monarchia di luglio, erano considerate come donne ai margini, e Claire Démar, con la sua scelta di porre fine alla sua vita, rappresenta in modo esemplare questa marginalità. In un certo senso, un preciso processo di svalutazione delle loro opere ha inizio nel momento stesso in cui queste donne iniziano a scrivere e diffondere i loro testi⁷⁶. Prendere in considerazione una tale operazione di marginalizzazione e demonizzazione delle donne saint-simoniane risulta necessario di fronte a una figura come Claire Démar, che in ragione della radicalità del suo pensiero e della scelta del suicidio è stata, oltre ad essere ignorata, a lungo presentata secondo i pregiudizi della *femme libre e monstreuse* e che è esemplare degli ostacoli individuali e collettivi che i processi di emancipazione non solo delle donne hanno incontrato.

Nel suo *Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme* Démar non si rivolge alle donne, come avevano fatto molti degli appelli ad essa contemporanei, bensì al popolo. Questa scelta è polemica e ha il preciso obiettivo di ricordare che il popolo è composto da uomini e donne. Rivolgersi al popolo le serve infatti a ricordare che

Il est assez d'usage qu'on oublie de mentionner les femmes même alors qu'on parle
du peuple, du peuple dont elles composent la plus grande partie, du peuple dont elles

⁷⁶ Basti ricordare che, nell'anno successivo al suicidio di Claire Démar, nel 1833, viene pubblicato da Joséphine Lebasu un romanzo dal titolo *La Saint-Simonienne* che descrive in modo scandaloso e moralizzante il suicidio di Démar facendo della donna una figura mostruosa. L'autrice del romanzo pubblica contemporaneamente nel *Journal des femmes* un articolo intitolato *Quelques réflexions sur un procès récent*, dedicato a un episodio di violenza contro una ragazza. A partire da questo caso di violenza Lebasu dichiara che solo la protezione di un uomo sarà in grado di liberare la ragazza, vittima del pregiudizio e della violenza. In questo articolo l'appello alla protezione maschile è connesso a una domanda di tutela più ampia rivolta allo Stato, visto come vero e proprio giustiziere. L'autrice fa infine della "donna libera" una nemica della giovane violentata e un pericolo per ogni donna. Secondo Veauvy l'operazione di svilimento e critica della donna libera che viene condotta da Lebasu attraverso questo articolo e il suo romanzo, coincidono con quella che Joan W. Scott ha definito come "la marginalisation des ouvrières comme produit historique" negli anni attorno al 1840-50, destinate alla non esistenza sociale in quanto donne sole; una condizione che, a ben vedere, accomuna le redattrici di *Femme Libre* e le proletarie saint-simoniane, in maggioranza nubili o divorziate e indipendenti dal punto di vista economico. Cfr. L. Pisano, C. Veauvy, *Parole inascoltate: le donne e la costruzione dello stato-nazione in Francia 1789-1860*, Roma, Editori Riuniti, 1994, p. 120.

soignent l'enfance et consolent la vieillesse [...]⁷⁷.

Se la Rivoluzione ha fatto del popolo il soggetto da cui deriva la sovranità e da cui provengono le leggi, il suo indirizzarsi a esso fa emergere un portato polemico che si sviluppa in una critica esplicita delle leggi e della Carta che sottomette le donne: “Vous n'en avez pas ouvert la bouche; je me trompe: vous avez écrit dans votre Code civil, *la femme doit obéissance à son mari*”⁷⁸. E continua:

Est-ce qu'il est reconnu légal parmi vous, quand vous passez un bail, un contrat, que l'une des parties impose des clauses à l'autre, et que cette dernière n'ait pas le droit d'en discuter les conditions ? Mais non : cela serait absurde, et les serfs de Russie riraient au nez d'un Français s'il osait se déclarer d'un pays libre et où de semblables choses seraient tolérées⁷⁹.

La sua critica è rivolta agli uomini che fanno queste leggi e alle donne che vi si sottomettono.

Vos Chartes où l'on déclare les hommes égaux devant la loi, quand parmi ces mêmes hommes le petit nombre accumule dans l'oisiveté toute la masse de richesses et de bonheur arrachée par l'autre des entrailles de la terre ou des combinaisons de cerveau, par l'autre qui meurt de faim en travaillant pour le riche qui papillonne à rien faire, et si vos lois sont fausses pour les hommes, à combine de titres ne le sont-elles pas pour les femmes, pour les femmes que vous tenez en servage, pour les femmes que vous expulsez de toute direction politique, et que vous conservez dans l'intérieur de votre ménage comme ces chevaux de parade qu'on pare et qu'on harnache pour les jours de fêtes, mais qui, frêles et peu faits pour les travaux importants, sont relégués dans l'écurie le reste de l'année; qu'on soigne et fait respecter parce que l'on aime à soigner et à respecter ce qui nous appartient;⁸⁰

Démar rivendica senza ambiguità che l'individuo sociale non è solo un uomo, né solo

⁷⁷ C. Démar, *Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme, suivi de Ma loi d'avenir*, 1833, p. 5.

⁷⁸ S. Voilquin, *Notice historique*, in C. Démar, *Ma loi d'avenir*, ouvrage posthume publié par Suzanne V, pp. 5-6.

⁷⁹ C. Démar, *Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme*, p. 6.

⁸⁰ *Ivi*, p. 68.

una donna: l'individuo sociale completo è la donna e l'uomo al tempo stesso. Nel dire "al tempo stesso" Démar anticipa la critica che svilupperà nel suo testo successivo alla teoria delle nature separate e della complementarità di Enfantin. A quest'altezza, basti notare che l'affermazione di Démar sull'individuo sociale è funzionale a rispondere a un quesito fondamentale: come far entrare le donne in società? È infatti per mostrare che le donne sono escluse dalla società e oppresse che Démar ha bisogno di dire che non solo l'uomo, ma anche la donna, compone l'individuo sociale. Lo dice del resto in modo chiaro quando afferma che:

pour les femmes enfin que les républicains comme les anti-libéraux n'ont pas su mettre à leur véritable place, car ils ont dressé et ils prêchent chaque jour une déclaration des droits de l'homme où certes la femme a droit d'intervenir, puisque c'est la base de la constitution de toute une société nouvelle, une société qui demande la liberté pour tous; les sociétés et les couples se composent irrévocablement d'hommes et de femmes, et non pas, comme je l'ai déjà dit, d'hommes seulement et de femmes seulement⁸¹.

Dopo aver dichiarato che la donna e l'uomo compongono l'individuo sociale, nota che ciò nonostante le donne sono schiave degli uomini di cui sono madri, sorelle, spose; esse non vogliono più esserlo sapendo di essere nate libere come l'uomo. Queste donne devono lavorare alla propria emancipazione che, nelle parole di Démar, assume una specifica dimensione: l'emancipazione è per lei qualcosa che non può essere consumato in un giorno e in un luogo, la donna non è emancipata una volta per tutte, si tratta invece di un processo che occorre portare avanti in tutti i luoghi, in caso di intemperie, di inverno, nelle passeggiate estive, nei teatri e nelle mansarde. Si tratta, per Démar, di affermare quel carattere processuale dell'emancipazione sul quale tornerà anche in *Ma loi d'avenir* ricordando che "la rivoluzione non si fa in un giorno". Questo scritto, come accennato, viene pubblicato da Suzanne Voilquin⁸² che nell'introduzione scrive:

⁸¹ *Ivi*, p. 69.

⁸² In seguito al suicidio di Démar vengono eseguite le sue volontà: il suo scritto è letto davanti alla famiglia saint-simoniana e in seguito consegnato a Enfantin. Qualche giorno dopo il manoscritto arriva, per volontà di Enfantin e tramite Holstein, a Suzanne Voilquin la quale viene incaricata di farne l'uso più conveniente per la memoria di Claire Démar e per la causa delle donne. Voilquin accetta il dono e decide di attendere il momento più adatto per pubblicarlo.

Avant d'en finir par le suicide, violemment avec sa vie actuelle, elle a déposé dans un dernier écrit sa pensée d'avenir, ce grand cri de liberté est le *plus fort*, le *plus énergique* qui ait été jeté au monde par une voix de femme⁸³.

Voilquin informa quindi il lettore che, quando essa aveva dato notizia del suicidio di Claire Démar e del suo compagno Pierre Dessesart nelle pagine del suo giornale, ignorava che sarebbe dipesa dalla sua volontà la pubblicazione e la diffusione del “grido di libertà” che si trova nello scritto di Démar. Nell'introduzione, Démar afferma di aver iniziato a scrivere il suo testo in risposta a un articolo apparso su la *Tribune des Femmes* dal titolo *Considérations sur les idées religieuses du siècle*. Emerge sin dall'inizio del testo la sua distanza dalle donne di *Femme Libre*:

Oui seule ; car même les femmes qui se disaient nouvelles, qui prétendaient faire œuvre d'apostolat, n'ont pas daignées s'arrêter à une brochure écrite, sinon avec talent, du moins avec conscience et entraînement, qui s'en allait remuant à leur profit toute la pourriture cadavéreuse des vieilles institutions et d'une loi morale impuissante- Non ! Pas une de ces femmes fortes n'a été forte assez pour oser s'en expliquer !... Et néanmoins, l'auteur et l'écrit leur étaient également connus⁸⁴.

Démar ammette di aver iniziato a scrivere il suo testo perché estremamente toccata dall'articolo di Voilquin⁸⁵, che riprende le tesi di James de Laurence criticate da Démar in modo feroce. Il primo obiettivo polemico di Démar, e dunque elemento di disaccordo con Voilquin, concerne la questione della “publicité” e del “mystère”. Voilquin riprendendo il testo di De Laurence aveva scritto:

La Société de l'avenir reposera, non sur le mystère, mais sur la *confiance* ; car le mystère prolongerait encore l'exploitation de notre sexe, la publicité, la confiance,

⁸³ *Ivi*, pp. 6-7.

⁸⁴ C. Démar, *Ma loi d'avenir*, ouvrage posthume publié par Suzanne V., 24.

⁸⁵ “Oui, j'ai été douloureusement, péniblement affectée, car vous avez laissé tomber l'improbation sur une parole d'affranchissement, et en la déclarant mauvaise, vous avez agi inconsidérément, à la légère, en femme préoccupé de ses anciennes théories du vieux monde, et vous avez élevé des bornes, des limites, là où ni bornes, ni limites ne sont possibles” (C. Démar, *Ma loi d'avenir*, ouvrage posthume publié par Suzanne V, pp. 28-29).

devront former les bases de la nouvelle morale!⁸⁶

L'idea di Claire Démar è che non la pubblicità, bensì il mistero, conservi la possibilità di fuggire lo sfruttamento. È a suo avviso la "publicité" ad aumentare lo sfruttamento della donna:

Si l'usage ou la loi qui traduit ainsi la jeune mariée, palpitante et craintive, aux regards audacieux de toute une assemblée nombreuse, qui la prostitue aux désirs effrénés, aux révoltantes railleries d'hommes échauffés, exaltés par les fumées d'une fête licencieuse; si, dis-je, cet usage, cette loi, ne vous paraît pas une HORRIBLE EXPLOITATION; si, en réfléchissant, vous n'avez jamais frémi de dégoût et d'indignation... je m'y perds... Les mots de dignité de la femme, d'affranchissement, d'émancipation de la femme, n'ont plus aucun sens pour moi, ne représentent plus aucune idée à mon esprit!!!⁸⁷

Nella sua critica a Voilquin, Démar arriva a dire di non credere più all'emancipazione se essa viene pensata a partire dalla pubblicità, suggerendo di propendere per un'emancipazione che deve compiersi nel mistero.

Un ulteriore elemento di polemica rispetto a Voilquin si trova nel rifiuto di Démar di credere alla classificazione dell'umanità in una serie di ordini, classi, generi: "Je me défie, et pour *bonnes causes*, des categories"⁸⁸. Per lei la classificazione, infatti, blocca l'emancipazione. Démar sta ovviamente sostenendo l'emancipazione rivoluzionaria dal sistema dei ceti di antico regime, pretende che essa non possa risolversi solamente in un'eguale libertà potenziale, ma nel movimento delle libertà e dell'uguaglianza. La mobilità è, infatti, il segno dell'emancipazione mentre le due nature infantiniane sono il simbolo dell'immobilità. È in questa cornice che si scaglia contro quella divisione tra uomo e donna e contro la teoria delle nature separate.

Il est, dites-vous, des hommes constants, immobiles, et d'autres au contraire, mobiles, inconstants ? – Marquez-moi donc le point de *séparation*, de la *constance* et de *l'inconstance*, de la *mobilité* et de *l'immobilité*, ou *finis l'une*, où *commence*

⁸⁶ *Ivi*, p. 29.

⁸⁷ *Ivi*, p. 30.

⁸⁸ *Ivi*, p. 42.

*l'autre ?*⁸⁹

La critica delle nature separate si lega immediatamente a quella del progresso, che deve essere inteso come un movimento eterno dello spirito e della materia, un passaggio continuo da un'idea all'altra, da un sentimento a un altro, da un modo di essere a una maniera differente. È qui che nota e rileva la contraddizione in cui cadono coloro che parlano di "immobilità".

Vous parlez d'immobilité ! Portez donc vos regard autour de vous : vous n'êtes que d'hier, et voilà qu'autour de vous tout est change, tout a revêtu des formes Nouvelles⁹⁰.

Oui, au dedans, au dehors de nous, tout change, tout se renouvelle, et nous pouvons prononcer sans rire le mot d'immobilité ! Quoi ! Ce que nous aimions hier, nous le détestons aujourd'hui : ce que nous adorions, ce que nous exaltions, nous le méprisons, nous le rejetons dans la boue !⁹¹

Secondo Claire Démar non esistono nature immobili, quindi nemmeno una natura femminile definita una volta per tutte, le quali sarebbero alla base di una teoria delle nature separate. Per lei non vi sono che nature mobili e incostanti e, proprio perché, come dice chiaramente, la mobilità è la condizione del progresso, non è possibile concepire alcuna immobilità o costanza se non quella di dio. Il rimprovero tradizionalmente rivolto alle donne viene ora rivendicato come un punto universale di forza: solo attraverso una "legge di incostanza" la donna potrà essere affrancata: "c'est par la proclamation de la *loi d'inconstance* que la femme sera affranchie; mais seulement par là".

Sostenere questa legge di mobilità o incostanza significa rifiutarsi di attribuire esclusivamente alle donne alcune caratteristiche e serve a Démar per liberare le donne dal vincolo di specifiche funzioni. Il suo sostegno alla mobilità, al mistero piuttosto che alla pubblicità, le permette di sviluppare una critica del matrimonio e dell'obbligo di stare in

⁸⁹ *Ivi*, pp. 42-43.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi*, p. 44.

un rapporto che giunge a un'originale critica della gelosia⁹². Quest'ultima è l'espressione più alta di un sentimento di egoismo che riporta tutto a sé, che intende incatenare lo spirito e il corpo, il pensiero, la volontà, la sensazione di ogni essere umano. La gelosia è dunque immediatamente legata al problema dell'immobilità, è quel sentimento che vorrebbe tenere tutto immobile, e dunque, seguendo la riflessione di Démar, è senza dubbio un sentimento che opera contro il progresso. La gelosia in quanto espressione di un sentimento di proprietà si lega immediatamente a un secondo aspetto critico che l'autrice riconosce nell'articolo di Suzanne Voilquin. Infatti, la critica al matrimonio, alla costrizione dei rapporti coniugali e alla gelosia ha una ricaduta sul problema della proprietà e sulla questione dell'eredità che è un tema classico dell'emancipazione all'interno della famiglia. Laddove Voilquin propone, per contrastare il potere dispotico del padre, un'eredità ombelicale che passi dalla madre ai figli, Démar intende mettere a nudo il sistema della proprietà nel suo complesso sostenendo che la proposta di Voilquin e la sua centralità della figura della madre non avrebbe intaccato il sistema di oppressione delle donne.

De Laurence, e di seguito Voilquin, avevano infatti promosso l'idea di una eredità ombelicale. A partire da un'argomentazione che Démar condivide, e cioè quella dell'incertezza della paternità che permette di articolare la critica all'autorità del padre, essi avevano affermato la necessità di uno spostamento di autorità all'interno della famiglia nelle mani della madre. Nello specifico, l'eredità doveva passare dalla madre ai figli. Claire Démar rifiuta questa idea di eredità ombelicale che non fa altro che riprodurre quel sistema di proprietà che essa intende rifiutare e sovvertire.

Il faut nous arrêter, que pourrions-nous ajouter après cela ? Je ne vois plus désormais qu'une objection sérieuse à combattre, celles que pourraient élever les partisans nombreux de la propriété, qui viendront me reprocher de venir briser l'ancienne loi d'héritage, l'ordre immuable de succession de père en fils, perpétué jusqu'à nous de génération en génération. A ce vieux mode d'hérédité, M. James de Laurence propose de substituer l'hérédité de mère en fille, la succession ombilicale⁹³.

⁹² “La jalousie, qu'est-ce autre chose que le sentiment anti-social de propriété qui vous fait dire: mon château, mon domaine, ma maison; qui vous fait enceindre le château d'un vaste fossé, la maison d'une forte muraille, les champs d'une haie vive impénétrable!” (*Ivi*, p. 48).

⁹³ *Ivi*, p. 56.

Per lei, che sostiene che la proprietà cesserà di esistere così come l'eredità in quanto privilegi di nascita e che crede nel sistema saint-simoniano delle capacità, non è possibile sostenere e incoraggiare l'eredità ombelicale.

À ceux qui prétendraient qu'abolir l'héritage c'est détruire la société, je répondrais que la société, depuis des siècles s'épuise, attaché, sans reprendre haleine, à cette œuvre de destruction ; qu'elle a poursuivi l'héritage de position en position, lui enlevant successivement toutes ses prérogatives; qu'aujourd'hui la propriété, réduite à sa plus simple expression se retranche vainement derrière les rangs nombreux de garde nationale, à l'abri d'un rempart de lois et d'ordonnances⁹⁴.

Se la preoccupazione di Suzanne Voilquin è essenzialmente quella di farla finita con l'autorità paterna, e per questo la strategia fondamentale prevede di accrescere l'autorità materna e mostrare la superiorità della donna all'interno della famiglia, Démar rifiuta l'eredità ombelicale perché in ultima istanza consente comunque la trasmissione dell'eredità in maniera indifferente rispetto alle capacità. Il problema, per lei, non è dunque che vi sia potere nelle mani del padre o della madre, ma rispettare le capacità. La posizione di Claire Démar non deve tuttavia far pensare che la sua critica all'autorità paterna sia meno incisiva o feroce: essa coglie la centralità del potere paterno nei processi di emancipazione che si stanno strutturando e le sue trasformazioni e dunque l'urgenza di un'emancipazione che si apra al cambiamento del sistema nel suo insieme. L'autrice, infatti, cogliendo il funzionamento di questa autorità è in grado di sviluppare una critica radicale al potere paterno, svelandone i meccanismi. Per lei l'oppressione dell'autorità paterna si nasconde nella protezione e nell'aiuto; si tratta di qualcosa che viene dal padre e che tuttavia si trova in ogni potere maschile. Démar dichiara che da ripudiare è dunque la protezione:

Aux femmes donc à faire retentir ce cri d'affranchissement ; à répudier la protection injurieuse de celui qui se disait son maître, et n'était que son égal! Qu'elle se lève donc d'entre les femmes, celle qui, le rameau de chêne et d'olivier à la main, signera

⁹⁴Ivi, pp. 56-57.

le traité de réhabilitation, d'alliance et d'égalité⁹⁵.

Si tratta di una consapevolezza che mette al centro delle sue riflessioni e che si trova anche nelle pagine più intime delle sue lettere:

Enfin donc pour la première fois depuis que je m'occupe de Saint-Simonisme, votre lettre me révèle une femme qui peut, qui veut, qui ose marcher ; une femme assez forte pour répudier la protection, l'aide ou l'appui (peu importe le nom qu'on voudra donner à notre subalternité) de l'homme ou des hommes⁹⁶.

Il nome che si può dare alla subalternità è dunque anche quello di protezione e aiuto. Nelle lettere a Louise Crouzat, Démar approfondisce la questione mostrando di cogliere un meccanismo di funzionamento fondamentale dell'autorità paterna e dell'emancipazione. È il medesimo potere ad opprimere, proteggere e pretendere di emancipare le donne. Démar afferma il suo debito con Louise Crouzat, grazie alla quale sostiene di aver compreso che solo la donna potrà essere protagonista e artefice della propria emancipazione. È questa rivelazione che la conduce a ripensare alla dottrina saint-simoniana e in particolare all'impresa di Barrault di cercare la madre in Oriente. È solo dopo aver capito che solo le donne potranno essere artefici della propria liberazione che Démar giudica criticamente l'impresa di Barrault⁹⁷.

La sua critica al potere paterno non la conduce a una esaltazione della figura della madre ed è per questo che non vede una soluzione nell'eredità ombelicale. Essa, in alcuni passaggi, promuove un vero e proprio ripensamento della maternità che si evince nella proposta della sua socializzazione. Démar suggerisce che solo attraverso una socializzazione della maternità, la donna si potrà emancipare.

Viene dunque da chiedersi da cosa la donna si emanciperebbe. La risposta che ci dà Démar è “dalla legge del sangue”, da quella legge che le impone una funzione e un ruolo.

⁹⁵ *Ivi*, p. 25.

⁹⁶ Lettera di *Claire Démar a L. Crouzat*, p. 50.

⁹⁷ “Jamais je n'ai pensé, je n'ai cru, que la mission de Barrault en Orient put avoir d'autres résultats que celui d'y répandre une parole d'affranchissement et d'avenir; d'y semer les doctrines saint-simoniennes. Mais jamais aussi, je dois l'avouer et je l'avoue avec joie, jamais je ne m'étais élevée à cette pensée que c'est à la femme à appeler la Mère, à la découvrir. A vous l'honneur et la gloire de cette révélation dont je vous adresse mes remerciements et que j'accepte comme une voie nouvelle de progrès” (*Ivi*, pp. 50-51).

Plus de paternité toujours douteuse et impossible à démontrer ; plus de propriété, plus d'héritage ; Classement suivant la capacité, rétribution suivant les œuvres. Par conséquent : plus de maternité, plus de loi du sang. Je dis plus de maternité [...] En effet la femme délivrée affranchie du joug de la tutelle, de la protection de l'homme dont elle ne recevra plus ni nourriture ni salaire, de l'homme qui ne lui paiera plus le prix de son corps ; - la femme ne tiendra son existence, sa position sociale que de sa capacité et de ses œuvres⁹⁸.

Per questo occorre, secondo Claire Démar, che la donna faccia un lavoro, che abbia una "funzione"; ma come potrà farlo se è condannata a dedicare la sua vita alle cure e all'educazione dei figli? "Ou la fonction sera négligée, mal remplie, ou l'enfant mal élevé, privé des soins que réclament sa faiblesse, sa longue croissance"⁹⁹. La sua risposta è chiara a questo proposito:

Vous voulez affranchir la *femme*! Eh ! Bien, du sein de la *mère du sang*, portez le nouveau-né aux bras de la *mère sociale* de la *nourrice* fonctionnaire, et l'enfant sera mieux élevé ; car il le sera par celle qui a capacité d'élever, de développer, de comprendre l'enfance ; et toute femme pourra se classer suivant sa *capacité*, recevoir rétribution de ses œuvres. Alors, seulement alors, l'homme, la femme, l'enfant, seront tous affranchis de la loi de sang de l'exploitation de l'humanité par l'humanité ! Alors chacune et chacun, toutes et tous seront les filles et fils de leurs œuvres et seulement de leurs œuvres¹⁰⁰.

Emerge in modo lampante tutta la sua prossimità alla dottrina saint-simoniana; infatti, il modo attraverso cui pensa l'emancipazione della donna coincide, ancora una volta, con l'ingresso della donna nell'associazione attraverso la sua funzione. È solo svolgendo una funzione che la donna può emanciparsi ed entrare nell'associazione; e tuttavia, se per Infantin questa funzione coincide con la funzione materna, con la sua capacità di madre, per Claire Démar la questione sta proprio nell'inserire l'uguaglianza nelle capacità e nel fare delle donne dei soggetti come gli uomini, con le medesime capacità. Dunque, se con Infantin si trova una divisione su base sessuale delle capacità, Claire Démar si appropria

⁹⁸ C. Démar, *Ma loi d'avenir*, ouvrage posthume publié par Suzanne V., p. 58.

⁹⁹ *Ivi*, p. 59.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

del lessico delle capacità rifiutandone la base sessuale: l'unico modo attraverso il quale la donna può avere una funzione è la maternità sociale. Ancora una volta emerge una distanza da Voilquin: se per questa sembra essere ammissibile una sorta di funzionalismo che lega la donna alla sua funzione materna, Démar rifiuta proprio questo principio emancipando la funzione stessa dalla sessuazione. Solo attraverso questa maternità sociale le donne, ma anche i bambini, si emancipano dalla legge del sangue:

Alors, seulement alors, l'homme, la femme, l'enfant seront tous affranchis de la loi de sang de l'exploitation de l'humanité par l'humanité !

Alors chacune et chacun, toutes et tous seront les filles et fils de leurs œuvres et seulement de leurs œuvres¹⁰¹.

2. Dire l'emancipazione dentro al diritto

2.1. La *Gazette des femmes*: il diritto tra pretesa sociale ed emancipazione costituzionale

Come mostrano le prime pagine di questo lavoro, il 1789 può essere considerato l'atto di fondazione della società moderna, il passaggio dalla società divisa in ordini alla società come ordine, dalla forza al diritto¹⁰². È in questa congiuntura politica che il diritto naturale, affermando che tutti gli uomini nascono uguali, gioca un ruolo fondamentale lasciando intravedere la possibilità concreta di realizzarsi. Non è un caso che ad esso si richiamino soggetti e figure diverse nel tentativo di affermare la propria eguaglianza, producendo un progressivo allargamento dei suoi confini¹⁰³. In seguito al 1789, è con la Monarchia costituzionale di Luigi Filippo, conseguenza dell'insurrezione del 1830, che si riapre una specifica discussione sul diritto, e che esso inizia ad essere mobilitato da alcuni soggetti per le proprie rivendicazioni di emancipazione. Le giornate rivoluzionarie di luglio segnano infatti il primo atto del grande movimento di emancipazione ottocentesco che si diffonde in diversi paesi europei¹⁰⁴. È all'interno di questo movimento che la semantica dell'emancipazione fissa il suo significato politico e sociale, ma non

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² G. Fraisse, *L'usage du droit naturel dans les écrits féministes (1830-1850)*, in S. Michaud (a cura di), *Colloque international Flora Tristan (1984). Un fabuleux destin. Flora Tristan*, Dikon, Editions universitaires de Dijon, 1986, pp. 144-156.

¹⁰³ Su questo si rimanda al capitolo II.

¹⁰⁴ M. Riot-Sarcey, *Histoire du féminisme*, pp. 27 ss.

solo. È attorno agli anni Trenta dell'Ottocento che essa riafferma la sua matrice giuridica, la quale si presenta ora con diversi elementi di novità.

In seguito alla Rivoluzione dell'89 i saint-simoniani tentano di superare la frammentazione individualistica e, per questa via, aprono le porte a una concezione associativa dell'emancipazione che intende superare la nozione stessa di individuo. Per loro l'emancipazione non può coincidere con l'eguaglianza giuridica e formale. Rispetto a una tale concezione, come analizzato, le donne di *Femme Libre* articolano un doppio movimento. Da una parte, per affermare la propria autonomia anche rispetto alla scuola saint-simoniana, ed aprire quel conflitto necessario con gli uomini, esse recuperano e fanno proprio un lessico illuministico, funzionale a presentarle in quanto donne dotate di ragione e autonomia. Dall'altra parte, queste donne seguono la lezione saint-simoniana sviluppando una concezione dell'emancipazione che sfida continuamente la sua natura giuridica e inaugura quell'idea di emancipazione come processo che guiderà le lotte sociali ottocentesche. L'emancipazione affermata dalla *donna libera* saint-simoniana non è pensata in termini giuridici, essa conosce invece un processo di costante allargamento che tiene insieme elementi provenienti da vocabolari differenti: l'autonomia di derivazione illuministica, una critica netta all'oppressione materiale delle donne, una denuncia della povertà e una discussione ampia sul concetto di libertà.

È tuttavia opportuno segnalare che il vocabolario giuridico dell'emancipazione non scompare ed anzi, continua a innervare e trasformare il concetto ben oltre l'89. In tal senso, la diffusione capillare di movimenti e gruppi socialisti nel primo Ottocento non corrisponde immediatamente a una omogeneità di posizioni né a una concezione univoca dell'emancipazione. Molti tra questi contribuiscono a un nuovo lessico giuridico dell'emancipazione che non si esaurisce nella domanda del diritto di voto, ma riguarda e investe una serie di pratiche e rivendicazioni: richieste di modifiche di leggi, discussioni, petizioni. Per molti di questi soggetti il campo giuridico non può essere abbandonato in quanto, proprio esso definisce specifiche condizioni di oppressione e delinea i confini dell'emancipazione a partire dall'emancipazione codificata del *Code civil*.

Geneviève Fraisse a questo proposito ha individuato proprio nella Dichiarazione dell'89 e nel Codice del 1804 due testi costituenti, il primo con funzione positiva, il secondo negativa. Essi hanno però un punto in comune: non segnalano l'esclusione delle

donne, ma la loro totale assenza¹⁰⁵. Sulla scia di questa lettura, fare del diritto un obiettivo polemico e un campo di battaglia al tempo stesso, diviene per molte donne una necessità; a partire dalla loro condizione, talvolta descritta come “fuori dalla legge”, al punto che in molti testi le donne si descrivono come “ilota” o “paria”. Da una parte esse sono considerate fuori legge e dunque fuori dai limiti che regolano la vita in società, e per questo riconoscono nel diritto un baluardo del patriarcato, uno strumento di dominio e sfruttamento che non può essere considerato neutro. Dall'altra, proprio a partire da questa condizione esse hanno l'urgenza di affermare la propria internità alla società e dunque alla legge; ciò avviene al tempo stesso mostrando che le donne sono già parte della società che pretende di estrometterle e attraverso una serie di richieste e rivendicazioni.

Emancipazione è il nome che esprime questi movimenti differenti e stratificati, che tiene insieme il giuridico e l'extragiuridico, e nel farlo mostra la frattura che le donne aprono nella società ben prima della comparsa di quello che la storiografia ha definito come femminismo dell'emancipazione e che a esso non può essere ridotto.

Espressione di questi movimenti è la significativa proposta di Adèle de Saint-Amand che nel 1834 suggerisce la creazione di una società dei diritti della donna. Si tratta di una proposta che mentre conferma il legame tra l'emancipazione e i diritti, fa luce su una serie di aporie che lo innervano. L'autrice muove dal riconoscimento di trovarsi, come già aveva evidenziato Jeanne Victoire nel suo *Aux Femmes*, nel tempo dell'emancipazione. È in questa epoca che il bisogno di emancipazione riguarda le donne di tutte le classi:

Voyez, l'inquiétude n'est plus vague, elle domine tous les esprits; le besoin d'émancipation se manifeste dans les deux sexes et parmi toutes les classes de femmes, depuis la femme du peuple jusqu'à la noble privilégiée¹⁰⁶.

Per Adèle de Saint-Amand non è più, come per de Gouges, il tempo di svegliarsi, le donne stanno già affermando la propria libertà spinte da un impulso, che come un torrente le muove:

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ A. de Saint-Amand, *Proclamation aux femmes sur la nécessité de fonder une société des droits de la femme*, Paris, H. Fournier, 1834, p. 1.

Voyez comme les femmes maintenant ressaisissent avec audace leurs droits d'intelligence; des œuvres de leur génie jaillissent de toutes parts; c'est en elles comme la première satisfaction d'un besoin long-temps comprimé, elles s'émeuvent et s'agitent dominées d'une inquiétude inaccoutumée, d'un mouvement progressif confus encore, d'un malaise indéfinissable; c'est une impulsion qui les pousse malgré elles, un torrent qui les emporte, une puissance qui les fascine; ce sont des lueurs d'un avenir qui les entraîne, avec lequel elles se familiarisent déjà, et dont l'approche les rend fortes en face de la lutte qui s'apprête¹⁰⁷.

Per lei le questioni politiche dominanti riguardano ora la libertà delle donne, che ha infatti una risonanza che definisce universale e che si ritrova nei saloni, nei teatri, negli atelier e nelle mansarde. Di fronte a questa emancipazione delle donne, l'uomo, secondo lei, è spaventato e intimorito dal rischio di perdere il proprio potere. Adèle de Saint-Amand invece di soffermarsi sulla condizione della donna, si concentra su quella dell'uomo, che viene descritta in modo accurato: essa si presenta come quella di "un bambino", spogliato dunque di quella maturità che lo aveva emancipato e dotato di ragione¹⁰⁸. Proprio perché vi è una tale situazione è urgente che le donne non perdano tempo in lamentele e recriminazioni monotone verso gli uomini, esse devono invece servirsi della forza di pensiero e di azione che le contraddistinguono per ottenere la loro "émancipation définitive".

Les hommes, pour vaincre tous les privilèges, ont fondé la Société des Droits de l'homme ; eh bien que les femmes fondent une société correspondante des Droits de la femme. C'est l'association seule qu'elles s'affranchiront de la tutelle insolente et de l'esclavage injuste qu'on leur imposa¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ "L'homme, résultat étrange des préjugés du XVIII siècle, étonné du langage insolite des femmes, se rit et raille, mais ce rire est factice, force, diplomatique ; c'est celui d'un enfant qui craint, qui s'épouvante; mais qui, les larmes aux yeux, s'essaye à chanter en renforçant sa voix pour braver et dissimuler le frayeur qui saisit sa jeune âme à l'aspect d'un géant. Ainsi que l'enfant, il n'ose avouer sa crainte, il frissonne en proie au doute des secrets pressentiments qui l'agitent, il prévoit la chute de son despotisme, il pressent la tempête qui s'amoncèle au-dessus de sa tête aristocratique, et croit pouvoir la conjurer par l'ironie et les injures. Aussi, faisant un dernier effort pour retenir devers lui les lambeaux usés d'un monopole qui s'effile, l'homme voudra-t-il éloigner de la femme tout développement organique et facultatif, toute éducation libérale, espérant par-là la contenir dans les bornes étroites d'une mesquine domesticité" (*Ibidem*.)

¹⁰⁹ *Ibidem*.

La Società per i diritti delle donne dovrebbe servire a reclamare l'esercizio dei diritti civili, religiosi e politici delle donne e a far sentire a tutti i "poteri maschili" che ogni rappresentanza sarà incompleta fino a quando resterà esclusivamente maschile, perché gli uomini non potranno mai rappresentare la voce delle cittadine. La Società avrà l'obiettivo di reclamare il diritto di voto per il proprio sesso nelle assemblee pubbliche, nei collegi elettorali, così come – dice de Saint-Amand – già avviene negli Stati Uniti. La Società avrà poi la missione di educare le ragazze alla scienza e all'esercizio che dovrà sviluppare la loro forza fisica¹¹⁰. L'obiettivo della Società sarà infine quello di fondare un giornale in cui tutti, membri o meno, anche gli uomini, avranno la possibilità di esprimere senza restrizioni, ogni pensiero relativo all'emancipazione della donna. Come scrive in chiusura del suo testo l'emancipazione deve avvenire dall'"aristocratica tutela maschile".

Nonostante la sua brevità, lo scritto di Adèle de Saint-Amand racchiude una serie di argomenti che si trovano in diverse autrici negli stessi anni, come Louise Dauriat, celebre *pétitionnaire*, o di coloro che scrivono sul periodo *Gazette des femmes* che vede la luce nel 1836 e che è stato definito l'erede di *Femme Libre*¹¹¹. Si tratta in realtà di un giornale costitutivamente differente dalla rivista delle donne saint-simoniane per una molteplicità di ragioni, prima fra tutte il ruolo che la *Gazette des femmes* attribuisce al diritto facendone il principale strumento di emancipazione.

Se vi è però continuità tra le due esperienze editoriali, questa va ricercata in una dichiarata urgenza politica e nel tentativo di far progredire il discorso sull'emancipazione della donna e organizzarne l'iniziativa politica. Raramente e solo superficialmente analizzato¹¹², con l'eccezione significativa di Évelyn Sullerot nel suo lavoro sulla stampa femminile nell'Ottocento francese¹¹³, il giornale si consacra al miglioramento dello statuto civile delle donne, pubblica per lo più articoli sulla loro condizione giuridica e numerose petizioni. Molte di queste domandano la revisione di articoli del Codice civile, il diritto al divorzio e l'apertura ad alcune professioni. La questione della condizione giuridica è però legata a ogni altro argomento che viene affrontato nel giornale: nel primo

¹¹⁰ Proprio a questo è dedicato il testo: L. Dauriat, *Opinion sur la gymnastique amorosienne adressée aux pères et mères de famille, aux instituteurs et institutrices*, Paris, Aux deux Gymnases, 1834.

¹¹¹ É. Sullerot, *Histoire de la presse féminine en France*, p. 200.

¹¹² Del giornale danno notizia alcuni importanti lavori sul femminismo francese senza tuttavia dedicare spazio all'analisi dei suoi articoli e degli obiettivi che esso si prefiggeva. Si trovano comunque delle notizie della *Gazette des femmes* in M. Riot-Sarcey, *Histoire du féminisme*, pp. 36-38.

¹¹³ É. Sullerot, *Histoire de la presse féminine en France*, p. 200 ss.

numero si trova un articolo firmato da Louise d'Ormoys dal titolo *De la nécessité de l'instruction des femmes* nel quale l'educazione e i diritti civili vengono affrontati insieme. Sullerot ha definito il giornale come il primo organo a proporre un vero e proprio programma giuridico per le donne che vanta la guida di una direttrice con competenze giuridiche e una spiccata combattività. Si tratta di Madame M. Poutret de Mauchamps, figura sulla cui biografia vi sono però diversi dubbi e incertezze¹¹⁴. Il sottotitolo del giornale recita "Journal de législation et de jurisprudence, littéraire, théâtral, artistique, commercial, judiciaire, de la musique et de modes" e sulla copertina si trova un libro aperto con la seguente iscrizione "charte des droits et des devoirs des femmes" e nell'epigrafe "la raison, la justice et l'égalité triompheront, car au-dessus de la loi des hommes, il y a la conscience, et la conscience : c'est Dieu".

Si tratta di termini che rimandano al lessico rivoluzionario, ma anche a quel sentimento religioso che permea i movimenti socialisti durante la restaurazione e sotto la Monarchia di luglio. Fin dal primo numero nel prospetto viene chiarita la struttura del giornale: ogni pubblicazione conterrà un articolo di spiegazione della Carta del 1830, o di uno dei Codici e delle leggi fatte in favore o contro le donne, una petizione legale alle Camere per ottenere l'esercizio di un diritto o il miglioramento di una legge che concerne le donne, un pezzo legato al teatro concepito sotto il medesimo punto di vista, un esame ragionato dei giudizi fatti dalle corti e dai tribunali della Francia e dell'estero concernenti le donne, un articolo commerciale o industriale in relazione alle donne "commercianti o consumatrici di prodotti di fabbrica". Infine, vi saranno scritti di arte musica e moda, una rubrica "confidenze" per esprimere le speranze e i rimpianti¹¹⁵. Nel giornale il diritto viene utilizzato in modi diversi per dar forma a precise istanze emancipatorie. Da una parte viene dato ampio spazio alle petizioni che affermano la centralità di un potere sociale che trova nella forma giuridica la sua espressione. Dall'altra prende vita una sorta

¹¹⁴ Alcuni parlano di diverse autrici della stessa famiglia sotto lo stesso nome, mentre altri hanno ipotizzato che si tratti di un uomo. Il nome che si trova nel giornale o nei documenti dell'epoca non è lo stesso, talvolta si tratta di Marie, altre volte di Madeleine. La prima volta che appare il giornale si legge: "Pendant toute sa vie Madame Louise-Caroline Tridon Herbinot de Mauchamps s'est occupée essentiellement et laborieusement des droits des femmes, et à sa mort elle a chargé son fils et sa fille adoptive Madame Poutret de Mauchamps, de réunir les nombreux documents qu'elle avait amassés, et de les publier. C'est cette œuvre pieuse, c'est cette volonté testamentaire que nous exécutons aujourd'hui". Sembrerebbe che questa donna fosse dunque prima delle pubblicazioni del giornale. Il catalogo degli autori della biblioteca nazionale non dice molto su questa figura.

¹¹⁵ É. Sullerot, *Histoire de la presse féminine en France*, p. 201.

di emancipazione costituzionale a partire dall'utilizzo che nel periodico viene fatto della Carta del 1830; quest'ultima infatti è nel corso di tutti i numeri il testo fondamentale che viene fatto giocare contro norme e codici particolari al fine di rivendicare l'emancipazione.

Il giornale organizza inoltre la sua azione su diversi livelli. Il primo e fondamentale è quello giuridico, indirizzato al conferimento di un'esistenza legale delle donne in quanto cittadine. Esse capiscono di dover utilizzare tutti i diritti che sono loro concessi per allargare il proprio spazio di azione, tra questi quello di fare petizioni indirizzate alle Camere. Accanto al lavoro per allargare lo spazio d'azione giuridica delle donne, nel giornale si trova un sostegno alle altre esperienze e figure impegnate nel miglioramento della condizione della donna e un'aperta denuncia degli abusi perpetuati contro le donne sotto la protezione delle leggi. Il giornale, come si legge nel prospetto, si rivolge soprattutto a quelle donne che vengono considerate già emancipate, donne consapevoli di dover lottare per i propri diritti:

Ce journal s'adresse principalement aux femmes qui sont déjà parvenues à l'âge où elles commencent à comprendre que la beauté n'est pas tout sur terre et qu'elles ont une autre mission que celle de plaire, d'être adulées et souvent trompées.

Nell'utilizzare il diritto per affermare la propria emancipazione, nel mostrare in che modo esso produca rapporti di forza e abitudini emancipativi, la *Gazette de Femmes* costituisce uno spartiacque prima del 1848. Il giornale mostra un'embrionale organizzazione delle donne indicando il diritto come terreno di lotta e anticipando esperienze come quella condotta da Léon Richer che nel 1869 avrebbe fondato *Droit des Femmes*¹¹⁶. Nel primo numero, del 1° luglio 1836, si legge l'intenzione che la rivista diventi un quotidiano e "un giornale politico". Per raggiungere tale obiettivo è però necessario preliminarmente che sia inviata una petizione a una delle due Camere, conformemente all'articolo 45 della Carta del 1830, per chiedere che le leggi sulla stampa siano riformate e armonizzate agli articoli 1, 2 e 7 della Carta stessa. Fin dal principio, dunque, la direttrice del periodico mostra di volersi collocare sul piano della legalità e del diritto, ambendo a far del suo giornale un giornale "politico" e tuttavia in conformità con

¹¹⁶ *Ivi*, p. 208.

la legge. È dunque necessario che le donne siano autorizzate legalmente a occuparsi di un giornale politico; occorre che venga rimosso il “ricordo dell’articolo 980 del Codice Civile” che assimila i responsabili dei giornali politici ai testimoni nei testamenti e ordina che essi debbano essere maschi, maggiorenni, godere dei diritti civili; bisogna far sì che questa “condizione di sesso” non esista più.

Fino ad allora, si legge nella *Gazette des femmes*, la rivista si limiterà al commento e all’analisi della Carta del 1830 e dei Codici francesi per quel che concerne la questione dei diritti e dei doveri delle donne sotto un profilo esclusivamente giuridico. Con un’abile mossa strategica nel primo numero la redattrice afferma dunque che il giornale intende muoversi lungo i sentieri della legalità e di ciò che è giuridicamente permesso e presenta gli argomenti come questioni non politiche, facendo del giuridico un ambito estraneo alla politica, nello stesso momento in cui proprio ricorrendo al diritto le donne che scrivono sulla rivista pensano e danno forma al proprio programma militante. Infatti, mentre affermano di occuparsi solo di legislazione e giurisprudenza, queste donne fanno del diritto il loro principale strumento di emancipazione. La loro iniziativa muove proprio dalla Carta del 1830, nella quale vedono una precisa possibilità egualitaria non rispettata, una promessa non mantenuta. La Carta è l’espedito di partenza del giornale e l’apertura che permette alle donne di sviluppare il proprio discorso emancipatorio. Le donne devono obbedienza, stima e affezione alla Carta. Quest’ultima è la “legge delle leggi”, il patto fondamentale della nazione, il contratto sociale accettato da tutti i francesi e tutte le francesi; tutti e ciascuna, grandi e piccoli, quale che sia l’età e il sesso, le devono ubbidienza. La stima per questo documento è dovuta ai principi di eguaglianza che vi sono formalmente dichiarati. Si tratta del primo tra tutti i codici in cui i diritti degli uomini e delle donne sono riconosciuti e consacrati, per questo le donne dichiarano la loro affezione. La Carta del 1830 riconosce i diritti delle donne implicitamente o esplicitamente, servendosi del termine generico “i francesi” che comprende necessariamente le francesi, ma anche di termini come “tutti, tutte, ciascuno”.

In modo assai puntuale nel giornale sono richiamati gli articoli per i quali le donne devono obbedienza, stima e affezione alla Carta del 1830, che accorda loro eguaglianza davanti alla legge (art. 1), ammissibilità agli impieghi (art. 3), libertà individuale (art. 4), libero esercizio del loro culto (art. 5), il diritto di pubblicare e di far stampare le loro opinioni (art. 7), l’inviolabilità delle loro proprietà (art. 8), il diritto di petizioni alle

camere (art. 45)¹¹⁷.

Nel quinto numero della rivista queste riflessioni sulla Carta e sui diritti sono approfondite in una sorta di analisi di lungo periodo della storia dei diritti delle donne. Si tratta del testo di una petizione che ha l'obiettivo di domandare, in conformità con gli articoli 1,2, 3 della Carta, che le ragazze di 25 anni che pagano 200 franchi di imposta, così come le vedove e le donne separate che pagano la stessa somma, siano elettrici e possano votare direttamente.

Nel testo prende corpo una riflessione sulle conquiste della Rivoluzione dell'89 e sulle novità che il 1830 ha introdotto. Prima dell'89 infatti, in accordo con quanto ha sostenuto "M. le president de Montesquieu", la monarchia si reggeva sull'onore che era in rapporto con la nobiltà che sosteneva la corona. Allora, i borghesi, i servi e le donne erano di poco conto, ad essi non si indirizzava l'onore, come dimostra il fatto che mai si è avuta l'idea di dire "onore alle donne"¹¹⁸.

Con la repubblica e la promulgazione dei diritti dell'uomo si è aperta una fase sanguinosa nella quale si è detto "libertà, eguaglianza o morte". Le donne ricordano questo momento, nel quale si esigeva la libertà ad ogni costo, come terribile e funesto, perché questa libertà non era per loro; i "feroci repubblicani" malgrado la loro pretesa di eguaglianza non volevano la libertà che per loro stessi. Anche la situazione sotto il Direttorio e poi con il Consolato non era differente: entrambi erano dominati da uomini che non avevano amore che per il proprio sesso. La petizione arriva dunque all'epoca di Luigi XVIII che viene definito, in modo evidentemente strumentale, come il primo e l'unico ad aver concesso indirettamente un diritto politico alle donne¹¹⁹. La base dei diritti civili e politici non è più l'onore ma il pagamento dell'imposta, tassa che una certa quantità di donne paga e per la quale si dovrebbero loro conferire i medesimi diritti degli uomini. Secondo il giornale, essendo ora sotto l'impero della Carta del 1830 e della legge elettorale del 19 aprile 1831, bisogna domandarsi in che modo rendere effettivo il diritto che le donne hanno di eleggere i deputati dei dipartimenti per delegazione. La proposta che si trova nel giornale è, appunto, la riforma dei codici, che deve avvenire non in modo violento e istantaneo ma progressivo. Reclamare i diritti delle donne significa, sulla base

¹¹⁷ «Gazette des Femmes», 1, Juillet 1836.

¹¹⁸ «Gazette des Femmes», 5, novembre 1836. Si rimanda qui alle pagine di Montesquieu dedicate all'onore delle donne: C.d.S. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, libro IV, pp. 98ss.

¹¹⁹ «Gazette des Femmes», 5, novembre 1836.

dello spirito del giornale, segnalare energicamente gli abusi di cui queste sono ancora vittime¹²⁰.

L'eguaglianza davanti alla legge proclamata dalla Carta del 1830 si fonda sulla sovranità del popolo, questo è la nazione, ed essa comprende gli uomini e le donne; per questo motivo queste ultime reclamano i propri diritti, perché esse si trovano nella medesima posizione in cui si trovavano i borghesi nel 1780.

Ces mêmes hommes qui, il y a cinquante-six ans, étaient des manants, des vilains, des bourgeois soumis à la noblesse et attachés à la glèbe, oublient leur servile position, et, d'opprimés qu'ils étaient hier, ils deviennent oppresseurs aujourd'hui. Et pourquoi s'étonner de cette conduite si peu honorable ? N'est-ce pas celle de tous les parvenus, de tous ceux qui, arrivés au pouvoir, se fatiguent de n'avoir que des égaux, et veulent des subordonnées ?¹²¹

La fine di alcune gerarchie non deve far pensare che tutte siano state cancellate: se le donne sono ancora nella posizione dei borghesi prerivoluzionari ciò significa che esistono ancora delle aristocrazie.

Qu'on ne croit pas que toutes les aristocraties soient entièrement détruites ; il en reste encore deux. La première celle que M. comte Alexandre Delaborde a très-spirituellement appelée *l'aristocratie de la peau*, et qui a pour partisans tous les amis de l'esclavage ; la seconde, L'ARISTOCRATIE DE SEXE. C'est cette aristocratie de sex que nous voulons combattre¹²².

A ben vedere, il discorso che si articola nei vari numeri del giornale è un'ampia riflessione sull'eguaglianza sancita dalla Carta del 1830. È questa ad aver posto le condizioni affinché le donne possano godere dei diritti politici. Esse si rivolgono direttamente agli uomini nel giornale, domandando loro come pensano di arrivare al suffragio universale, nel momento in cui esso viene richiesto solo come mezzo per governare secondo la voce della maggioranza, mentre priva la metà della nazione di questo diritto.

¹²⁰ *Science, morale et politique*, «Gazette des Femmes», 6, décembre 1836.

¹²¹ «Gazette des Femmes», 6, décembre 1836.

¹²² *Ibidem*.

Vous avez donc oublié 1791 et 1830, ou plutôt confiants en l'excessive bonté des femmes et des prolétaires, vous vivez sur ce volcan qui ne veut point s'ouvrir pour vous absorber. Insensés ! Mais jetez donc un regard autour de vous, prêtez une oreille attentive. Voyez ces ouvriers, ces ouvrières qui demandent de l'ouvrage et du pain. Entendez ces prolétaires, ces femmes instruites par la voix de leur conscience, tous et toutes répètent ensemble : ÉGALITÉ DANS LA LOI ET DEVANT LA LOI, ÉGALITÉ DANS L'IMPOT PROGRESSIF, *les droits et les devoirs pour toutes et pour tous*¹²³.

A questa altezza la ripresa dell'emancipazione borghese è utilizzata strumentalmente come supporto di quella proletaria, ed anzi si intravede una continuità tra le due. Dall'emancipazione borghese si inizia a pensare quella democratica: viene emancipato un soggetto censitario, ma si pone il problema di emancipare gli operai che irrompono sulla scena politica e costituiscono un elemento di disordine. Le donne in questo caso dimostrano ancora una volta il privilegio epistemico¹²⁴ che consente loro di vedere e far luce sulla condizione di schiavi e operai in quanto simile alla propria e quindi di pensare alla costituzione di un soggetto democratico non fondato su esclusioni mirate.

Per le autrici della *Gazette des femmes* quando le donne hanno osato rompere le proprie catene è stato detto loro: “*la vostra schiavitù è eterna*”. È allora che è divenuto chiaro, come scrivono, che tra il padrone e lo schiavo non vi è dovere, né rispetto, né amore, tra loro vi è solo la forza brutale. Il compito del padrone sarà sorvegliare lo schiavo, mentre quello dello schiavo sarà solo quello di diventare più forte, attraverso la menzogna e la violenza: non può esistere alcuna morale, religione, pudore tra lo schiavo e il suo padrone. Per questo, finché le leggi non saranno anche per i proletari e le donne, non si avrà da loro che odio, disprezzo e grida di dolore; solo quando sarà fatta una legge con giustizia allora le donne potranno accettarle e sottomettersi, dando l'esempio dell'obbedienza.

La riflessione sull'eguaglianza che si trova nel giornale conduce alla formulazione di una petizione che appare nel numero del 1 gennaio del 1837 e domanda l'esecuzione dell'articolo I della Carta, che recita: “i francesi e le francesi sono eguali davanti alla legge, quali che siano i loro titoli e i loro ranghi”. Il grande risultato ottenuto dalla

¹²³ *Les citoyennes françaises aux citoyens français, électeurs et éligibles*, in «Gazette des Femmes», 6, décembre 1836.

¹²⁴ Sulla nozione di privilegio epistemico cfr. C. T. Mohanty, *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, Verona, Ombre corte, 2020.

Rivoluzione dell'89 e la base della Carta del 1830 è l'eguaglianza davanti alla legge. Questo principio "di giustizia e di ordine" è stato finalmente conquistato; è così che il diritto di primogenitura accordato ai maschi ad esclusione delle donne è stato abolito per sempre e che l'eguaglianza nelle successioni è assicurata agli uomini come alle donne. Questo principio di "eguaglianza legale" è la forza della Costituzione attuale; più questa eguaglianza sarà estesa, più la nazione sarà felice, più essa stimerà e amerà il patto sociale su cui si regge. È sulla base di un tale principio che le donne della rivista domandano nella petizione del novembre del 1836 che le donne siano elettrici alle stesse condizioni degli uomini, e nel 1837 chiedono che siano giudici al pari degli uomini. Perché – come affermano – dire che tutti sono uguali davanti alla legge, quale che sia il loro rango o il loro titolo, significa anche quale che sia il loro colore e il loro sesso.

Per far sì che una tale eguaglianza sia compiuta, le donne della rivista hanno in mente una serie di misure e riforme che sono espresse nelle loro petizioni. Tra le più significative vi sono, ancora una volta, quelle sul matrimonio e il divorzio. Nell'agosto del 1836 viene formulata una petizione per richiedere la soppressione completa dell'articolo 213 del Codice civile, libro 1, titolo 6, intitolato "Dei diritti e dei doveri rispettivi degli sposi" e così concepito: il marito deve protezione alla moglie, la donna obbedienza al marito¹²⁵.

Si tratta di un articolo in contraddizione con il principio di eguaglianza della Carta. Le donne della rivista sono portate a domandarsi che cosa significhi eguaglianza davanti alla legge: la legge, non significa forse le leggi? Le leggi, le ordinanze, i regolamenti, che derivano dall'articolo I della Carta devono conformarsi a esso e gli uomini non potranno godere di alcun diritto senza che possano farlo anche le donne. Questo è per le donne della rivista il senso dell'eguaglianza, perché, come spiegano, se questa eguaglianza fosse intesa diversamente ne risulterebbe che si potrebbe dire: la Carta permette di fare delle leggi, ordinanze e regolamenti che danno agli uomini dei diritti che non vengono dati alle donne; alle donne dei doveri ai quali gli uomini non son tenuti. Questa riflessione è preliminare all'analisi del matrimonio. Essa segnala i miglioramenti della civilizzazione; c'è stata una rottura con il passato, con quanto avveniva nello stato selvaggio dove l'uomo e la donna erano diseguali e la donna sottomessa alla volontà dell'uomo; nell'attuale stato civile invece il matrimonio è considerato un'associazione in cui vigono diritti e doveri

¹²⁵ «Gazette des Femmes», 2, août 1836.

reciproci. Come prova di questa eguaglianza tra gli sposi è sufficiente leggere nel Codice civile l'articolo 212 del capitolo VI, al libro I titolo VI dei diritti e dei doveri rispettivi degli sposi. Questo articolo è così concepito: "gli sposi si devono mutualmente fedeltà, soccorso e assistenza". La parola mutualmente è l'espressione più vera dell'eguaglianza dei diritti e dei doveri degli sposi. E tuttavia, le donne della rivista polemizzano mettendo in tensione questo articolo con quello successivo: l'articolo 213 prevede infatti che il marito debba protezione a sua moglie, la moglie obbedienza al marito. Viene fatta così emergere la contraddizione tra i due articoli: come è possibile che gli sposi si debbano mutualmente fedeltà, soccorso e assistenza e, al tempo stesso, che la moglie solamente debba in ogni caso obbedienza al marito?

La riflessione sull'incompatibilità tra i due articoli svela la diseguaglianza che governa il matrimonio e mostra la condizione di oppressione delle donne al suo interno, domandando provocatoriamente che cosa sia una "mutua obbedienza" e chiedendo la cancellazione dell'articolo 213. L'emancipazione per queste donne è dunque questo percorso progressivo di conquiste parziali, di trasformazioni giuridiche che tuttavia non sono solo formali e che regolano la loro esistenza e governano la loro libertà. Il progetto è quello di utilizzare il diritto per forzare i limiti del diritto vigente e si tratta di una procedura che si ripresenta costantemente nei discorsi e nelle richieste di emancipazione, per i quali l'ordinamento giuridico rappresenta uno spazio di riconoscimento che non solo è difficile ignorare, ma rappresenta un "orizzonte di aspettativa" che non si riesce a raggiungere mai completamente.

È quanto si coglie anche dalla petizione del settembre 1836 in cui si domanda la reintroduzione del divorzio, non solo come regolato sotto l'impero di Napoleone I, ma anche per incompatibilità di umore, per impossibilità dichiarata di uno dei due sposi o da parte di entrambi di vivere nello stato di matrimonio¹²⁶. O ancora, nella petizione per l'abolizione delle pene contro l'adulterio¹²⁷ e la soppressione di alcuni articoli del Codice penale¹²⁸. In quest'ultima, ancora una volta, è richiamato l'articolo I della Carta

¹²⁶ «Gazette des Femmes», 3, settembre 1836.

¹²⁷ «Gazette des Femmes», 4, ottobre 1836.

¹²⁸ Si tratta in particolare dei seguenti articoli: art. 336. L'adulterio della donna non potrà essere denunciato che da suo marito; questa facoltà cesserà se egli è nel caso previsto dall'articolo 339. Art. 337. La donna adultera subirà la pena dell'imprigionamento per tre mesi almeno e al massimo di due anni. Il marito resterà padrone di fermare l'effetto di questa condanna, consentendo di riprendere sua moglie. Art. 338. Il complice della donna adultera sarà punito con l'imprigionamento per la stessa durata di tempo, e inoltre di una multa

sull'eguaglianza davanti alla legge, per far luce sulle differenze di condizioni e possibilità tra il marito e la moglie nei casi di adulterio: per l'uomo vi è la completa impunità, per la donna la persecuzione, il giudizio, la condanna e la prigionia. Un ultimo esempio che mostra la concezione dell'eguaglianza è la petizione per l'abrogazione del primo paragrafo dell'articolo 214 del Codice civile che prevede che la donna sia obbligata ad abitare con il marito e che lo debba seguire ovunque egli voglia risiedere¹²⁹. Secondo la rivista, quando una legge antica, un articolo dei codici dell'impero, o una legge della Restaurazione, sono in opposizione formale con la Carta del 1830, ne va dell'onore, del dovere e della coscienza del legislatore abrogare questo articolo e queste leggi. Nelle pagine della rivista prendono forma due movimenti specifici attraverso l'utilizzo del diritto: da una parte una sorta di emancipazione costituzionale la quale fa giocare i principi generali presenti nelle Costituzioni contro le norme particolari contenute nelle leggi ordinarie e nei Codici, dall'altra una vera e propria pretesa sociale che si esprime attraverso il diritto come nel caso delle petizioni.

2.2. Le petizioni come strumento di emancipazione: Louise Dauriat

Sebbene poco studiata e conosciuta, Louise Dauriat¹³⁰ è nel corso degli anni '30 dell'Ottocento in Francia una delle principali *pétitionnaire*¹³¹ e attiviste che domandano, in linea con il lavoro promosso dalla *Gazette des femmes*, l'eliminazione di alcuni articoli del Codice civile, l'introduzione del divorzio e la revisione di leggi. Come già osservato, il diritto di petizione è in questi anni utilizzato come una vera e propria arma emancipatoria che fa valere una pretesa sociale, attraverso di essa è possibile mostrare la condizione di oppressione delle donne e fare battaglia per la sua trasformazione. Già sotto l'antico regime era in vigore il diritto di presentare petizioni e tuttavia, esso, con la Rivoluzione, acquista una nuova qualità e un inedito carattere, diventando un vero e

da cento a duemila franchi. Le sole prove che potranno essere ammesse contro la prova di complicità saranno oltre al delitto in flagrante quelle risultanti da lettere o altri scritti. Art. 339. Il marito che avrà intrattenuto una concubina nella casa coniugale [...] sarà punito di una multa da cento a mille franchi.

¹²⁹ «Gazette des Femmes», 6, décembre 1836.

¹³⁰ Conosciuta soprattutto per le sue domande di revisione del Codice civile, Dauriat è autrice di romanzi ma anche di un *Cours d'histoire religieuse et universelle* del 1828.

¹³¹ Si veda M. Riot-Sarcey, *Des femmes pétitionnent sous la Monarchie de Juillet*, in *Femmes dans la cité*, pp. 389-400. Per il periodo della restaurazione si veda O. Krakovitch, *Les pétitions, seul moyen d'expression laisse aux femmes. L'exemple de la Restauration*, in «Femmes dans la cité», pp. 347-371.

proprio diritto di interpellazione verso i rappresentanti¹³². Cambia dunque il senso della petizione, che ora serve a chiedere conto in modo puntuale delle azioni dei rappresentanti e a compensare il deficit democratico. Louise Dauriat, nota nell'ambiente saint-simoniano, aveva scritto per *Femme Libre* dove aveva insistito sull'impotenza dell'uomo che non poteva più né opprimere né affrancare la donna: il gesto dell'emancipazione non gli spettava più. Nel 1837 dà una sua personale definizione del termine "cittadina", slegandolo dalle determinazioni che lo connettono al ruolo di sposa, compiendo un movimento simile a quello che si era verificato con il termine "femme" durante la Rivoluzione.

On n'est pas citoyenne pour être l'épouse du citoyen, pour subir une exclusion perpétuelle, ou la peine de mort, on n'est telle que quand on exerce des droits civils, politiques et religieux. Ce qui, nous l'avons dit, existe ailleurs, et ce qui seul constitue les sociétés complètes¹³³.

È attorno al 1837 che Dauriat scrive per la *Gazette des femmes* soffermandosi sull'incoerenza tra la mutua assistenza tra gli sposi (art. 212) e l'obbedienza della donna al marito (art. 213)¹³⁴. È in questi anni che diventa la paladina di alcune importanti battaglie per i diritti delle donne e, sempre nel 1837, scrive la sua *Demande en Révision du Code civil adressée à Messieurs les membres de la chambre de députés*. Tuttavia, già nei suoi testi precedenti si trovano elementi centrali del suo discorso. Nel 1834 scrive un testo dal titolo *Opinion sur la gymnastique amoureuse adressée aux pères et mères de famille, aux instituteurs et institutrices* in cui si presenta ai lettori specificando di non essere vicina al saint-simonismo "come qualche persona sconosciuta vuol far credere". Essa sostiene di aver diffuso le sue opinioni sulla "situazione sociale" delle donne ben prima delle donne saint-simoniane. A queste ultime, che sono evidentemente le redattrici di *Femme Libre*, rimprovera di non aver compreso il progresso. Il suo discorso è, non a caso, animato da una spinta illuministica al progresso che tuttavia si presenta come tradito e imperfetto, al punto da rendere necessario completarlo e portarlo a compimento. Nella

¹³² M. Riot-Sarcey, *Les pétitions sous la monarchie de Juillet: une source de connaissance de l'opinion*, pp. 71-76.

¹³³ L. Dauriat, *Pétition adressée à la Chambre des députés*, 1837, citata in M. Riot-Sarcey, *L'argumentaire politique des femmes, de Jeanne Deroin à Julie Daubié*, « Le cahiers du CEDREF », 2, 1996.

¹³⁴ G. Fraisse, *Les deux gouvernements*, p. 97.

sua polemica contro le donne saint-simoniane si serve del loro conflitto con gli uomini della scuola, ricordando come anch'essi fossero impietosi e annoiati dal loro discorso. “Celui qu’elles appellent le père les juges si peu dignes de lui, qu’il est obligé d’aller dans un autre monde chercher la femme, chercher la mère !!”¹³⁵

Se alle donne di *Femme Libre* la polemica con gli uomini saint-simoniani era servita ad aprire un vero e proprio conflitto necessario al proprio processo di emancipazione, Dauriat si distacca da quello che reputa un “ridicolo radicalismo” che ha prodotto una morale scandalosa e la distruzione del sentimento e dello spirito. La sua concezione dell’emancipazione si lega infatti a una specifica comprensione della legalità e del diritto all’educazione, morale e fisica. L’emancipazione non è avvenuta per le donne perché il progresso e i Lumi sono imperfetti: il XVIII e il XIX secolo hanno ricevuto un enorme impulso dal movimento del progresso, l’eredità dell’antichità è arrivata all’epoca presente con una crescita imprevedibile. E tuttavia, da quando le arti, le scienze, le lettere, le industrie sono cresciute non si è prodotto un effettivo miglioramento e la situazione non è diventata più desiderabile. Il progresso, secondo Dauriat, è tanto reale quanto imperfetto. Per renderlo perfetto occorre che vi sia una partecipazione delle donne alla società che non sia limitata e obbligata, nascosta dietro all’orgoglio degli uomini, bensì legale, nello stato civile, politico e religioso. Solo così avrà inizio il progresso in tutta la sua grandezza.

Nel suo discorso afferma che la potenza creatrice ha messo due esseri sulla terra intelligenti e dotati di volontà. La società è divisa in due metà: una agisce con autorità, invasione e usurpazione; l’altra è benefica, in linea con i costumi che producono la felicità comune. Se c’è un problema è che le leggi e l’ordine sociale non sono mai create da quest’ultima. Di fronte a tale situazione di progresso imperfetto, la soluzione di Dauriat è anzitutto educativa. Attorno al 1834 promuove e pubblicizza un metodo di ginnastica istituito da un certo colonel Amoros. Al netto della tecnica amorosiana, ciò che ci interessa è che essa risponde, secondo Dauriat, alla necessità di un’educazione fisica e morale anche per le donne. Infatti, quest’ultime sono generalmente educate alla delicatezza e, in ultima istanza, al mantenimento della propria debolezza; sono formate alla pusillanimità. Il discorso sull’educazione delle donne sarà ripreso dall’autrice in uno scritto del 16 maggio 1836 dal titolo *Discours d’ouverture du cours de droit social des*

¹³⁵L. Dauriat, *Opinion sur la gymnastique amorosienne*, p. 7.

femmes.

La question des femmes se montrera toujours digne ; rien ne la compromettra. Et dans tous ses développements elle étonnera les intelligences que les mauvais préjugés, l'oubli des mœurs de la nature, dans ses plus belles, dans ses plus hautes acceptions, en auront séparés ; elle les étonnera comme elle confondra ses plus obstinés adversaires¹³⁶.

Secondo Dauriat oggi le donne hanno ricevuto in eredità un grande bacino di esperienze e Lumi.

Qui donc ne sait pas que la conscience de chacun, que notre conscience individuelle, doit pour le bonheur commun, se fortifier de la conscience générale ? Que la conscience générale doit s'appuyer sur des principes fondamentaux ? Que l'individualité perd sa forme dans le bien public ? Que le grand art de la législation, est d'accorder, d'harmoniser les hommes entre eux (ici nous entendons l'homme et la femme, en nous conformant à l'étymologie du mot, rappelant l'origine *terrestre* de l'un et de l'autre sexe, consacrée dans la plupart des genèses que nous connaissons) ? Qui donc ignore qu'il y a un type de consentement mutuel, réciproque entre les hommes ? Que les sensations, la conscience, les jugements dans la vie privée même, doivent être subordonnés à ceux de la vie publique ?¹³⁷

Nel suo corso di diritto sociale Dauriat affronta la questione della disegualianza della donna, analizzando la sua educazione, trattando tutto ciò che emerge dalle sue facoltà intellettuali, razionali e morali. Dall'esame delle facoltà morali delle donne, del loro cuore, della loro anima, l'autrice dichiara di voler distinguere ciò che è il risultato della loro educazione da ciò che esse non devono che a loro stesse, sia nel bene che nel male. Per lei l'educazione delle donne, anche quando tende a limitare la loro intelligenza per assoggettarle, non distrugge mai in esse il sentimento di libertà; esse non ammettono di perdere i diritti che hanno più valore. Se così non fosse infatti non le si troverebbe continuamente impegnate a combattere contro delle leggi senza ragione fondate solo sulla legge del più forte. Queste questioni approdano a una riflessione più ampia nella sua

¹³⁶ L. Dauriat, *Discours d'ouverture du cours de droit social des femmes*, Passy, Mallebrancq, 1836, p. 3.

¹³⁷ *Ibidem*.

domanda di revisione del Codice civile del 1837, dove la questione dell'educazione morale e fisica si lega a quella giuridica. Dauriat ammette che, prima di questo testo, nelle produzioni della giovinezza, si era impegnata a mostrare i diritti e la potenza morale delle donne¹³⁸. Sa infatti che domandare alla Camera dei deputati la revisione del Codice per le disposizioni contro i diritti delle donne significa compiere un gesto costitutivamente diverso; per questo, sostiene di aver riflettuto a lungo su questo approccio, volendo per abitudine evitare con scrupolo ogni azione sconsiderata. Se in passato ha evitato ogni azione così diretta, sono molte le cause che si sono sommate per condurla a questa scelta. Nella sua domanda indirizzata alla Camera riprende i suoi argomenti precedenti: dichiara di vivere in un'epoca di lumi, in tempi avanzati. Dauriat si richiama a ciò che viene riportato nel *Moniteur* del 19 febbraio, dove si legge a proposito della sua petizione:

La dame Dauriat, femme de lettres, à Paris, demande la révision et l'abrogation des articles du Code Civil qui lui paraissent contraires aux droits des femmes. Ce simple énoncé, Messieurs, me dispense d'entrer dans l'examen des questions que la pétitionnaire a soulevées. J'ai lu attentivement son mémoire, et je n'y ai vu que le résumé de ces éternelles controverses, aliment obligé des conversations de province. Du reste, aucune vue utile et profitable à la femme. Si au lieu de se jeter dans une semblable discussion, la Dame Dauriat avait présenté quelques vues sur l'éducation des femmes, nous aurions applaudi à ses efforts¹³⁹.

Nel rispondere a queste affermazioni Dauriat chiarisce il nesso tra le leggi e l'educazione: occorre abolire le cattive legge, perché esse fanno la cattiva educazione. È attraverso la forza delle cose, degli eventi, delle condizioni del progresso, la legge e questa educazione, che i "vostri codici assemblati", "mal scritti", "incoerenti" si distruggeranno e si annienteranno così come le leggi politiche, "deboli anche nelle loro minacce", così come il vostro diritto pubblico "tout masculin".

Secondo Dauriat, visto che il *Moniteur* sostiene che l'educazione delle donne è una questione meritevole di attenzione, sta implicitamente, anche senza volerlo, sostenendo l'abolizione di queste cattive leggi, in quanto le due questioni sono legate; delle leggi di

¹³⁸ L. Dauriat, *Demande en Révision du Code Civil adressée à Messieurs les membres de la chambre des députés par Mme Louise Dauriat*, Paris, L'auteur, 1837.

¹³⁹ *Ibidem*.

servitù, di oppressione e immorali non si armonizzano con un'educazione ben fatta. Questo insieme di considerazioni la portano a cercare di definire ciò che intende per diritto sociale delle donne:

Le droit social des femmes est également le droit social des hommes ; je ne plaide pas dans les intérêts d'une seule moitié de la société, mais dans les intérêts de toutes deux. Je déteste toute usurpation, tout ce qui est inique, tout ce qui afflige, opprime l'humanité ; je l'ai dit souvent, parce que ce sentiment est imprimé fortement en moi¹⁴⁰.

Va segnalata l'innovazione semantica introdotta dal "droit social". Qualche anno dopo, nel 1849, anche Jeanne Deroin terrà infatti un corso di *droit social* per le donne nel momento in cui si inizia però a parlare di diritti sociali. A quest'altezza è lecito affermare che parlare di "droit social" serve a Dauriat, e poi a Deroin, per evitare il vocabolario rivoluzionario dei diritti dell'uomo. Qui sociale è espressione di ciò che è egualitario e di un'emancipazione che la Rivoluzione francese non ha affermato. Dopo aver definito il diritto sociale, per legittimare l'eguaglianza tra i sessi, Dauriat enuncia la sua richiesta di revisione del Codice, nella quale chiede l'abolizione degli articoli che sono in opposizione ai diritti più cari, più sacri delle donne, e di conseguenza all'equità, alla morale, alla stessa religione, così che essi sono la fonte di tutte le calamità domestiche e sociali. Infatti, con il Codice, secondo Dauriat, le donne sono state attaccate brutalmente e da quel momento non vi è patria se non per il padre.

2.3. Un nuovo contratto sociale: E. A. Casaubon

La società emersa dalla Rivoluzione dell'89 è una società non più retta sul diritto divino ma sul contratto come grande novità della modernità. Si è già visto nel capitolo III il ruolo che il contratto occupa nella definizione dell'ordine della società moderna e, attraverso le riflessioni di Carole Pateman, in che modo l'emancipazione rivoluzionaria possa essere compresa nei termini di una vera e propria emancipazione contrattuale. Il contratto si fonda infatti su quell'eguaglianza affermata dalla Rivoluzione e fa di quell'individuo che essa emancipa una figura libera anzitutto di fare contratti entrando in relazione con

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 12.

contraenti suoi pari. Ben prima di Carole Pateman, una donna di nome E. A. Casaubon fa luce sul contratto come atto fondatore della società moderna, un contratto che è prima di tutto sessuale in quanto cancella da esso metà del genere umano. A partire da questo riconoscimento Casaubon propone la promulgazione di un nuovo contratto sociale al quale le donne prendano parte, mostrando di pensare la loro emancipazione in termini egualitari e contrattuali. A dare uno slancio decisivo alla riflessione di questa donna è ancora la Carta del 1830, presentata e accolta da molte donne, come si è visto, come un vero e proprio nuovo contratto sociale. L'emancipazione per Casaubon è declinata nella forma del contratto in quanto simbolo di uno strumento che afferma l'eguaglianza dei due contraenti. L'autrice, con il suo scritto, sostiene la partecipazione delle donne al governo della famiglia e a quello dello Stato. Il suo testo si chiude facendo appello a un '89 morale: qui, come sarà per Flora Tristan, il diritto è un diritto morale inteso come diritto che deve modificare mentalità e costumi oltre che una posizione giuridica formale. Per lei, infatti, parlare di contratto non significa parlare di un Codice con articoli di legge, ma suggerire che nel contratto morale vi sia qualcosa in più.

Dall'analisi dei suoi scritti emerge quella tensione tra eguaglianza e differenza che abbiamo già analizzato. Ne *La femme est la famille* si trova espressa la centralità del ruolo della donna all'interno della famiglia e l'esaltazione di sue specifiche qualità utili e spendibili nell'ambito domestico; al contrario, ne *Le nouveau contrat social ou place à la femme* la priorità è quella di pensare un nuovo ordine in cui la donna sia presente non solo in casa ma anche nella società, e con questo obiettivo si insiste sull'eguaglianza della donna e la sua legittimità a prendere parte al contratto sociale.

Del resto, questa tensione non stupisce se si presta attenzione al titolo intero di quest'ultima opera: il nuovo contratto sociale, o spazio alla donna. Parlare di nuovo contratto sociale significa per Casaubon due cose: denunciare l'assenza delle donne dal contratto che regge la società, riconoscere di conseguenza la mancata eguaglianza tra uomo e donna; per far sì che la donna sia parte del contratto occorre che essa sia riconosciuta e che sia proclamato il suo posto, il suo specifico ruolo nella società. Per questo non può esservi nuovo contratto sociale senza che sia previsto il ruolo della donna, che sia affermata la sua differenza. *Place à la femme* rimanda in questo senso direttamente al titolo del suo primo scritto: *La femme est la famille*. La strategia che usa Casaubon per proclamare l'eguaglianza della donna è dunque quella di riconoscere un suo specifico

ruolo e sottolineare la sua centralità nella famiglia.

La femme, avec une sainte audace, réclame son égalité à tous droits sociaux ; sont intronisation à l'humanité que vous lui avez contestée ; et ce n'est là que le prélude de la supériorité à laquelle les siècles futurs la destinent. Car elle est la famille, et la propriétaire née de la moitié des revenus du sol¹⁴¹.

Occorre dunque approfondire che cosa intenda Casaubon quando dichiara che la donna è la famiglia. Nel primo scritto, l'autrice inaugura una riflessione sulla minorità della donna: si tratta di una minorità definita dalla legge, una minorità specifica che non ha a che fare con quella dell'infanzia, che viene dopo di essa e che rende le donne incapaci di agire.

Dans l'ordre civil et moral, dont le rempart devrait abriter notre faiblesse et lui server d'appui, ne sommes-nous pas dans une permanente minorité ? À celle réelle de notre enfance succède la minorité à l'état d'adulte, pendant laquelle on nous impose plutôt que nous ne choisissons l'époux qui doit être notre *maitre inamovible*. Et c'est là, dans la famille, sous la tutelle immédiate de l'époux, que nous attend la plus rude des minorités ; elle s'étend à toutes les actions de la vie¹⁴².

Che la *femme est mineure*¹⁴³ lo afferma testualmente la legge, e questa minorità è poi aggravata da tasse di ogni genere. Casaubon fa luce sull'ingiustizia di una legge che non considera la donna né nello Stato né nella famiglia.

Ridicule arrangement de ces codes qu'on nous dit moraux, qui ne considèrent la femme pour rien dans l'État et dans la famille, et qui lui imposent des charges à soutenir, du travail à exécuter, *des impôts à payer* !¹⁴⁴

Non stupisce a questo punto rilevare come il testo si apra con una descrizione chiara

¹⁴¹ E. A. Casaubon, *Le nouveau contrat social ou place à la femme*, Paris, Delaunay, 1834, p. 27.

¹⁴² E. A. Casaubon, *La femme est la famille*, Paris, Chez Gautier, 1834, p. 1.

¹⁴³ Si sottolinea qui ancora una volta l'utilizzo del vocabolario kantiano strumentale a una rivendicazione di emancipazione, e dunque l'appropriazione di un lessico che lo stesso Kant aveva giudicato non appropriato per le donne.

¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 9-10.

di cosa secondo lei debba essere fatto affinché la donna raggiunga il suo posto: reclamare i propri diritti. “Assez longtemps nos fronts ont été flétris par l’esclavage, nos corps stigmatisés par le travail ; il est temps que le règne de la force fasse place à celui de la justice”. Dire che la donna è la famiglia significa allora recuperare il proprio posto e affermare i propri diritti. Infatti, le donne si trovano a pagare un prezzo troppo alto, ad occuparsi di specifiche mansioni mentre in cambio non viene riconosciuto loro nulla, sono trattate come nullità tanto nello Stato quanto in famiglia. È per questo che, a suo avviso, prima di ogni altra azione, la donna dovrà rivendicare il proprio spazio e farlo a partire dalla famiglia. Casaubon riconosce infatti che le donne sono incaricate della riproduzione, ed è a partire da questa considerazione che giunge a domandarsi: quali onori ci hanno lasciato?

À peine le fruit de nos entrailles a-t-il jeté le premier cri, qu’un maître s’en empare et lui impose son nom: certain ou non certain de sa paternité, c’est son enfant; et quoiqu’il ne lui ait coûté qu’un moment de plaisir, et qu’en s’interrogeant, il ne sache pas trop consciencieusement comment cela s’est fait; il n’importe; c’est sa propriété, il y met son cachet: soit glorieux ou flétrissant, il l’impose à la faible créature: quant à la mère, c’est-à-dire celui des deux individus qui a joué le plus grand rôle dans le drame, et dont la péripétie a failli lui coûter la vie, la mère est oubliée!¹⁴⁵

Analizzare il ruolo della donna in famiglia serve dunque all’autrice a mostrare la condizione di sfruttamento che essa vive nel momento in cui nulla le viene riconosciuto in cambio. Casaubon, in maniera oltremodo originale, fa delle mansioni domestiche della donna un vero e proprio lavoro; non stupisce a questo proposito che arrivi a formulare una serie di domande rivolte agli uomini su tale condizione: quando raccogliete i vostri cereali, voi vi informate su quale grano produce la spiga? No: voi restate in silenzio di fronte a questo grande mistero, e vi ricordate appena di aver un istante servito da agenti della riproduzione. È la natura che fa il lavoro, che riscalda il seme, lo fertilizza, lo partorisce; voi non saprete rivendicare l’opera. Cessate dunque di stabilire sui nostri figli le vostre ingiuste e crudeli pretese. La questione viene ripresa ne *Le nouveau contrat social* dove Casaubon giunge a parlare di un vero e proprio “travail de l’enfantement”. Anche in questo testo l’autrice afferma che “la femme est la famille” dichiarando che essa

¹⁴⁵ *Ivi*, pp. 1-2.

è anche proprietaria della metà della rendita del suolo. Questa le appartiene come il raccolto appartiene a colui che ha lavorato un campo, a condizione che ne paghi l'affitto. L'affitto che paga la donna è, nella sua analisi, il suo debito verso la natura, il lavoro che svolge occupandosi dei figli, per questo chiama questa occupazione "travail de l'enfantement": "on dit une femme en travail d'enfant. Elle est mère, et lorsque ce titre lui a coûté si cher, lui en refuser les prérogatives c'est outrager la nature"¹⁴⁶. Il fatto che la donna sia la famiglia non significa però che debba essere rinchiusa e confinata all'interno dello spazio domestico. Si tratta invece di ottenere il riconoscimento di un ruolo di forza che permetta di avanzare precise rivendicazioni.

La femme est la famille. L'enfant doit porter son nom. La certitude est où nul doute n'existe, et le fruit doit porter le nom de l'arbre qui lui donne la vie, non celui du jardinier qui y greffa le bourgeon. La fécondité est sainte. La femme est marquée du sceau de Dieu, et sa tâche, sur la terre, est la reproduction de l'espèce humaine¹⁴⁷.

Per Casaubon ricordare le particolarità della donna serve per rivendicare la propria differenza e uno specifico spazio nella società. Per lei, inoltre, le madri pagano la più terribile delle imposte donando i propri figli come soldati allo Stato. Senza pietà per le loro lacrime, si prendono i loro figli, ai quali non si dà per prima e seconda educazione che quella di insegnarli a tagliarsi la gola tra loro su un altare fittizio: quello della patria! Come se l'universo non fosse la sola patria dell'uomo¹⁴⁸.

Le Nouveau contrat social ribadisce in modo chiaro che affinché la donna conquisti il suo posto e diventi ciò che può essere, occorre che essa reclami i suoi diritti; l'autrice entra nel dettaglio spiegando che cosa intenda quando parla di diritti: il suo nome nella famiglia, la metà dei guadagni del suolo per elevare i suoi figli, infine la sua partecipazione al culto dell'altare e nello Stato. Come altre, anche Casaubon si rende conto di trovarsi nel tempo dell'emancipazione, un'emancipazione che nel suo caso articola proprio a partire dalla tensione tra eguaglianza e differenza.

Quoi donc ! Lorsque d'époque en époque nous voyons l'esclave devenir serf, celui-

¹⁴⁶ E. A. Casaubon, *Le nouveau contrat social ou place à la femme*, p. 27.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 11.

ci se racheter et devenir artisan, bourgeois et notable, ce qui est un fait palpitant et notoire du grand nivellement de l'espèce humaine, la femme seule serait-elle exclue de cette marche ascendante de l'humanité ?¹⁴⁹

La donna è dunque esclusa dal progresso sociale e il diritto serve alla sua inclusione. La centralità del ruolo della donna nella famiglia viene affermata al punto di invitare l'uomo a sbarazzarsi di essa; egli viene incoraggiato a “spezzare un giogo pesante per entrambi”, a liberarsi della preoccupazione della “piccola famiglia” e della necessità di nutrire i figli che gli dà la moglie, fino a domandargli: Che cosa ne sai se sono tuoi? E ad affermare perentoriamente: nessun uomo può dirlo con certezza. Si tratta di una posizione che ha espresso con lucidità, afferma Casaubon, M. James de Laurence, nella sua brochure *I figli di Dio* in cui suggerisce che il titolo di padre non può che essere attribuito a dio perché, se anche ognuno sa di avere un padre, nessuno può sapere con certezza chi sia. La tensione tra eguaglianza e differenza non impedisce a Casaubon, tuttavia, di fare dell'eguaglianza e del contratto l'orizzonte del suo discorso al quale fa ritorno dopo aver affermato con forza il ruolo della donna in casa:

La femme est née libre, aussi bien que vous ; pourquoi donc ne recevrait-elle pas les baisers qu'il lui plairait de recevoir ? Pourquoi vous feriez-vous seul honneur de la profusion des vôtres, promenés indistinctement de la simple villageoise à la noble dame ? Je le répète, la femme est née libre ! Les mêmes facultés que les vôtres composent son individu¹⁵⁰.

Casaubon dimostra infine un debito con il saint-simonismo in alcuni passaggi laddove critica la libertà e l'eguaglianza, principi rivoluzionari, che sono stati fino ad ora una delusione, una promessa incompiuta come l'emancipazione, e che saranno affermati se ciascuno potrà fare ciò che ama fare e può fare, sviluppando la propria capacità e contribuendo all'equilibrio generale della società¹⁵¹.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 26.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. p. 47.

¹⁵¹ “Que chacun fasse ce qu'il aime à faire, ou peut faire, ainsi que cela se pratique maintenant, mais avec l'extension d'une éducation égale à tous, afin que chacun puisse avoir les moyens de se développer selon sa nature: que les uns soient artistes, industriels ou savants; car tout est bien, tout est indispensable à l'équilibre général de la société. C'est ainsi que chacun trouvant une égale protection à l'exécution de son

3. Un inizio senza fine

Il percorso fin qui sviluppato, che giunge alle soglie degli anni Quaranta dell'Ottocento, costituisce una genealogia della prima fase dell'affermazione del significato moderno del concetto di emancipazione in Francia. Attorno agli anni Quaranta il termine conosce una vera e propria stabilizzazione, preparata nei decenni precedenti da una accidentata semantica di transizione. Questa stabilizzazione fa sì che il termine conosca una disseminazione praticamente illimitata, diventando una parola chiave per gli individui e i movimenti sociali dei decenni successivi. Finisce dunque la storia della trasformazione del significato classico, che sembra anzi completamente dissolto, e ne inizia un'altra. Emancipazione diventa il concetto di un movimento storico, senza per questo abbandonare le sue implicazioni giuridiche. Esso diviene il denominatore comune di tutte le rivendicazioni che mirano a cancellare la diseguaglianza giuridica, politica, sociale ed economica, al punto da poter affermare che dal 1830: "il concetto di emancipazione fu impiegato ovunque nella lotta politica"¹⁵².

Gli anni Quaranta, e in particolare il 1848 quale anno simbolico di deflagrazione dei processi che si preparano negli anni precedenti, stabilizzano dunque il significato politico e sociale dell'emancipazione accanto a quello giuridico. Diversi soggetti utilizzano il vocabolario dell'emancipazione per dar forma alle proprie rivendicazioni: le donne si erano già annunciate come soggetti, gli schiavi ne fanno una parola d'ordine contro la propria condizione di oppressione, ma soprattutto gli operai emergono in quanto soggetto inedito che formula una specifica richiesta di emancipazione. Gli anni Quaranta, attraverso i diversi processi che vengono alla luce, dimostrano, a partire da una vera e propria messa in questione dell'endiadi di eguaglianza e libertà, che non è vero che l'emancipazione è stata raggiunta e, per questa via, insistono sul suo carattere incompiuto.

La semantica dell'emancipazione nel corso degli anni Quaranta è influenzata da elementi nuovi che riaffermano tuttavia la centralità del riconoscimento giuridico, facendo i conti in particolare con il lento ma inesorabile allargamento del suffragio maschile e con le lotte sociali che, attraverso la rivendicazione di diritti sociali,

œuvre individuelle, se rattachera, de plus en plus, à la vie générale. À ce prix se réaliseront *la liberté, l'égalité*, si souvent invoquées, et qui jusqu'ici n'ont été qu'une déception" (*Ivi*, p. 31).

¹⁵² R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, p. 81.

impongono in modo definitivo il lemma “sociale” nel discorso giuridico.

Tra i primi atti del governo provvisorio che si instaura in seguito alle giornate del febbraio del 1848 si trova l'introduzione del suffragio universale maschile. Così si acquisisce lo status di cittadino: “sont électeurs tous les Français âgés de vingt et un ans, résidant dans la commune depuis six mois et non judiciairement privés ou suspendus de l'exercice des droits civiques”¹⁵³.

La dichiarazione del governo provvisorio del 19 marzo 1848 rivela un elemento fondamentale per cogliere il senso dell'emancipazione di fronte all'esplosione della questione sociale e alle lotte operaie.

La legge elettorale provvisoria, che abbiamo fatto, è la più larga che, presso un qualsiasi popolo della terra, abbia mai convocato il popolo all'esercizio del supremo diritto dell'uomo, la propria sovranità. Tutti godono del suffragio, senza eccezione alcuna. *A partire da questa legge in Francia non vi sono più proletari*¹⁵⁴.

Che il suffragio potesse emancipare i proletari era evidentemente improbabile e tuttavia la dichiarazione rivela un problema fondamentale per l'emancipazione e cioè quello di presentarsi come un rito di inclusione anche sociale. Essa da una parte dimostra che il suffragio e l'emancipazione politica hanno una precisa funzione di ordine, dall'altra rende evidente che la stessa emancipazione deve prendere in considerazione anche il sociale come frontiera necessaria a completare l'emancipazione rivoluzionaria altrimenti incompiuta. In questa urgenza di inclusione del sociale si scorge, però, fin da subito una specifica idea di emancipazione come ricomposizione dell'unità sociale che deve rimediare all'esclusione che il conflitto che scuote la società rivela. Costretta a dispiegarsi sul piano del discorso e della materialità sociale, l'emancipazione rivela il suo carattere pacificatore dei conflitti e dei movimenti della società.

Rosanvallon si sofferma su una celebre incisione dell'epoca che è in tal senso eloquente: vi si trova un operaio che in una mano ha una scheda elettorale e nell'altra un fucile; la didascalia precisa che il fucile è per il nemico esterno. Il suffragio e l'estensione

¹⁵³ “Décret du gouvernement provisoire du 5 mars 1848”, testo riportato in Alain Garrigou, *Le brouillon du suffrage universel. Archéologie du décret du 5 mars 1848*, in « Genèses », 6, 1991, p. 165.

¹⁵⁴ “Le Bulletin de la République”, 19 marzo 1848, n. 4, dichiarazione redatta da Lamartine, riportato in P. Rosanvallon, *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, p. 295.

del diritto di voto allontanano il conflitto interno e i fermenti rivoluzionari. Si tratta del resto di quella che Marx ha denunciato come “magnanima ebbrezza di fraternità” della primavera del 1848, grazie alla quale il governo provvisorio avrebbe posto temine al terribile malinteso che esisteva tra le diverse classi¹⁵⁵; per lui il carattere della democrazia francese si dà nella neutralizzazione del conflitto e della divisione.

Rispetto a questa neutralizzazione del conflitto operata dal suffragio occorre sottolineare che le donne non cessano di far valere, come già nei decenni precedenti, le aporie di questa emancipazione della cittadinanza. Di fronte all’affermazione del suffragio universale maschile le donne sono le prime a mobilitarsi, tempestando il governo di petizioni. Il 23 marzo 1848 Eugénie Niboyet e Jeanne Deroin reclamano diritti politici per tutte le donne presso l’Hôtel-de-Ville.

L’articolo IV del Preambolo della Costituzione prevede che la Repubblica francese abbia come principi la libertà, l’eguaglianza e la fraternità, avendo come basi la famiglia, il lavoro e la proprietà. Lavoro e proprietà definiscono il campo dell’emancipazione, mentre il lavoro inizia ad assumere un rilievo che apparteneva esclusivamente al diritto di proprietà. In questo movimento si trova, come è stato notato, anche uno spostamento dall’individuo e dai diritti individuali a un’attenzione nuova al tutto del corpo sociale, oggetto della scienza sociale. Mentre si rivoltano contro il suffragio per un’emancipazione della cittadinanza, le donne sono anche immediatamente implicate nelle rivendicazioni sul lavoro: l’emergere del socialismo e la rivendicazione del diritto al lavoro¹⁵⁶ orientano infatti le richieste di emancipazione delle donne stesse, in cui in maniera sempre crescente si trova il lemma “sociale”.

Les femmes qui comprennent la grandeur de leur mission dans le présent et dans l’avenir sentent profondément, que c’est pour elles, non seulement un droit mais un devoir d’intervenir dans tous les actes de la vie sociale, et d’exprimer leur opinion sur toutes les questions qui touchent à l’organisation de la société¹⁵⁷.

Jeanne Deroin, figura fondamentale del primo femminismo francese, nella sua rivista

¹⁵⁵ K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Roma, Rinascita, 1997, p. 53.

¹⁵⁶ E. Antonetti, “*Vivre en travaillant!*” il dibattito sul diritto al lavoro all’assemblea Nazionale Costituente Francese (11-15 settembre 1848), in «Scienza & Politica», 2, 2000, pp. 47-70; ma soprattutto G. Procacci, *Gouverner la misère: la question sociale en France (1789-1848)*, Paris, Seuil, 1993.

¹⁵⁷ *Prospectus*, «Opinion des femmes», 1848, p. 1.

chiede l'abolizione completa di tutti i privilegi, di sesso, di razza, di nascita, di casta e di fortuna. Per le donne, per il bambino e per il lavoratore il diritto di vivere e il libero sviluppo di tutte le facoltà fisiche, intellettuali e morali. L'educazione eguale per tutti; l'insegnamento professionale e scientifico secondo le attitudini; il diritto al lavoro; l'ammissione a tutte le funzioni sociali secondo facoltà e non distinzione di sesso¹⁵⁸. È significativo, per osservare la progressiva introduzione del sociale nelle rivendicazioni delle donne, che Jeanne Deroin, così come aveva fatto già prima di lei Louise Dauriat, scrive un *Cours de droit social pour les femmes*¹⁵⁹. Il sociale diventa il nome di ciò che non è ancora compiuto nel campo dell'emancipazione, tanto che il corso si apre ricordando i principi dell'emancipazione rivoluzionaria di fraternità, eguaglianza e libertà ma conferendo e nominando per primo quello della fraternità che negli anni Quaranta conosce nuova fortuna. L'emancipazione sociale si fa progressivamente diritto, dunque. Se il 1848 rivela che gli uomini e le donne non sono stati emancipati, i diritti sociali diventano il modo di pensare l'emancipazione una volta scoperto che eguaglianza e libertà non bastano, che non è sufficiente essere rappresentati, occorre emanciparsi ancora ed uscire dalla miseria e dallo sfruttamento del lavoro. In questo senso il 1848 è vissuto come "l'irruzione di una molteplicità di individui per i quali non è previsto alcuno spazio all'interno dei diritti e del diritto vigenti"¹⁶⁰. E questa moltiplicazione dei soggetti sociali e dei diritti è registrata dal mutamento dei linguaggi disciplinari.

Il linguaggio giuridico, però, con sempre maggiore intensità deve fare i conti con il linguaggio e i concetti della nascente scienza sociale. Il diritto non è più lo strumento per sancire o difendere lo stato presente della società, ma deve essere anche in grado di cogliere la società come movimento di dissoluzione di vecchie strutture e di affermazione di nuove, che modificano la composizione dei soggetti titolari di diritti¹⁶¹.

Non è casuale che proprio in questa età di stabilizzazione semantica e conflitto sociale, Karl Marx si soffermi sul concetto con una riflessione che mette in luce lo scarto

¹⁵⁸ «Opinion des femmes», 28 janvier 1849.

¹⁵⁹ J. Deroin, *Cours de droit social pour les femmes*, 1er livraison, 1848.

¹⁶⁰ M. Ricciardi, *Ascesa e crisi del costituzionalismo societario. Germania 1840-1900*, in «Ricerche di Storia Politica», 3/2013, pp. 283-299, p. 285.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 284.

costitutivo sul quale a più riprese si è insistito in questo lavoro. Essa si trova nella *Judenfrage*, nella sua risposta a Bruno Bauer, e tuttavia il testo marxiano non è una disamina dell'emancipazione degli ebrei, bensì una riflessione più generale sull'emancipazione e l'universale. Marx riconosce che l'emancipazione nel suo significato moderno ha a che fare con la Rivoluzione francese, con l'affermazione dello Stato politico, con la centralizzazione del potere nelle mani dello Stato e con la formazione di una massa di lavoratori formalmente liberi, così come con l'apertura di quello spazio che sarà progressivamente occupato dai diritti di cittadinanza.

Noi umanizziamo la contraddizione tra lo Stato e una determinata religione, ad esempio l'ebraismo, nella contraddizione tra lo Stato e determinati elementi mondani, la contraddizione dello Stato con la religione in genere nella contraddizione tra lo Stato e i suoi presupposti in genere¹⁶².

Il limite dell'emancipazione politica si dà nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo sia realmente libero, "che lo Stato può essere un libero Stato senza che l'uomo sia un uomo libero"¹⁶³.

L'emancipazione politica è la riduzione dell'uomo da un lato a membro della società civile, all'individuo egoista indipendente, dall'altro al cittadino, alla persona morale. Solo quando il reale uomo individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale, nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto ente generico, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue "forces propres" come forze sociali, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta¹⁶⁴.

Per emanciparsi gli individui devono superare il confine che viene continuamente stabilito tra sociale e politico. Negli anni Quaranta la democrazia è costretta ad aprirsi al sociale proprio perché in essa gli uomini non sono completamente emancipati. Essi vivono un'esistenza scissa. In questo senso l'emancipazione rivela e permette di esplorare

¹⁶² K. Marx, *La Questione ebraica*, cura e traduzione di M. Tomba, Roma, Manifestolibri, p. 181.

¹⁶³ *Ibidem*

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 199.

l'enigma democratico, il quale nonostante il tentativo di connettere la democrazia con il sociale, si rivela sempre irrisolto¹⁶⁵. Se lo Stato è la sopravvivenza di un anacronismo, allora lo Stato in quanto figura emancipatrice fa luce sull'anacronismo di un'emancipazione pensata in questi termini.

Idee come libertà eguaglianza o democrazia determinano al tempo stesso una cesura e un interdetto: mentre liberano se stesse da ogni possibile condizionamento materiale, vietano di indagare l'effettiva sociologia del potere che legittimano, pena la rinuncia alla propria universalità¹⁶⁶.

L'emancipazione, per non essere quell'anacronismo, deve allora essere costantemente pensata in relazione al problema del potere, e di quel potere che essa stessa legittima e riproduce sulla base della sua funzione di ordine. Si tratta, a quest'altezza e alla luce di questa genealogia, di domandarsi se l'emancipazione possa fino in fondo emanciparsi dalla sua funzione di ordine e dalla sua matrice giuridica, se essa sia mai stata o possa essere il nome di un processo che non ha l'obiettivo di rendere gli individui tutti eguali bensì di un movimento e di un soggetto che a partire dalla propria differenza, come nel caso delle donne al centro di questo lavoro, sviluppi una critica della società e ne contesti l'ordine.

¹⁶⁵ M. Ricciardi, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Milano, Meltemi, 2019, si veda soprattutto il primo capitolo, in part. pp. 34-37.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 54.

Bibliografia

Fonti

É. BARRAULT, *Les femmes*, in M.T. BULCIOLU (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme. 1828-1833*, Pisa, Goliardica, 1980, pp. 93-114.

S.-A. BAZARD, *Religion saint-simonienne : discussions morales, politiques et religieuses qui ont amené la séparation qui s'est effectuée au mois de novembre 1831, dans le sein de la société saint-simonienne. Première partie. Relations des Hommes et des Femmes, mariage, divorce*, Paris, 1832.

L.A. BEFFROY de REIGNY, *Dictionnaire néologique des hommes et des choses, ou Notice alphabétique des personnes des deux sexes, des événements... des découvertes et des mots qui ont paru le plus remarquables à l'auteur, dans tout le cours de la Révolution française*, Par le Cousin-Jacques, 1799.

G. BIARD, *Religion saint-simonienne, vues morales et industrielles des saint-simoniens*, in M.T. BULCIOLU (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, pp. 137-142.

P. BUCHEZ, *Au père* (septembre 1829), in M.T. BULCIOLU (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, p. 67-72.

A. Q. BUÉE, *Nouveau dictionnaire pour servir à l'intelligence des termes mis en vogue par la Révolution ; dédié aux amis de la religion, du roi et du sens commun*, 1792.

P. J. G. CABANIS, *Observations sur les hôpitaux*, Paris, Imprimerie nationale, 1790.

- *Du degré de certitude e la médecine*, Paris, F. Didot, an VI.

- *Discours prononcé par Cabanis, en offrant au Conseil la nouvelle édition du*

Dictionnaire de la ci-devant Académie française, Séance du 18 brumaire an VII, Paris, Imprimerie nationale, an VII.

- *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général et particulièrement sur la nouvelle Constitution*, Séance du 25 frimaire an VIII, Paris, Imprimerie nationale, an VIII.

- *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Crapart, Caille et Ravier, an X.

- *Quelques principes et quelques vues sur les secours publics*, (1793), Paris an XI.

J. J. CAMBACÉRÈS, *Discours sur la science sociale*, Mémoire de l'Institut, Classe de sciences morales et politiques, vol. III, pp. 1-14.

- *Rapport sur le premier projet de Code civil devant la Convention au nom du Comité de législation civile et criminelle, 9 août 1793*, in P.A FENER (a cura di), *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, 1836, Paris.

E. A. CASAUBON, *La femme est la famille*, Paris, Chez Gautier, 1834.

- *Le nouveau contrat social ou place à la femme*, Paris, Delaunay, Libraire, Palais Royal, 1834.

A. CLEMENT-HEMERY, *Les femmes vengées de la sottise d'un philosophe du jour, ou Réponse au projet de loi de M. S. *-M *** portant défense d'apprendre à lire aux femmes*, 1801.

B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2005.

O. DE GOUGES, *Préface à L'homme généreux* (1786), in Id., *Théâtre politique*, tomo II, Paris, Indigo & Côté-Femmes, 2007.

- *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, in *La musa barbara. Scritti politici (1788-1793)*, Milano, Medusa, 2009.

- *Discours de l'aveugle aux Français* (1789), in *Écrits politiques*, vol. I^{er}, 1788-1791, Paris, Côté-femme, 2007.

- *Le bonheur primitif de l'homme ou les rêveries patriotiques*, Paris, 1789.

P. DE LA BARRE, *De l'Égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* (1673), Paris, Fayard, 1984.

C. DE PIZAN, *La città delle dame* (1405), P. CARAFFI (a cura di), Roma, Carocci, 2014.

M. G. DE STAËL, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, Tome 2, Paris, De l'imprimerie de Crapelet, 1800.

L. DAURIAT, *Opinion sur la gymnastique amorosienne adressée aux pères et mères de famille, aux instituteurs et institutrices*, Paris, 1834.

- *Discours d'ouverture du cours de droit social des femmes*, Paris, 1836.

- *Demande en Révision du Code Civil adressée a Messieurs les membres de la chambre des députés par Mme Louise Dauriat*, Paris, 1837.

C. DEMAR, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme* (1833), Paris, Albin Michel, 2001.

- *Ma loi d'avenir* (1833), Paris, Bureau de la Tribune des Femmes, 1834.

J. DEROIN, *Cours de droit social pour les femmes*, 1er livraison, Paris, 1848.

P. DESESSART, *Pensées politiques et religieuses du saint-simonien*, in. M.T. BULCIOLU (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, pp. 163-176.

A. L. C. DESTUTT DE TRACY, *Mémoire sur la faculté de penser. De la Métaphysique de Kant et autres textes* (1802), Paris, Fayard, 1992.

- *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple*, ventôse, an VI.

- *Dissertation sur quelques questions d'Idéologie*, Mémoire de l'Institut, vol. III, 1799, pp. 491-514.

- *Éléments d'Idéologie, IV et V, Traité de la volonté et de ses effets*, Paris, 1815.
- *Commentaire sur l'Esprit de loix de Montesquieu*, Liège, 1817.
- *De l'Amour* (1813), Paris, Chinard, 1926.
- *Traité d'économie politique* (1822), Paris, 1923.

P. ENFANTIN, *Lettre à Charles Duveyrier* (Aout 1829), in M.T. BULCIOLU (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, pp. 61-66.

- *L'organisation religieuse. Le prêtre- L'homme et la femme*, («Globe», 18 giugno 1831), in M. T. BULCIOLU (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, pp. 79-86.
- *Économie politique et politique*, in «Religion saint-simonienne», Paris, 1831.
- *À tous, moi père de la famille nouvelle*, in M.T. BULCIOLU (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, pp. 87-92.

P. ENFANTIN, E. BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon: Exposition*, Paris, 1829.

A.FURÉTIÈRE, *dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots François tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690.

M.A.J. GAÇON-DUFOUR, *Mémoire pour le sexe féminin contre le sexe masculin*, Londra-Parigi, Royez, 1787.

- *Contre le projet de loi de S*** M***, Portant défense d'apprendre à lire aux femmes, Par une femme qui ne se pique pas d'être femme de lettres*, Parigi, anno IX, 1801.
- *La femme granadier*, Paris, Ouvrier, 1801.

D.J. GARAT, *Analyse de l'entendement*, in *Séances des écoles normales recueillies par des sténographes, et revues par les professeurs*, Paris, Imprimerie du cercle-social, 1800.

T. GUIRAUDET, *Qu'est-ce que la Nation et qu'est-ce que la France?*, Paris, 1789.

- *De l'influence de la tyrannie sur la morale publique. Discours prononcé dans l'Assemblée Primaire de la Section du Roule, imprimé par son ordre*, Paris, An IV de la République.

- *Explication de la quelques mots importans de notre langue politique, pour servir à la théorie de nos loix. De la loi*, Assemblée des Amis de la Constitution, 1792.

- *De la famille considérée comme l'élément des sociétés*, Paris, Desenne, an V.

M. JODIN, *Vues législatives pour les femmes, adressées à l'Assemblée Nationale*, Angers, Mame, 1790.

I.KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784), in Id. *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2019.

- *Metafisica dei costumi* (1797), Bari, Laterza, 1970.

C. LEMONNIER, *Avenir de la femme*, in M. T. BULCIOLU (a cura di), *L'école saint-simonienne et la femme*, pp. 123-136.

S. MARECHAL, *Progetto di legge per vietare alle donne di imparare a leggere* (1801), Milano, Archinto, 2008.

K. MARX, *La Questione ebraica*, cura e tradizione di M. Tomba, Roma, Manifestolibri, 2004.

- *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Roma, Rinascita, 1997.

L.S. MERCIER, *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux : à renouveler, ou pris dans ses acceptions Nouvelles*, 1801.

C.d.S. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, Torino, UTET, 2002.

G. NODIER, in «L'Europe littéraire: journal de la littérature nationale et étrangère», 03.04.1833.

E. PALM D'AELDERS, *Appel aux Françaises sur la régénération des mœurs et nécessité de l'influence des femmes dans un gouvernement libre*, Imprimerie du Cercle Social, 179...

J.E.M. PORTALIS, *Discours Préliminaire sur le projet de Code Civil, présenté le 1 Pluviose an IX par la commission nommé par le gouvernement consulaire*, in Id. *Discours, rapports et travaux inédits sur le Code Civil*, pp. 1-62.

- *Exposé des motifs du projet de loi sur le mariage, formant le titre V du Code Civil, présenté le 16 Ventose an IX*, in *Discours, rapports*, pp. 162- 208.

- *Exposé des motifs du projet de loi sur la propriété, titre II, livre I du Code Civil, présenté le 26 nivose an XII*, in *Discours, rapports et travaux inédits sur le Code Civil*, pp. 209- 232.

P. L. ROEDERER, *De la députation aux États-Généraux, par M. Roederer, conseiller au Parlement de Metz, de la Société Royale des sciences et arts de la même ville, 8 de novembre 1788*, in Id., *Œuvres de comte P.-L. Roederer*, Firmin Didot Frères, Paris, 1859, vol. VII, pp. 539-574.

- *Cours d'organisation sociale (1793)*, in *Œuvres du Comte P.L. Roederer*, vol. VIII, Paris, Firmin Didot, 1859, pp. 129-305.

- «Journal d'économie publique, de morale et de politique», XXXV, 20 thermidor, an 5.

P. ROUSSEL, *Système physique et moral de la femme (1775)*, Paris, Crapart, 1803.

J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e I fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini (1755)*, Roma, Editori Riuniti, 2002.

- *Lettera sugli spettacoli (1758)*, Palermo, Aesthetica, 2003.

- *Il contratto sociale (1762)*, Milano, Bur, 2010.

- *Emilio (1762)*, Bari, Laterza, 2003.

A. DE SAINT-AMAND, *Proclamation aux femmes sur la nécessité de fonder une société des droits de la femme*, Paris, 1834.

C.H. DE SAINT-SIMON, *L'Industria, o discussioni politiche, morali e filosofiche nell'interesse di tutti gli uomini che si dedicano a lavori utili e indipendenti (1816-1818)*,

in Id. *Opere*, M. T. BOVETTI PICCHETTO (a cura di), Torino, UTET, 1975, pp. 261-396.

- *Le Politique: mélanges. Par une société de gens de lettres*, Paris, 1819.

- *L'organizzazione sociale*, in Id. *Opere*, pp. 1067-1102.

- *Della riorganizzazione della società Europea, o della necessità e dei mezzi per unire i popoli d'Europa in un solo corpo politico, pur conservando a ognuno di essi la propria indipendenza nazionale*, Id. *Opere*, pp. 141-198.

- *Il sistema industriale*, in Id. *Opere*, pp. 585-892.

- *Mémoire sur la science de l'homme*, Paris, 1813.

- *Lettere di un abitante di Ginevra ai suoi contemporanei*, in Id., *Opere*, pp. 111-140.

- *L'organizzatore*, in Id. *Opere*, pp. 425-548.

J. B. SAY, *Olbie, ou Essai sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation*, Paris, an VIII.

- *Traité d'économie politique*, Paris, 1803.

J. E. SIEYÈS, *Opere e testimonianze politiche, tomo I, scritti editi*, (a cura di) G. TROISI SPAGNOLI, Milano, Giuffrè, 1993.

L. SNETLAGE, *Nouveau dictionnaire français contenant les expressions de nouvelle création du peuple français : ouvrage additionnel au dictionnaire de l'Académie française et à tout autre vocabulaire, ...* 1795.

S. VOILQUIN, *Souvenirs d'une fille du peuple, ou La Saint-simonienne en Égypte* (1865), Paris, Maspero, 1978.

- *Notice Historique*, in C. DÉMAR, *Ma loi d'avenir*, ouvrage posthume publié par Suzanne V, 1833.

M. WOLLSTONECRAFT, *Vindication of the Rights of Woman* (1792), New Haven (CT)-London, Yale University Press, 2014.

Dictionnaire universel François et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux: contenant la signification et la définition des mots de l'une et de l'autre langue, Tome 3, Créance-Ezzal, 1771.

Encyclopédie méthodique. Jurisprudence, dédiée et présentée à Monseigneur Hue de Miromesnil, garde des sceaux de France, Tome premier [-dixième], 1782-1791.

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (1751-1772).

Religion saint-simonienne. Cérémonie du 27 novembre, in «Le Globe, journal de la religion saint-simonienne», 28 novembre 1831.

- «Le Globe», 2, 1832.

- «Femme Libre» (1832-1834)

JEANNE DÉsirÉE, «Femme Libre», 1, 1832, pp. 4-6.

- «Femme Libre», 5, 1832, pp. 36-39.

- «Femme Libre», 7, 1832, pp. 69-70.

JEANNE VICTOIRE, «Femme Libre», 1, 1832, pp. 1-3.

MARIE REINE, «Femme Libre», 1, pp. 6-8.

- «Femme Libre», 2, 1832, pp. 1-3.

- «Femme Libre», 10, 1833, pp. 111-115.

- «Tribune des femmes», 16, 1834, pp. 202-205.

- «Tribune des femmes», II, 1834, p. 146-148.

- «Tribune des femmes», II, 10, 1834, pp. 165-168.

SUZANNE, «Apostolat des femmes», 8, 1833, p. 86.

- «Femme Libre», 10, 1833, pp. 105-111.

- «Femme Libre», 13, 1833, pp. 164-168.

- «Tribune des femmes», 14, 1833, pp. 169-171.

CHRISTINE-SOPHIE, «Femme Libre», 4, 1832, pp. 2-4.

LES FEMMES NOUVELLES, «Femme Libre», 13, 1833, pp. 157-161.

UNE MÈRE NOUVELLE, «La tribune des femmes», II, 1834, pp. 153-157.

JOSEPHINE FÉLICITÉ, «Femme Libre», 6, 1832, pp. 45-47

AUGUSTINE, «Tribune des femmes», tome I, 16, p. 227-228.

M. F., «Femme Libre», n. 7, 1832, pp. 57-61.

CONCORDIA, «Tribune des femmes», II, 7, 1834, pp. 112-117.

ADÈLE DE SAINT-AMAND, «Tribune des femmes», II, 8, 1834, pp. 128-131.

- «Gazette des Femmes»

- 1, Juillet 1836.

- 2, août 1836.

- 3, septembre 1836.

- 4, octobre 1836.

- 5, novembre 1836.

- 6, décembre 1836.

- «Opinion des femmes», 28 janvier 1849.

Materiale d'archivio

Archivio dell'Istituto nazionale di Francia

Sedici memorie manoscritte inviate per i concorsi sull'autorità paterna banditi tra il 1798 e il 1801 e due relazioni stilate dalle commissioni giudicatrici del concorso.

Sono state consultate le seguenti cartelle:

I anno di concorso, anno VIII

- An VIII 15 vendemiaire 1799 « Législation, autorité paternelle »

Rapport

- An VIII 1799 « Législation, autorité paternelle »

Mémoires 1-2-3

II anno di concorso, anni IV

- 15 nivose an IX 1801 « Législation, Autorité Paternelle »

Rapport

- An 1801 « Législation, autorité paternelle »

Mémoires 1-2

- An IX 1801 « Législation, Autorité Paternelle »

Mémoires 3-4-5

- An IX 1801 « Législation, Autorité Paternelle »

Mémoires 6-7

-1801 « Mémoire en allemand envoyé en novembre 1801 »

-An IX 1801 « Législation, Autorité Paternelle »

III anno di concorso, anno X

- An X « Législation, Autorité Paternelle »

Mémoire 1

-An X Législation, Autorité Paternelle »

Mémoires 2-3

-An X « Législation, Autorité Paternelle »

Mémoires 4-5-6- mémoire de P. Cavedoni.

Archivio della Biblioteca dell'Arsenal, Biblioteca Nazionale di Francia

Fondo Infantin: Lettere, diari.

Letteratura

J. ABRAY, *Il femminismo durante la Rivoluzione francese*, in A. ROSSI DORIA (a cura di), *Il primo femminismo (1791-1834)*, Milano, Edizioni Unicopli, 1993.

M. ALBISTUR, D. ARMOGATHE, *Histoire du féminisme français*, Paris, Des Femmes, 1977.

J. C. ALCIATORE, *Stendhal et Destutt de Tracy: la vie de Napoléon*, in «Modern Philology», XLVII, 2, 1949, pp. 98-107.

E. ANTONETTI, “*Vivre en travaillant!*” *il dibattito sul diritto al lavoro all’assemblea Nazionale Costituente Francese (11-15 settembre 1848)*, in «Scienza&Politica», 12, 22, 2000, pp. 47-70.

A.-J. ARNAUD, *Les origines doctrinales du Code civil français*, Paris, LGDJ, 1969.

N. ARNOLD, A. GEOFFROY, *Les femmes de l’Encyclopédie font-elles partie du genre humain?*, in «Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie», 31-32, 2002, pp. 71-90.

ATIAS C., *L’influence des doctrines dans l’élaboration du Code civil*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 107-120.

F. AZOUVI, *L’Institut National: une “encyclopédie vivante”?*, in Id. (a cura di), *L’Institution de la raison. La Révolution culturelle des idéologues*, Paris, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992, pp. 51-61.

B. BACZKO, *Come uscire dal Terrore: il Termidoro e la Rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1989.

- *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l’époque révolutionnaire*,

Paris, Droz, 2000.

E. BADELLINO, *Il pisolino della ragione*, in S. MARÉSHAL, *Progetto di legge per vietare alle donne di imparare a leggere* (1801), Milano, Archinto, 2008, pp. 5-24.

K. M. BAKER, *Condorcet: from natural philosophy to social mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.

G. BARBERIS, *Louis de Bonald. Potere e ordine tra sovversione e Provvidenza*, Brescia, Morcelliana, 2007.

R. BARITONO, “Dare conto dell’incandescenza”. *Uno sguardo transatlantico (e oltre) ai femminismi del lungo ’68*, in «Scienza & Politica», 30, 59, 2018, pp. 17-40.

R. BARNY, *Les mots et les choses chez les hommes de la Révolution*, in «La Pensée», 202, dicembre 1978, pp. 36-49.

B. BARRETT-KRIEGEL, *Sphère privée, citoyenneté, démocratie*, in I. THERY, C. BIET, (a cura di), *La famille, la loi, l’État. De la Révolution au Code civil*, pp. 503-506.

M. BATTISTINI, *Storia di un feticcio: la classe media americana dalle origini alla globalizzazione*, Milano, Mimesis, 2020.

M. BEAUCHAMPS, *Olympe de Gouges’s Trial and the Affective Politics of Denaturalization in France*, in «Citizenship Studies», 20, 8, 2016, pp. 943-956.

B. BEIGNIER, *Portalis et le droit naturel dans le Code civil*, in «Revue d’Histoire des facultés de droit et de la Science juridique», 6, 1988, pp. 77-101.

S. BERGÈS, *Olympe de Gouges versus Rousseau: Happiness, Primitive Societies, and the Theater*, in «Journal of the American Philosophical Association», 4, 4, 2018, pp. 433-451.

I. BIROCCHI, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, Giappichelli, 2002.

O. BLANC, *Une femme de libertés. Olympe de Gouges*, Paris, Syron, 1989.

J. BONASERA, *La disciplina del merito. L'istruzione reciproca in Inghilterra tra XVIII e XIX secolo*, in «Scienza & Politica», 33, 65, 2021, pp. 183-198.

M. BORGETTO, *Le droit non civil de la famille*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

S. BRANCA-ROSOFF, *Luttes lexicographiques sous la Révolution française. Le dictionnaire de l'Académie* in W. BUSSE, J. TRABANT (a cura di), *Les idéologues : sémiotique, théories et politique linguistiques pendant la Révolution française*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins, 1986.

- *Les mots de parti pris. Citoyen, aristocrate et insurrection dans quelques dictionnaires (1762-1798)*, in F. DOUGNAC, G. DRIGEARD, A. GEFFROY, J. GUILHAUMOU, *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, fasc. 3, *Dictionnaires, normes, usages, Société française d'étude du 18ème siècle*, Textes et documents, série 11, 1988.

T. BRESSAN, *La critique de la condition mainmortable en France à la veille de la Révolution (1779-1789)*, in «Annales historiques de la Révolution française», 307, 1, 1997, pp. 75-91

- *Serfs et mainmortables en France au XVIII siècle, la fin d'un archaïsme seigneurial*, Paris, L'Harmattan, 2007.

W. BROWN, *Rights and Identity in Late Modernity: Revisiting the Jewish Question*, in A. SARAT, T. KEARNS, *Identities, Politics and Rights*, Michigan, University of Michigan Press, 1995, pp. 85-130.

- *Manhood and Politics: A feminist reading in political theory*, Totowa (NJ), Rowman&Littlefield, 1988.

O. BRUNNER, *La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea*, in P. SCHIERA (a cura di), *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.

A. BURGUIÈRE, C. KLAPISH-ZUBER, F. SEGALEN M., ZONABEND, *Histoire de la famille*, tomo III, *Le choc des modernités*, Paris, Armand Collin, 1986.

P. BURGUIÈRE, *La famille come enjeu politique (de la Révolution au Code Civil)*, in «Droit et Société», 14, 1990, pp. 25-38.

E. CANETTI, *Massa e Potere*, (1960), Milano, Adelphi, 1981.

D. CANTIMORI, *Note su utopisti e riformatori sociali. Saint-Simon*, in «Socialismo», 4, 1946, pp. 120-154.

N. CAPDEVILE, *Le concept d'idéologie*, Paris, Puf, 2004.

E. CAPPUCILLI, R. FERRARI, *Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno*, in «Scienza & Politica», XXVIII, 54, 2016, pp. 5-20.

E. CAPPUCILLI, *La critica imprevista: politica, teologia e patriarcato in Mary Astell*, Macerata, Eum, 2020.

C. CASSINA, *Gerarchie senza privilegi: riflessioni intorno alla dottrina sansimoniana*, in A. Alimento, C. Cassina (a cura di), *Il pensiero gerarchico in Europa. 18-19 secolo*, Firenze, Olschki, 2002.

- *Parole Vecchie, parole nuove. Ottocento francese e modernità politica*, Roma, Carocci, 2007.

- *Pensare l'Ottocento : studi e ricerche per Regina Pozzi*, Pisa, Pisa University Press, 2012.

M. CAVINA, *Il padre spodestato: l'autorità paterna dall'antichità a oggi*, Roma, Laterza, 2007.

M. CERATI, *Le Club des citoyennes républicaines révolutionnaires*, Paris, Éditions sociales, 1966.

S. CHARLÉTY, *Histoire du saint-simonisme* (1931), Paris, Perrin, 2018.

J-L. CHARTIER, *Portalis: le père du Code Civil*, Paris, Fayard, 2004.

L. CHATEL DE BRANCION, *Cambacérès*, Paris, Perrin, 1999.

S. CHIGNOLA, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004.

- *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, Milano, FrancoAngeli, 1993.

- *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, in S. CHIGNOLA e G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp. 83-122.

- *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, Bologna, il Mulino, 2011.

G. CHINARD, *Jefferson et les Idéologues, d'après sa correspondance inédite avec Destutt de Tracy, Cabanis, J. B. Say et A. Comte*, Baltimore, John Hopkins Press, 1925.

S. CINGARI, *La meritocrazia*, Roma, Ediesse, 2020.

B. CONSARELLI, *Il «Rousseau» di Sylvain Maréchal*, Roma, Tris, 1980.

I. CONSOLATI, *Governare tempi inquieti. Storia costituzionale, politica e tradizione europea in Otto Brunner*, Bologna, il Mulino, 2021.

G. CONTI ODORISIO, *La famille et l'État dans la République de Jean Bodin*, Paris, L'Harmattan, 2007.

C. COSSUTTA, *Educare come gesto politico. La riflessione di Mary Wollstonecraft*, in «Storia del pensiero politico», 3, 2017, pp. 197-222.

- *Ripensare la cittadinanza: Mary Wollstonecraft tra femminismo e repubblicanesimo*, in «Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica», XIII, 1, 2016.

P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 2. L'età delle rivoluzioni*, Roma – Bari, Laterza, 2000.

A. CRISENTI, *Gli Idéologues. Il dibattito sulla pubblica istruzione nella Francia rivoluzionaria (1789-1799)*, Roma, Gangemi Editore, 1990.

P. DARDOT, *Marx 1843. L'émancipation humaine et la question de la démocratie*, in «Cités», 3, 59, 2014, pp. 19-32.

C. DE BONI, *Alla ricerca dello Stato sociale: politica ed economia nel pensiero francese della prima metà dell'Ottocento*, Padova, Cedam, 1999.

A. DE FRANCESCO, *Il sogno della repubblica. Il mondo del lavoro dall'Ancien Régime al 1948*, Milano, FrancoAngeli, 1983.

A. DEMIROVIC, S. LETTOW, A. MAIHOFER (a cura di), *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2019.

D. DEROUSSIN, *Le contrat à travers le code civil des français*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 247-289.

S. DESAN, *Qu'est-ce qui fait un père ? Illégitimité et paternité de l'an II au Code Civil*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 57, 4, 2002, pp. 935-964.

- *The family on Trial in Revolutionary France*, Berkley, University of California Press, 2004.

- *Pétitions de femmes en faveur d'une réforme révolutionnaire de la famille*, in «Annales historiques de la Révolution française», 344, aprile-giugno 2006, pp. 27-46.

F. DIAZ, *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra Illuminismo e Rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 1986.

M. DOMMANGET, *Sylvain Maréchal l'égalitaire* (1950), Paris, Spartacus, 1976.

E. DORLIN, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2009.

H.L. DREYFUS, P. RAINBOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989.

A. DU CREST, *Modèle familial et pouvoir monarchique : XVIe-XVIIIe siècles*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2002.

P.M. DUHET, *1789: cahiers de doléances des femmes: et autres textes*, Paris, Des femmes, 1989.

- *Les femmes et la Révolution, 1789-1794*, Paris, Julliard, 1971.

E. DURKHEIM, *Socialism and Saint-Simon (Routledge Revivals)*, London, Routledge&Keagan Paul, 2009.

G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, FrancoAngeli, 2003.

T. EAGLETON, *Storia e critica di un'idea pericolosa*, Roma, Fazi, 2007.

L. ELHADAD, *Femmes Prénomées. Les prolétaires saint-simoniennes rédactrices de "La Femme Libre" 1832-1834*, in «Les Révoltes logiques», 4, 5, 1977, pp. 62-88.

L. EUSEBIO, *Il nexum e il mancipium. Contributo alla teorica delle obbligazioni nel diritto romano*, Torino, Unione tipografico editrice, 1895.

F. EWALD, *Naissance du Code civil*, Paris, Flammarion, 1989.

A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, Bologna, il Mulino, 2007.

C. FAURÉ, *C'est que déclarer des droits veut dire*, Paris, PUF, 1997.

S. FERRANDO, *La liberté comme pratique de la différence. Rousseau, Olympe de Gouges et les saint-simoniennes*, Thèse de doctorat, Ehes-Università degli studi di Padova, 2015.

- *Images de femmes libres. Pour une histoire esthétique des idées politiques*, in «Images Re-Vous», 6, 2018, pp. 1-21.

- *Le "détournement" de la Révolution. Continuité historique et conflit social chez Saint-Simon*, in «Archive de Philosophie», 80, 1, 2007, pp. 33-54.

S. FERRANDO, B. KOLLY, *Le premier journal féministe. L'écriture come pratique politique. La Femme Libre de Jeanne Désirée et Marie-Reine*, in T. BOUCHET, *Quand les socialistes inventaient l'avenir*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 104-112.

R. FERRARI, *Da Olympe de Gouges alla Rojava. La critica femminista del popolo tra differenza e uguaglianza*, in «Consecutio Rerum», V, 8, 2020, pp. 223-249.

V. FERRONE, *Lezioni illuministiche*, Roma Bari, Laterza, 2014.

S. FOLEY, *In search of "Liberty": Politics and Women's Rights in the Travel Narratives of Flora Tristan and Suzanne Voilquin*, in «Women's History Review», 13, 2, 2004, pp. 211-231.

M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2010.

- *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997.

- *Il problema del presente. Una lezione su "Che cos'è l'Illuminismo"*, in *Poteri e strategie*, Milano-Udine, Mimesis, 2006.

- *Nascita della biopolitica (1978-79)*, Milano, Feltrinelli, 2019.

- *Che cos'è un autore?* in *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 1-21.

- *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 2013.

G. FRAISSE, *Droit naturel et question de l'origine dans la pensée féministe au XIX^e siècle*, in Id., *Stratégies des femmes*, Paris, Tierce, Livre Collectif, 1984.

- *Muse de la Raison*, Paris, Gallimard, 1995.

- *La différence des sexes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

- *Les deux gouvernements: la famille et la Cité*, Paris, Gallimard, 2000.

- *Les femmes et leur histoire*, Paris, Gallimard, 2010.

- *À côté du genre. Sexe et philosophie de l'égalité*, Lormont, Le bord de l'eau, 2010.

- *La fabrique du féminisme. Textes et entretiens*, Congé-sur-Orne, Le passager clandestin, 2012.

- *Poulain de la barre, un logicien de l'égalité. Temps du préjugé et sexe de l'esprit*, in Id., *La sexuaction du monde. Réflexions sur l'émancipation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2016, pp. 17-28.

- *L'usage du droit naturel dans les écrits féministes (1830-1850)*, in S. Michaud (a cura di), *Colloque international Flora Tristan. Un fabuleux destin. Flora Tristan*, Editions universitaires de Dijon, 1984, pp. 144-156.

E. FRANZINI, *Il teatro, la festa e la rivoluzione. Su Rousseau e gli enciclopedisti*, Palermo, Aesthetica, 2002.

N. FRASER, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberaista*, Verona Ombre Corte, 2014.

F. GALLO, *Studi sulla distinzione fra «res mancipi» e «res nec mancipi»*, “Rivista di Diritto Romano”, IV, 2004, pp. 1-121.

A. GARRIGOU, *Le brouillon du suffrage universel. Archéologie du décret du 5 mars 1848*, in «Genèses», 6, 1991, pp. 161-178.

E. GASPARINI, *Regards de Portalis sur le droit révolutionnaire : la quête du juste milieu*, in «Annales historiques de la Révolution française», 328, 2002, pp. 121-133.

M. GAUCHET, *La révolution des droits de l’homme*, Paris, Gallimard, 1989.

J. GAUDEMET, *Les tendances à l’unification du droit en France dans les derniers siècles de l’Ancien Régime (XVI-XVIII)*, in B. PARADISI (a cura di), *La formazione storica del diritto moderno in Europa. Atti del III Congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto*, Firenze, Olschki, 1977.

F. GENTILE, *Che cosa ha veramente detto Saint-Simon*, Roma, Ubaldini Editore, 1973.

J. GODECHOT, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Flammarion, 2006.

D. GODINEAU, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Aix-en-Provence, Alinea, 1988.

- *Autour du mot citoyenne*, in «Mots», 16, marzo 1988, pp. 91-110.

F. GORDON, P.N. FURBANK, *Marie-Madeleine Jodin 1741-1799: Actress, Philosophe and Feminist*, Aldershot, Ashgate, 2001.

F. GORDON, *Filles publiques or Public Women: the Actress as Citizen. Marie-Madeleine Jodin (1741-90) and Mary Robinson*, in B. TAYLOR, S. KNOTT (a cura di), *Women, Gender and Enlightenment*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 610-629.

S. GREGORI, *Dal popolo agli industriali: Saint-Simon e l'eclissi della sovranità*, in G. RUOCCO, L. SCUCCIMARRA (a cura di), *Il governo del popolo*, vol. 2, Roma, Viella, 2012, pp. 25-46.

L. GUERCI, *libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli, Guida Editori, 1979.

A. GUERRA, *Lo spazio politico della parola. L'associazionismo nella Francia della Rivoluzione*, «Giornale di Storia», 33, 2020, pp. 1-29.

E. GUIBERT-SLEDZIEWSKI, *La femme, objet de la Révolution*, in «Annales historiques de la Révolution française», 267, 1987, pp. 1-16.

- *Naissance de la femme civile. La Révolution, la femme, le droit*, in «La Pensée», 238, marzo-aprile, 1984, pp. 34-48.

J. GUILHAUMOU, *Le non dit de l'idéologie: l'invention de la chose et du mot*, in «Actuel Marx», 1, 43, 2008, Presses Universitaires de France, pp. 29-41.

J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari, Laterza, 1969.

J.L. HALPERIN, *L'impossible Code Civil*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

- *Le droit privé de la Révolution: héritage législatif et héritage idéologique*, in «Annales historiques de la Révolution française», 328, avril-juin 2002, pp. 135-151.

G. HASSLER, *Lumières et Idéologie: continuité ou rupture?* in M. MATUCCI (a cura di), *Gli Idéologues e la Rivoluzione. Atti del colloquio internazionale (Grosseto, 25-27 settembre 1989)*, Pisa, Pacini Editore, pp. 37-45.

C. HESSE, *The other Enlightenment: How French Women Became Modern*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

- *Enlightenment Epistemology and the Laws of Authorship in Revolutionary France, 1777-1793*, in «Representations», 30, 1990, pp. 109-137.

J. HEUER, A. VERJUS, *L'invention de la sphere domestique au sortir de la Révolution*, in «Annales historiques de la Révolution française», 327, 1, gennaio-marzo 2002, pp. 1-28.

O. HIL, *Hiérarchiser des égaux. Les distinctions honorifiques sous la Révolution française*, in «Revue Française d'histoire des idées politiques», 23, 2006, pp. 35-54.

A. HÖFER, *Femme*, in R. REICHARDT, E. SCHMITT (a cura di), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, München, Oldenbourg, 1996.

P. HOFFMANN, *La femme dans la pensée des Lumières*, Genève, Slatkine Reprints, 1995.

T. HOPKINS, *Pierre-Louis Roederer, Adam Smith and the Problem of Inequality*, in D. CAREY (a cura di), *Money and Political Economy in the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Studies in the Enlightenment, 2014, pp. 214-237.

L. HUNT, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

A. JAINCHILL, *Reimagining politics after the Terror: the republican origins of French liberalism*, London, Cornell University Press, 2008.

L. JAUME, *L'individu effacé. Ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997.

- *Terminer la Révolution par le code civil?*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 183-202.

B. KARSENTI, *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017.

E. KENNEDY, *A Philosopher in the Age of Revolution. Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1978.

J. H. KEPPLER, *Adam Smith and the Economy of the Passions*, London, Routledge, 2010.

R. KOSELLECK, *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986.

- *Il vocabolario della modernità*, Bologna, il Mulino, 2009.

- *Introduction and Prefaces to Geschichtliche Grundbegriffe* (1972), translated by M. RICHTER, in «Contributions to the History of Concepts», 6, 1, 2011.

K. M. GRAß, R. KOSELLECK, *Emanzipation*, in O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 2, E-G*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975, pp. 153-197.

O. KRAKOVITCH, *Les pétitions aux Chambres, seul moyen d'expression politique pour les femmes. L'exemple de la Restauration*, in A. CORBIN, J. LALOUETTE, M. RIOT-SARCEY (eds.), *Femmes dans la Cité 1815-1871*, Paris, Creaphis, 1997, pp. 347-371.

E. LACLAU, *Emancipazione/i*, Napoli, Orthotes, 2012.

M. LAFLAMME, *Les formes d'esclavage dans le théâtre politique d'Olympe de Gouges*, in «Dalhousie French Studies», 107, 2015, pp. 57-66.

J.B. LANDES, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, London, Cornell University Press, 1988.

M. LARIZZA LOLLI, *Scienza industria e società. Saint-Simon e i suoi primi seguaci*, Milano, Il Saggiatore, 1980.

A. LEFEBVRE-TEILLARD, *La famille, pilier du Code Civil*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 311-319.

M. F. LEVY (a cura di), *L'enfant, la famille et la Révolution française*, Paris, Plon, 1989.

LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1987.

A. LOCHE, *La liberté ou la mort. Il progetto politico e giuridico di Olympe de Gouges*, Modena, Mucchi Editore, 2021.

P. LOGORAS-FLAVIGNY, *Cambacérès et Locke*, in « Annales historiques de la Révolution française », 307, 1997, pp. 105-115.

C. LONZI, *Sputiamo su Hegel (1970)*, Milano, Et/al. Edizioni, 2010.

C. C. LOUGEE, *Le Paradis des femmes: Women, Salons, and Social Stratification in Seventeenth-Century France*, Princeton, Princeton University Press, 1976.

S. LUZZATTO, *L'autunno della Rivoluzione. Lotta e cultura politica nella Francia del Termidoro*, Torino, Einaudi, 1994.

P. MACHEREY, *Aux sources des rapports sociaux: Bonald, Saint-Simon, Guizot*, in «Genèses», 9, 1992, pp. 25-43.

- *Études de philosophie française. De Sieyès à Barni*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2013.

B. MANIN, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna, Il Mulino, 2010.

E. J. MANNUCCI, *Finalmente il popolo pensa. Sylvain Maréchal nell'immagine della Rivoluzione francese*, Napoli, Guida, 2012.

- *Baionette nel focolare. La Rivoluzione francese e la ragione delle donne*, Milano, FrancoAngeli, 2014.

F.E. MANUEL, *I profeti di Parigi*, Bologna, Il Mulino, 1979.

A. MARCHILI, *Genealogia della comunità. Amor di sé e legame sociale in Rousseau*, Macerata, Eum, 2014.

- *Democrazie e decadenza. Il problema del conflitto sociale nel liberalismo ottocentesco*, in F. Ambrosi, C. Antonucci I. Xoxa, *Per un lessico della paura in Europa. Spunti per una riflessione*, Roma, Sapienza Università Editrice, 2018, pp. 83-92.

A. MARGIOTTA, *Diritti alla deriva*, in «Derive e Approdi», XII, 24, 2003.

X. MARTIN, *À tout âge? Sur la durée du pouvoir des pères dans le Code Napoléon*, in «Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique», 13, 1992, pp. 227-301.

- *Fonction paternelle et Code Napoléon*, in «Annales historiques de la Révolution française», 305, 1996, pp. 465-475.

M. MATUCCI, *Gli Idéologues e la rivoluzione: atti del colloquio internazionale. Grosseto, 25-27 settembre 1989*, Pisa, Pacini stampa, 1991.

L. MELDOLESI, *L' utopia realmente esistente. Marx e Saint-Simon*, Bari, Laterza, 1982.

J. MICHELET, *Le donne della rivoluzione* (1854), Milano, Bompiani, 1989.

C.T. MOHANTY, *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, Verona, Ombre corte, 2020.

S. MORAVIA, *Aspetti della "science de l'homme" nella filosofia degli "Idéologues"*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 21, 4, 1966, pp. 398-425.

- *Il Pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

- *Il Tramonto dell' Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1986.

M. MORI P. RUMORE, *Kant e l' Illuminismo*, in *La filosofia dei moderni*, (a cura di) G. Paganini, Roma, Carocci, 2020, pp. 321-349.

N. MOSCONI, *Aux sources du sexisme contemporain: Cabanis et la faiblesse des femmes*, in «Le Télémaque», Presses Universitaires de Caen, 39, 2011, pp. 115-130.

S. MOUSSET, *Olympe de Gouges e i diritti della donna*, Lecce, Argo, 2005.

P. MUSSO, *Saint-Simon, l' industrialisme contre l' État*, Paris, Édition de l' Aube, 2010.

- *Le vocabulaire de Saint-Simon*, Paris, Ellipses Edition Marketing, 2005.

P. NAPOLI, *Naissance de la police moderne: pouvoir, normes, société*, Paris, La Découverte, 2003.

- *Il padre è morto, ma Freud non c' entra. Yan Thomas, la morte del padre*, in «Rivista critica di diritto privato», 4, 2018, pp. 659-666.

- *Le père, un invisible institutionnel*, in «Grief. Revue sur les mondes du droit», 6, 1, 2019, pp. 89-96.

J.F. NIORT, *Retour sur l'“esprit” du Code civil des français*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 121-160.

P. NOACK, *Olympe de Gouges. Courtisane et militante des Droits de la femme*, Paris, Éditions de Fallois, 1993.

G. OESTREICH, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

M. OZOUF, *Égalité* in F. FURET, M. OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano, Bompiani, 1994. pp. 624-638.

C. PATEMAN, *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, Roma, Editori Riuniti, 1997.

- *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1989.

B. PAVARD, F. ROCHEFORT, M. ZANCARINI-FOURNEL, *Ne nous libérez pas, on s'en charge. Une histoire des féminismes de 1789 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2020.

M. PERROT, *De femmes rebelles. Olympe de Gouges, Flora Tristan, George Sand*, Elyzad, Tunis, 2014.

P. PERSANO, *La catena del tempo. Il vincolo generazionale nel pensiero politico francese tra Ancien régime e Rivoluzione*, Macerata, Eum, 2007.

- *Educare alla verità. Condorcet e la politica del popolo*, in G. RUOCCO, L. SCUCCIMARRA, *Il governo del popolo 1. Dall'antico regime alla Rivoluzione*, Roma, Viella, 2011, pp. 267-298.

- *La purezza perduta. Il sociale nei femminismi otto-novecenteschi*, in «Scienza & Politica», XXVIII, 54, 2016, pp. 43-53.

- *Razionalità democratica e critica femminista nella Francia del XIX secolo: l'eredità di Condorcet*, in «Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica», 13, 1, 2016, Perugia, Morlacchi Editore, pp. 1-11.

E. PESCIARELLI, *On Adam Smith's Lectures on Jurisprudence*, in «Scottish Journal of Political Economy», 33, 1, 1986, pp. 74-85.

M. PICCININI, *Cittadinanza in saturazione. Nota per una critica dei diritti*, in «Derive e Approdi», XII, 24, 2003/2004, pp. 119-122.

M. F. PIGUET, *Individualisme. Une enquête sur les sources du mot*, Paris, CNRS Éditions, 2018.

- *Classe, Histoire du mot et genèse du concept des Physiocrates aux historiens de la Restauration*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1998.

L. PISANO, C. VEAUUVY, *Parole inascoltate: le donne e la costruzione dello stato-nazione in Francia 1789.1860*, Roma, Editori Riuniti, 1994.

C. PLANTÉ, *Les féministes saint-simoniennes. Possibilités et limites d'un mouvement féministe en France au lendemain de 1830*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1986.

- *La Petite sœur de Balzac. Essai sur la femme auteur*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2015.

D. PORTALEONE, *Scrivere la libertà. Femme Libre oltre l'emancipazione (1832-1834)*, in «Storia del pensiero politico», 2, 2021, pp. 223-244.

P. P. PORTINARO, *Profilo del liberalismo*, in B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2005.

R. POZZI, *Scuola e società nel dibattito sull'istruzione pubblica in Francia : 1830-1850*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

- *Gli intellettuali e il potere : aspetti della cultura francese dell'Ottocento*, Bari, De Donato, 1979.

J. M. POUGHON, *Cambacérés. Des approches du code civil*, in «Histoire de la Justice», 1, 19, 2009, pp. 161-172.

G. PROCACCI, *Gouverner la misère: la question sociale en France (1789-1848)*, Paris, Seuil, 1993.

E. PULCINI, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Venezia, Marsilio, 1990.

P. QUANTIN, *Les Origines de l'Idéologie*, Paris, Economica, 1987.

A. M. RABELLO, *Montesquieu et la codification du droit privé (Le Code Napoléon)*, in «Revue internationale de droit comparé», 52, 1, 2000, pp. 147-156.

I. RADEMACHER, *La science sociale républicaine de Pierre-Louis Roederer* in «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», 1, 13, 2001, pp. 25-55.

R. RAMAT, *Sismondi e il mito di Ginevra*, Firenze, Sansoni, 1936.

J. RANCIÈRE, *L'emancipazione e il suo dilemma*, in «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 1, 2017, pp. 227-245.

R. REICHARDT, E. SCHMITT, *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, München, Oldenbourg, 1996.

M. F. RENOUX-ZAGAMÉ, *Définir le droit naturel de propriété?*, in «Histoire de la justice», 1, 19, 2009, pp. 321-329.

M. REUTER, *Equality and Difference in Olympe de Gouges' Les droits de la femme. A La Reine*, in «Australasian Philosophical Review», 3/4, 2019, pp. 403-412.

A. REY, *Révolution: histoire d'un mot*, Paris, Gallimard, 1989.

M. RICCIARDI, *La società come ordine: storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata, Eum, 2010.

- *L'ideologia come scienza politica del sociale*, in «Scienza&Politica», 27, 52, 2015, pp. 165-195.

- *Ascesa e crisi del costituzionalismo societario. Germania 1840-1900*, in «Ricerche di Storia Politica», 3, 2013, pp. 283-299.

- *Rivoluzione*, Bologna, il Mulino, 2001.

- *I diritti umani come dilemma*, in L. Cobbe, S. Visentin (a cura di), *Nei margini della politica. Scritti per Alessandro Pandolfi*, in «Scienza & Politica», Quaderno 12, 2020, pp. 175-198.

- *Linee storiche sul concetto di popolo*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», 16, 1990, pp. 303-369.

- *Ordine sovrano e rivoluzione in età moderna e contemporanea*, Bologna, Clueb, 2003.

- *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Milano, Meltemi, 2019.

M. RICCIARDI, L. SCUCCIMARRA (a cura di), *L'ideologia e la sua critica*, in «Scienza & Politica», 24, 47, 2012.

U. RICKEN, *Réflexions du 18ème siècle sur l'abus des mots*, in «Mots», 4, marzo 1982, pp. 29-45.

M. RIOT-SARCEY, *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir. 1830-1848*, Paris, Albin Michel, 1994.

- *Histoire du féminisme*, Paris, La Découverte, 2008.

P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Parigi, Gallimard, 1985.

- *La rivoluzione dell'uguaglianza*, Milano, Anabasi, 1994.

M. ROSE, *The Author as proprietor*, in «Representations», 23, 1988, pp. 51-85.

F. ROSSI-LANDI, *Ideologia*, Milano, Isedi, 1978.

J.G. ROSSO, *Montesquieu et la féminité*, Pisa, Goliardica, 1977.

P. RUDAN, *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, in «Filosofia politica», 3, 2011, pp. 365-383.

- *L'inventore della Costituzione. Jeremy Bentham e il governo della società*, Bologna, il Mulino, 2013.

- *Riscrivere la storia, fare la storia. Sulla donna come soggetto in Christine de Pizan e Margaret Cavendish*, in «Scienza & Politica», XXVIII, 54, 2016, pp. 21-41.

- *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Bologna, Il Mulino, 2020.

L. RUSTIGHI, *Il governo della madre. Percorsi e alternative del potere in Rousseau*, Milano, FrancoAngeli, 2017.

M. SAAD, *Cabanis, comprendre l'homme pour changer le monde*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

S. SAFATIAN, *La rédaction du code civil*, in «Napoleonica. La Revue», 1, 16, 2013, pp. 49-63.

M. SANKEY, *De Gouges, Marie Olympe (ca. 1748-1793)*, in J.P. RODRIGUEZ (a cura di), *Encyclopedia of Emancipation and Abolition in the Transatlantic World*, London and New York, Routledge, 2007, vol. I, pp. 166-167.

M. A. SARTI, *La «Tribune des femmes» tra Fourier et Infantin*, Torino, Giappichelli, 1988.

R. SARTI, *Servo e padrone, o dell'(in)dipendenza: I. Teorie e dibattiti*, in «Scienza & Politica», Quaderno 2, 2015.

P. SCHIERA, *Considerazione sulla Begriffsgeschichte, a partire dai Geschichtliche Grundbegriffe di Brunner, Conze e Koselleck*, in «Società e storia», 72, 1996, pp. 403-411.

- *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna, il Mulino, 1987.

Y.R. SCHLICK, *Travel as Praxis: Suzanne Voilquin and the Saint-Simonian "Call to the Woman"*, in «European Romantic Review», 21, 6, 2010, pp. 693-710.

B. SCHNAPPER, *Liberté, égalité, autorité : la famille devant les assemblées révolutionnaires (1790-1800)*, in M.F. LEVY (a cura di), *L'enfant, la famille et la Révolution française*, Paris, Olivier, Orban, 1989, pp. 333-343.

G. SCHOCHET, *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford, Blackwell, 1975.

A. SCHOENE, *Silence in the Seraglio: Women and Legislation in Montesquieu*, in «Eighteenth-Century Studies», 52, 4, 2019, pp. 395-410.

J.W. SCOTT, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Right of Man*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996.

- *Emancipation and Equality: a critical genealogy*, Utrecht, University Repository (Lecture), 2012.

- *French Feminists and the Rights of 'Man': Olympe de Gouges's Declarations*, in «History Workshop», 28, 1989, pp. 1-21.

L. SCUCCIMARRA, *La Sciabola di Sieyès. Le Giornate di Brumaio e la Genesi del Regime Bonapartista*, Bologna, Il Mulino, 2002.

- *Una costituzione per l'Europa. Saint-Simon e la réorganisation de la société européenne*, in «Historia Constitucional», 12, 2011, pp. 1-20.

- *Uscire dal moderno. Storia dei concetti e mutamento epocale*, in «Storica», 32, 2005, pp. 109-134.

- *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamenti epocali nella riflessione di Reinhart Koselleck*, in «Scienza & Politica», XXVIII, 55, 2016, pp. 91-111.

- *Il governo della società: Francia 1789-1814*, in M.C. ANDRINI, S. ANDRINI (a cura di), *Pensiero giuridico e riflessione sociale: Liber Amicorum Andrea Bixio*, Torino, Giappichelli, 2017, pp. 277-296.

- *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*, Bologna, Il Mulino, 2016.

- *La Repubblica dei Savants. Conflitto politico e idéologie nella Francia di Brumaio*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», 9, 1, 2003, pp. 43-83.

L. SCUCCIMARRA, G. RUOCCO, *L'ambivalenza di un concetto*, in Id. (a cura), *Il governo del popolo. 1. Dall'antico regime alla Rivoluzione*, Roma, Viella, 2011, pp. VII-XVII.

R. SCURR, *Social Equality in Pierre-Louis Roederer's interpretation of the modern republic, 1793* in «History of European Ideas», 26, 2, 2000, pp. 105-126.

P. SEBASTIANELLI, *Una politica della verità. Despotisme e gouvernementalité in François Quesnay*, in «Scienza & Politica», XXX, 59, 2018, pp. 157-177.

W. H. SEWELL, *Le Citoyen, La Citoyenne: Activity, Passivity and the French Revolutionary Concept of Citizenship*, in C. LUCAS (a cura di), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 2, *Political Culture of the French Revolution*, Oxford, Pergamon Press, 1988, pp. 105-125.

M. L. SHANLEY, C. PATEMAN, *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

C. L. SHERMAN, *Reading Olympe de Gouges*, London, Palgrave MacMillan, 2013.

J. SIESS, *Un Discours Politique au Féminin. Le Projet d'Olympe de Gouges*, in «Mots. Les langages du Politique», 78, 2005, pp. 9–21.

G. SILVESTRINI, *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Torino, Claudiana, 2010.

P. J. SIMON, *Saint-Simon père fondateur de la sociologie?*, in P. MUSSO (a cura di), *L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cerisy*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, pp. 67-83.

R. SOLIANI, *Claude-Henri de Saint-Simon: hierarchical socialism?*, in «History of Economic Ideas», 17, 2, 2009, pp. 21-39.

M. SONENSCHER, *Sans-Culottes: An Eighteenth-Century Emblem in the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

J. STAROBINSKI, *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei lumi*, Torino, Einaudi, 1990.

M. S. STAUM, *Images of Paternal Power: Intellectuals and Social Change in the French National Institute*, in «Canadian Journal of History/Annales canadiennes d'histoire», 17, 3, 1982, pp. 425-446.

- *The Enlightenment Transformed: the Institute Prize Contests*, in «Eighteenth Century Studies», XIX, 2, 1985-1986, pp. 153-179.

- *Minerva's Message: Stabilizing the French Revolution*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996.

P. STEINER, *L'héritage au XIX siècle en France. Loi, intérêt de sentiment et intérêts économiques*, in «Revue économique», 59, 1, 2008, pp. 75-97.

É. SULLEROT, *Histoire de la presse féminine en France*, Paris, Colin, 1960.

G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna: assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, il Mulino, 1993.

F. TARICONE, *Il sansimoniano Michel Chevalier: industrialismo e liberalismo*, Firenze, Centro editoriale toscano, 2006.

I. THERY, C. BIET (a cura di), *La famille, la loi, l'État. De la Révolution au Code civil*, Paris, Imprimerie Nationale, 1989.

M. THIBERT, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, Paris, Marcel Giard, 1926.

Y. THOMAS, *La divisione dei sessi nel diritto romano* in G. DUBY, M. PERROT (a cura di), *Storia delle donne, L'antichità*, Bari-Roma, Laterza, 1990.

- *Paura dei padri, violenza dei figli. Immagini retoriche e norme di diritto* in N. PELLIZER, N. ZORZETTI (a cura di), *La paura dei padri nella società antica e medioevale*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 113-140.

- *Droit domestique et droit politique à Rome. Remarques sur la pécule et les honores des fils de famille* in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 94, 2, 1982, pp. 527-580.

- *La mort du père: sur le crime de parricide à Rome*, Paris, Albin Michel, 2017.

F. TODESCAN, *Domat et les sources du droit*, Paris, Sirey, 1982.

F. TOMASELLO, *Utopia e politica del movimento sansimoniano*, in «MORUS. Utopia e Rinascimento», 10, 2015, pp. 281-298.

- *L'inizio del lavoro: teoria politica e questione sociale nella Francia di prima metà Ottocento*, Rom, Carocci, 2018.

E. TORTAROLO, *L'illuminismo: ragioni e dubbi della modernità*, Roma, Carocci, 1999.

E. TORTAROLO, I. GADDO, *Secolarizzazione e modernità: un quadro storico*, Roma, Carocci, 2017.

J. TULARD, *Napoléon, père du code civil*, in «Histoire de la Justice», 1, 19, 2009, pp. 243-246.

J. VANPÉE, *Performing Justice: The Trials of Olympe de Gouges*, in «Theatre Journal» 51, 1999, pp. 47-65.

A. VERJUS, *Le cens de la famille. Les femmes et le vote, 1789-1848*, Paris, Belin, 2002.

- *Il Buon marito. Politica e famiglia negli anni della Rivoluzione francese*, Bari, Edizioni Dedalo, 2012.

- «Rétablir les mœurs par la police domestique»: «Influence des femmes» et «organisation sociale» dans la pensée de P.-L. Roederer à l'issue de la Révolution française, in I. THERY, P. BONNEMÈRE (a cura di), *Ce que le genre fait aux femmes*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2007, pp. 45-56.

P. VIOLA, *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989.

C. WARMAN, *1796-97: Cabanis and Destutt de Tracy at the Institut national*, in Id., *The Atheist's Bible: Diderot's 'Éléments de physiologie'*, Cambridge, Open Book Publishers, 2020, pp. 271-318.

G. WEILL, *Étude sur la vie de Saint-Simon*, in «Revue historique», 55, 1, Presses Universitaires de France, 1894, pp. 83-90.

R. WHATMORE, *Republicanism and The French Revolution. An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

D. WINCH, *La politica di Adam Smith*, Potenza Picena, Otium, 1991.

S.S. WOLIN, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Little Brown and co., 1960.

M. WOODMANSE, P. JASZI, *The Construction of Authorship: Textual Appropriation in Law and Literature*, Durham, Duke University Press, 1994 .

C. XODO CEGELON, *Rousseau e le donne*, Brescia, Editrice la Scuola 2014.

I. XOXA, *L'esprit de la révolution de 1789 nel pensiero di Pierre-Louis Roederer*, in «Politics. Rivista di Studi Politici», 1, 7, 2017, pp. 91-106.

G. ZANFARINO, *Alle origini del governo rappresentativo: l'ideologia costituzionale di Destutt de Tracy*, Roma, Bonacci, 1993.

A. ZANINI, *Adam Smith. Morale, giurisprudenza, economia politica*, Macerata, Liberilibri, 2014.

G. ZÖLLNER, *Lumi sull'illuminismo. La concezione kantiana dell'uso pubblico e comune della ragione*, in «Studi kantiani», 18, 2005, pp. 45-60.

Questa ricerca è stata condotta all'interno del corso di dottorato in "Storie, culture e politiche del globale" dell'Università di Bologna in cotutela con il Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités – Fonds Yan Thomas dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi.

Questo progetto non sarebbe stato possibile senza l'attenta e generosa supervisione di Maurizio Ricciardi. Desidero ringraziarlo per aver discusso con me ogni passaggio di questa tesi, per aver costantemente allargato lo spazio in cui pensare quando finivo in strade strette, per la fiducia che mi ha dato fin da subito e il supporto che non mi ha mai fatto mancare che mi hanno permesso di arrivare alla fine di questo lavoro. Lo ringrazio anche per le volte in cui, talvolta usando il termine e altre volte no, mi ha ricordato l'importanza di emanciparsi.

Paolo Napoli mi ha accolto a Parigi, dove ho svolto gran parte di questa ricerca che altrimenti sarebbe stata enormemente più povera. Gli sono riconoscente per i consigli e le indicazioni che hanno contribuito a migliorare in modo significativo questo lavoro.

Un ringraziamento sentito va a Luca Scuccimarra che per primo, ormai quasi dieci anni fa, mi ha incoraggiato a dare seguito a delle intuizioni e che da allora, seppur a distanza, segue con interesse il mio lavoro.

Paola Rudan mi ha dato suggerimenti preziosi che hanno ispirato le domande di partenza di questo progetto e mi ha incoraggiato a formularne di nuove. Desidero ringraziarla per le occasioni in cui ha discusso frammenti di questa ricerca invitandomi sempre a determinare i problemi.

Devo un ringraziamento sincero a Edoardo Tortarolo e Francesco Tuccari che hanno supervisionato la mia ricerca presso la Fondazione Luigi Einaudi di Torino; sono loro riconoscente per la curiosità e l'interesse con cui hanno accolto il mio lavoro e per le stimolanti occasioni di confronto.

Ringrazio i due revisori di questa tesi, Andrea Marchili e Paola Persano, che con i loro commenti e le loro valutazioni hanno contribuito a correggere e migliorare questa tesi.

Roberta Ferrari ha letto e commentato ogni capitolo di questa ricerca con rigore, attenzione e passione. Più volte mi ha invitato a essere autrice di questo lavoro e a spostarmi dal margine. Durante la scrittura di questa tesi è stata un supporto costante, a lei devo molto di più di un ringraziamento.

Con Matilde Ciolli ho messo alla prova idee e ipotesi quando erano ancora pensieri sfuggenti. Con caparbietà, innumerevoli volte, mi ha invitato a chiarirli e a non lasciarli andare. Ai nostri scambi in questi anni devo la possibilità concreta che frammenti di pensieri possano prendere forme impreviste.

Jacopo Bonasera e Clemente Parisi sono stati fondamentali durante i lunghi mesi di scrittura, sono loro riconoscente per il confronto quotidiano, la pazienza e il supporto instancabile che mi hanno assicurato fino all'ultima riga di questa tesi.

Lorenza Starace, Gaia Litrico, Federica Gianni, Maria Francesca Ponzi, per qualche strana ma spiegabile coincidenza, hanno condiviso con me anche l'esperienza della tesi e le vicende della scrittura, desidero ringraziarle perché da anni mi permettono di 'pensare insieme'.