

---

## Cartografia politica delle passioni: le istituzioni repubblicane in Saint-Just

**Vincenzo Di Mino**

### **Abstract**

Among the many figures emerging from the controversies surrounding the French Revolution, the name and work of Saint-Just are often forgotten. Discussing the relationship between political theory and political practice, his thought was characterized by a constant attention to connecting social needs within new decision-making arrangements, according to the movements and the divisions occurring within society. The self-governing tendency of society is a key focus, leading to the overcoming of laws, in favor of a downward distribution of powers: the institutions are spaces of connection between desires, habits, customs and needs, able to connect the different subjectivities. In order to give practical effect to these claims, Saint-Just inscribed the ontological force of social conflicts in a dynamics of transformation, where the equality of rights is the central node in the revolutionary becoming of the people, and virtue is seen as fidelity towards the revolutionary event itself.

### **Keywords**

Institution - desire - insurrection - virtue - happiness

L'ultima fase della vita e del pensiero di Louis Antoine de Saint-Just, compressa tra i due fuochi dello sfiancamento dettato dalla guerra ai confini e dalla marcata erosione del rapporto che legava i cittadini al processo rivoluzionario (Burstin 2016), è caratterizzata da un'anomala e singolare presa di posizione sul destino della Rivoluzione stessa, sulla traiettoria che, determinata dalla contingenza, essa aveva preso. Seppur ligio al dovere, derivatogli dall'essere membro del Comitato di Salute Pubblica e commissario politico al fronte, Saint-Just rivede e riconsidera le proprie posizioni sull'esperienza rivoluzionaria, specialmente sulla fase in cui era stato uno degli esponenti più in vista. Non è una fulminazione sulla via di Damasco che gli fa abbracciare posizioni opposte, né un pentimento che gli fa rinnegare l'intera esperienza politica del dispotismo della libertà robespierrista; piuttosto, è l'inespresso e insoddisfatto desiderio per la libertà reale, completa e pacifica, che lo porta a esplorare alcuni territori ignoti, presenti impercettibilmente nella propria produzione teorica, che emergono prepotentemente, fungendo da bussole per cartografare l'impensato della rivoluzione.

Constatata la stasi del progetto giacobino (*“la Révolution est glacée”*), considerata l'impossibilità del *“passo in più”* richiesto dagli agonizzanti comitati e da Babeuf, che certamente avrebbe riacceso nei cuori dei comitati popolari la scintilla del rilancio dell'azione rivoluzionaria (Mathiez 1949; Babeuf 1969), Saint-Just decide di imbarcarsi in un viaggio intellettuale nel deserto che il reale gli offriva, provando a ricostruire una dinamica di liberazione attorno a delle linee di fuga. *‘Caute!’*, viene da dire con il giovane Spinoza, perché se è vero che si può annoverare Saint-Just tra i teorici più importanti della prassi rivoluzionaria, non lo si può certamente considerare un mero esaltatore della violenza popolare, un animatore di un grossolano egualitarismo *à la Roux* o, per altri versi, Hébert (Groppi 1976). Il nuovo dispositivo politico, costruito teoricamente, viene innestato all'interno di una rete organizzativa in cui si possano bilanciare la forza dei tumulti, il consenso dei diritti e la durata dei costumi. Nel manoscritto incompleto intitolato *De la nature*, ritrovato da Albert Soboul, e nei *Frammenti sulle Istituzioni Repubblicane* viene articolato questo progetto utopico, che, nel solco della tradizione illuminista (Belissa, Bosch, Gauthier 2009), ha come fine massimo la rigenerazione morale della società e degli individui e, nel solco degli avvenimenti, la creazione di un nuovo tipo di umanità solidale, attiva, razionale. Per dirla con il filosofo francese Gilles Deleuze, oltre alla sovversione del presente, egli si occupò del *divenire-rivoluzionario*, della metamorfosi della soggettività nell'immanenza del nuovo tempo storico.

Ma cosa sono le istituzioni? Per Saint-Just esse «costituiscono per il governo di un popolo libero la garanzia contro la corruzione dei costumi e per il popolo e i cittadini la garanzia contro la corruzione del governo» (Saint-Just 1952,161). Sono dei vettori in grado di accumulare e rielaborare la potenza singolare e collettiva, laboratori della libertà, in grado di prefigurare l'autogoverno su scala sociale partendo dai costumi e dai bisogni collettivi, forme di organizzazione dinamiche dei rapporti sociali. Sono dunque modelli dell'azione, perché permettono una presa di parola collettiva sui diritti a quei soggetti fino ad allora esclusi dal novero del politico, esercizio costante del potere costituente dell'eterogeneo universo rivoluzionario, diventando fulcro con il quale trasformare le enunciazioni formali in cambiamenti materiali, in grado di incidere sulle forme di vita stesse. Saint-Just rimase sempre fedele alle sue precedenti elaborazioni, nonostante le innovazioni semantiche e concettuali: la centralità dei costumi e l'odio per l'esercizio arbitrario e dispotico del potere sintetizzato icasticamente nell'orazione che condannò il re. L'istituzione è «la categoria della durata, della continuità e del reale [...] le istituzioni sono fondate sul potere, ma a questo subentra una forma di consenso» (Hauriou 1967,5). Un sistema di mezzi e di bisogni organizzato, continuamente aperto e trasformato dalle soggettività e dalle loro convenzioni, dai loro costumi, dalle loro forme di vita. L'istituzione dunque ha un portato storico di rottura nei confronti di tutta la teoria politica precedente: nel fallimento delle due opzioni della *reductio ad unum* che

essa si era data nel corso dei secoli, rappresentata metaforicamente nella terribile figura di *Leviathan* (e la sua trattazione nell'opera di Thomas Hobbes) e catturato nell'astratto culto del *Contrat Social* (e il modello teorico costruito da Jean Jacques Rousseau), questa altra opzione, vero e proprio *tertium non datur*, destruttura completamente gli ordini del discorso precedenti. Il secondo potere, quello delle sezioni popolari, era stato costituzionalmente sancito con il diritto all'insurrezione, nell'articolo 35: «Quando il Governo viola i diritti del popolo, l'insurrezione è per il popolo e per ciascuna parte del popolo il più sacro dei diritti e il più indispensabile dei doveri». Esso viene messo a tema e ipostatizzato da Saint-Just in queste nuove forme istituzionali soggettive, ovviamente dotate di una propria personalità giuridica, determinata ontologicamente sul piano della loro attività e non più in base a norme superiori astratte ed impersonali. Come esemplifica perfettamente Miguel Abensour, «l'institution, en outre, évoque l'idée d'un système suffisamment bien combiné pour que l'agacement de ses différentes parties produise un tout harmonieux» (Abensour 1967, 275). Un secondo potere dinamico e molecolare, diffuso, non semplicemente una forma di bilanciamento del governo ma una vera e propria potenza costituente, eccedente la mediazione costituzionale che, da Montesquieu in poi aveva pensato il potere come uno e trino, si pone su un piano d'immanenza assoluta rispetto alla materialità delle vite:

Le istituzioni sono la garanzia della libertà pubblica; esse moralizzano il governo e lo stato civile; reprimono le rivalità, che producono a loro volta le fazioni; stabiliscono la delicata distinzione tra la verità e l'ipocrisia, l'innocenza e la colpa; instaurano il regno della giustizia. Senza istituzioni la forza di una repubblica riposa o sul merito dei fragili mortali o su mezzi precari (Saint-Just 1955, 181).

Come si può evincere, queste affermazioni marcano una differenza profonda tra la concezione che Saint-Just ha della rivoluzione da quella, che, per esempio, aveva Robespierre (Robespierre 1967). Entrambi pensatori e uomini d'azione abituati a muoversi nella contingenza, arrivarono a diverse conclusioni sulla fondazione del potere rivoluzionario: nell'uomo di Arras il dispositivo governativo era rigido, indipendente, dotato di poteri eccezionali, una vera e propria dittatura sovrana (Guerin 1946; Schmitt 1975; Gauthier 2014). Contrariamente, il giovane convenzionale pensa al potere come forza dotata di ambivalenza perché irresistibile ma dinamica, in grado di intercettare le tensioni rivoluzionarie e ricombinarle immediatamente su un piano strategico, superando completamente le sabbie mobili delle rappresentazioni. La diffusione di nuove forme decisionali, dotate di forza politica, sull'intero tessuto sociale diventa la condizione primaria di politicizzazione della società nella prospettiva del proprio autogoverno: opporre la forza collettiva della società alla macchina statale è il compito che il sistema delle istituzioni vuole realizzare. Tutto ciò comporta non l'irenica

transizione ad un immaginifico paradiso (come da diffusa tradizione religiosa), ma la continua operatività nello scarto che si crea tra la forza istituente delle soggettività e la struttura formale dei poteri costituiti (Castoriadis 1975).

C'è una lunga linea del pensiero politico che, partendo dalle stesse considerazioni, oppone la politica intesa come un insieme di pratiche conflittuali collettive al politico, inteso come forza di sussunzione e disciplinamento, e Saint-Just può essere annoverato tra questi pensatori: così è possibile pensare il rivoluzionario all'interno di questa genealogia che teorizza e pratica la rivoluzione permanente, nell'accezione in cui Karl Marx l'ha presentata come dinamica continua della *lotta di classe* (Bongiovanni 1989), come rottura, come riaffermazione dei desideri soggettivi contro la brutalità e l'astrattezza del politico. All'interno dell'opera *De la nature* e poi nello scritto sulle istituzioni, Saint-Just, fuori da qualunque nostalgia primitivista, oppone in questi termini società naturale e società politica:

Les hommes forment donc une société naturelle qui repose sur leur indépendance, mais tous ensemble forment un corps ou une force politique contre la conquête [...] C'est une erreur de croire que les premiers hommes étaient sauvages et qu'ils se réunirent d'abord dans l'état civil pour se conserver (Saint-Just 2004, 1044-1046).

Non è l'apertura di un campo politico di rapporti tra i soggetti a distruggere la società, ma la sua continua subordinazione a degli ordini di volta in volta sempre più oppressivi (politici, morali, giudiziari, religiosi, repressivi). L'uomo è libero nel suo continuo proliferare di legami e affetti, nel suo vivere le trasformazioni di un'epoca in cui la giustizia si mutò nella compensazione delle diseguaglianze e nell'eliminazione delle malversazioni accumulate nei secoli precedenti (Abensour 2005). A differenza dell'ordine del discorso politico, sviluppatosi tra il XVII ed il XVIII secolo, per cui la pace e l'armonia si sviluppano solo ed esclusivamente nella cessione (volontaria o sotto forma di obbligazione) e nella rinuncia alla propria forza per favorire "la spada del sovrano" di hobbesiana memoria, Saint-Just afferma invece la forza costituente del diritto sociale. Il potere costituente diventa origine stessa dell'agire rivoluzionario, pratica collettiva indirizzata contro la violenza generata dalla spasmodica volontà di accumulazione, permettendo di disattivare la connessione tra governanti e governati che il formalismo costituzionale aveva prodotto: «Le droit social interdit la distinction des gouvernants et des gouvernés qui avait pour effet de ruiner la cohésion première et de construire la cité sur l'opposition désastreuse du fort et du faible» (Abensour 2004, 44).

Opponendo la *loi naturelle* alla *loi politique*, quindi, pensando il diritto a partire dalla forza soggettiva e non dai limiti che le si possono imporre, si può così smontare completamente la sterile visione che presenta Saint-Just come pensatore poco originale

e appiattito su Rousseau (Pala 1981). Se nel ginevrino e nel suo più fedele testimone rivoluzionario, Robespierre, l'eccessivo uso di un'antropologia politica positiva li porta ad elaborare dei progetti teorici, il cui *telòs* fosse l'unificazione delle singole volontà all'interno di un unico centro di irradiazione o, per dirla con Antonio Negri, l'esercizio statico di una forza dinamica per cui «il potere costituente non può da essi essere definito come produzione, come lotta per costruire un nuovo mondo, ma è semplicemente la rivelazione di un'unità organica soggiacente che la rivoluzione restaura [...] essi vivono l'astratto costituzionale» (Negri 2001, 264), Saint-Just ci invita a radicare i modelli comportamentali e di giustizia nei costumi e nella convenzioni, prodotti del vissuto quotidiano radicato nei secoli, e non incantarsi davanti l'asservimento alla metafisica della volontà espressa dalla legge. Certamente segni di equità e di saggezza, le convenzioni sono, secondo la definizione datane da David Hume simile per molti tratti alla concezione che ha il nostro dei costumi e degli usi, «il modo in cui le regole della giustizia vengono stabilite mediante l'artificio degli uomini, e le ragioni che ci spingono ad attribuire alla osservanza o alla negligenza di queste regole una bellezza e una bruttezza morale» (Hume in Magri 1994, 157). La concezione assoluta che supporta e giustifica un governo di emergenza come quello giacobino, in cui la linea del conflitto è tracciata dallo statuto etico e morale degli attori in campo e la forza della congiuntura fa sì che la legge «una volta instaurata, si oppone a terzi, vige per un periodo determinato ed è senza riserve» (Deleuze 2007, 103; Deleuze 2002) traduzione materiale di quella kantiana disposizione morale verso l'assoluto e la ragione (Illuminati 1971; Scuccimarra 1997), ha come conseguenza l'inasprirsi delle tensioni sociali e la cristallizzazione dei dispositivi di soggettivazione prodotti dagli eventi. Saint-Just, ottimista sul potenziale operativo insito nelle dinamiche di aggregazione rivoluzionaria, così rispondeva:

Le leggi lunghe sono pubbliche calamità [...]. Obbedire alle leggi, non è un principio chiaro; spesso la legge non è altro che la volontà di colui che la impone. Si ha diritto di resistere alle leggi oppressive. La forza delle leggi generali è estrema (Saint-Just 2004, 228-229).

Chiarendo quanto la de-individualizzazione ed il superamento della servitù volontaria tramite la diserzione e la disobbedienza fossero necessari nei processi di liberazione. Attivando invece i costumi all'interno delle istituzioni, quindi radicandoli ontologicamente alle passioni degli uomini, si può costruire una comunità d'affetti e mostrare la virtù come strada maestra della repubblica:

Sento dire da molti che essi hanno fatto la rivoluzione. Si ingannano. Essa è opera del popolo [...] tutto ciò che tenda a rendere i costumi feroci o molli dev'essere censurato (Saint-Just 2004, 228-229).

Alla spontanea forza costituente del comportamento popolare deve essere affiancata una forza non separata ma completamente interna alle dinamiche della *civitas*, che sia un virtuoso esempio nell'esercizio quotidiano del cambiamento repubblicano:

Coloro che sono incaricati di governare la repubblica devono dare l'esempio della virtù e della modestia [...] la garanzia degli obblighi e della inflessibilità dei funzionari è anche la garanzia dei diritti e della libertà dei cittadini. Occorre far paura a quelli che governano. Non bisogna mai farne al popolo (Saint-Just 2004, 238-239).

La virtù evocata in queste pagine è dunque una disposizione etica del soggetto, riflesso del suo iscriversi all'interno di una collettività nuova e quindi costume principale della nuova forma repubblicana: essa deve essere radicata completamente nel sentire sociale come pedagogia dell'animo cittadino. La virtù si articola, nel progetto delle istituzioni, attraverso tutta una minuziosa parte dedicata al rispetto di alcuni costumi sociali e nell'implementazione, all'interno dei rapporti sociali, di una nuova forma di educazione alla libertà dalle servitù morali e materiali. È evidente che lo scopo di Saint-Just è quello di trasformare e organizzare, a partire dalle soggettività rigenerate dalla tempra rivoluzionaria, nuove modalità di esercizio del potere che potesse fare proprie la pluralità e il movimento, legando e mettendo in virtuoso rapporto forza e consenso, terrore e libertà, tumulto e istituzione: è, contro H. Arendt, sia *constitutio libertatis* che *novum ordo secolorum* (Arendt 2006) - costituzione delle libertà collettive e immagine della trasformazione - e si esperisce come forza costituente la nuova *polis* nella rottura. Lo stesso Saint-Just comprende la potenza rivoluzionaria della verità, come campo di tensione continua tra la virtù e la sua effettualità, e da buon *parrhesiasta* (ossia colui che dice la verità in faccia al potere) indica nello stoicismo la matrice etica del divenire-rivoluzionario, fedele al proprio evento e alla propria indipendenza:

La rozzezza è una forma di resistenza all'oppressione; la dolcezza è compagna della fierezza dell'uomo libero. Solo lo stoicismo, che è la virtù dello spirito e dell'anima, può impedire la corruzione di una repubblica [...] che manchi di costumi (Saint-Just 1952, 195).

Una militanza attiva sul versante della libertà, resa manifesta dall'esaltazione dei costumi repubblicani non frugali né limitanti, bensì amplificanti l'equità, la giustizia,

l'amore per il prossimo. Grande attenzione è riservata alla definizione delle feste repubblicane, nelle date fondative, come momenti di gioia, socialità e rafforzamento dell'anima, in «commemorazione dell'eguaglianza umana» (Saint-Just 1952, 232). Queste ritualità, inserite nel nuovo calendario repubblicano, rappresentando contemporaneamente il ricordo del passato funesto e l'avvento di nuovi tempi carichi di prosperità, segnavano delle sospensioni materialistiche impresse al presente. Se il tempo costituito si configurava come memoria e ferita del passato di servitù, quello delle feste ne distruggeva i presupposti, elevando la moltitudine repubblicana ad artefice del proprio destino; per usare le parole di Michail Bachtin esse si configuravano come carnevali della soggettività: «Tutti questi tratti comuni si manifestavano nel legame di tali forme col tempo, che, sul versante popolare e pubblico di ogni festa, diventa il personaggio principale che porta alla detronizzazione del vecchio e all'incorporazione del nuovo». (Bachtin 2001, 240). Un tempo sospeso, carico di utopie e speranze che si materializzano nelle insorgenze gioiose degli uomini e delle donne rivoluzionarie, un tempo che in un movimento *benjaminiano* (Benjamin 1997) guarda anche al passato per scorgervi la luminosità del futuro: «il denominatore comune [...] è il loro rapporto essenziale col tempo gioioso [...] simbolo e incarnazione della vera festa popolare e pubblica, totalmente indipendente dalla chiesa e dallo stato» (Bachtin 2001, ibidem). L'utopia si iscrive nella rottura tra tempo imposto e temporalità propria dell'evento rivoluzionario, favorendo l'immaginazione radicale di una nuova vita; la scansione delle feste nel nuovo calendario crea scadenze, che si trasformano in eventi di enunciazione collettiva di desideri e potenza dentro il flusso storico temporale, non solo tramite la sua sospensione ma attraverso la *praxis* umana. La costruzione della società di liberi ed eguali si dà all'interno di una transizione che bisogna saper governare, di cui bisogna assumerne la responsabilità, per piegare al proprio volere il tempo, fino ad allora appannaggio dei monarchi e dei curati che ne avevano abusato per disciplinare le esistenze. Governare l'impensato processo rivoluzionario e le sue microscopiche pieghe, con il carico d'insidie nel suo divenire storico, è il compito che si prepone l'istituzione: il culto dell'Eterno può essere letto come culto *sub specie aeternitatis* della ragione che ha partorito gli eventi rivoluzionari, come fiducia nel progresso e nell'uomo, lasciato ereditario alle nuove generazioni:

L'animo immortale di coloro che sono morti per la patria, di coloro che furono buoni cittadini, che hanno amato i loro padri, che hanno amato i loro padri e le loro madri e mai li hanno abbandonati, è in senso all'Eterno (Saint-Just 1952, 226).

In maniera fortemente spinoziana, fantasma aleatorio in gran parte della cultura filosofica dell'illuminismo francese radicale e materialista (Citton 2006), egli aggancia le istituzioni alle passioni politiche della soggettività, così da renderle porose e aperte

all'innovazione. I movimenti dell'anima devono essere lo statuto genetico dei processi istituzionali: il governo della rivoluzione è carne e sangue delle passioni rivoluzionarie: «Un uomo reo d'ingratitude è bandito» (Saint-Just 1952, 227). Le passioni rivoluzionarie a cui pensa Saint-Just sono passioni dalle forti tonalità emotive (Michelon 1981), coinvolgenti, radicate nel proprio piano d'immanenza, capaci di lavorare al rinnovamento senza dover operare in maniera autoritaria: anche se «non è ancora arrivato il tempo di fare il bene. Il bene particolare che si fa è un palliativo [...]. Ciò che produce il bene generale è sempre terribile, o, se si comincia troppo presto, appare bizzarro» (Saint-Just 1952, 99).

Il buon uso dell'odio diventa la molla in grado di attivare il desiderio rivoluzionario dal rischio dell'assopimento. È proprio una radicale palingenesi quella prospettata, una sovversione materiale che sappia traghettare gli uomini ai legami liberi dalle passioni distruttive e dalle iniquità. Se, infatti, Spinoza può affermare di buon grado «lo stato migliore è quello nel quale la vita umana trascorre nella concordia e i cui diritti si conservano inviolati» (B. Spinoza 2009, 79), Saint-Just lega a doppia mandata la concordia con la felicità: «La rivoluzione deve arrestarsi alla perfezione della felicità e della libertà pubblica» (Saint-Just 1952, 199).

Nell'intera opera del convenzionale felicità è un termine usato più volte e dalle sembianze polisemiche: cercherò di enuclearne gli usi e raffrontarli alle riflessioni coeve. In primo luogo, la felicità è associata al diritto di "esecuzione" della stessa, ad una sua materiale pratica; è la libertà dal bisogno, la base dell'uguaglianza. Decenni di revisioni storiche e attacchi conservatori hanno provato a delimitare all'interno della semplicistica equazione bisogno-odio-terrore (Bodei 1991) la logica dell'agire rivoluzionario, ma le parole del convenzionale possono aiutare a smentirle: «l'égalité vient ensuite qui, rompant la loi politique, ferme l'entrée à l'esclavage et à l'usurpation» (Saint-Just 2004, 1062).

La pratica rivoluzionaria della felicità è un compito che spetta al cittadino in prima battuta. Una radicale definizione di cittadinanza sorregge queste enunciazioni di principio:

La cité est le corps social formé du législateur, du roi et du souverain, conséquemment elle est indivisible car une société qui se divise cesse d'être une société(..) la cité ne peut reconnaître d'autres lois que celles de la nature [...] La cité est en même temps législateur, roi et souverain (Saint-Just 2004, 1079-1080).

Questo modello di cittadinanza eccede tutte le definizioni filosofico-giuridiche concui essa era stata formulata inizialmente, come distribuzione geometrica degli diritti e dei doveri, per farsi pienezza nell'esperire continuo della prassi. Intorno alla nuova triade repubblicana formata da indipendenza, possesso ed uguaglianza viene edificato un



potente dispositivo di soggettivazione. Infatti, se già l'uguaglianza è, nell'intenzione dei costituenti, misura della pietà e della compassione tipica dell'epoca, indipendenza e possesso potrebbero suonare strane alle orecchie di chi pensa che la rivoluzione esperisce i propri effetti solamente nell'evento generale di distruzione dei simboli del passato, e non nella durata presente e futura dei propri effetti. Ma le tre cose sono legate insieme perché «le républicanisme de Saint-Just se caractérisé non seulement par l'élaboration d'un modelé étique caractérisé par la présence de la vertu, à laquelle tous les membres du moi commun doivent nécessairement se référer, mais aussi par une transposition concrète de ces valeurs dans la formation de liens sociaux et dans le respect des droits naturels qui de fait transforment les individus in une société» (Calorenni 2012, 87). L'indipendenza non è sinonimo di atomizzazione o, peggio ancora, espressione tipica dell'individualismo proprietario borghese, ma libero sviluppo delle proprie capacità nella cooperazione con altri membri della società. L'indipendenza è l'elemento centrale dell'autogoverno, perché «un peuple doit être gouverné par soi même» o, più chiaramente, «[t]utti gli esseri sono nati all'indipendenza [...] che ha le proprie leggi senza le quali gli esseri languirebbero nell'isolamento» (Saint-Just 1952, 186). Il possesso, invece, libera l'uomo dal bisogno e dalla necessità dell'asservimento, qualunque forma esso prenda, salariale in primis: il modello immaginato è quello di una società aperta di piccoli produttori che, scambiando le eccedenze e cooperando sulla base della loro autonomia, producono ricchezza comune a cui tutti possono accedere. Il *moi commune*, concetto di derivazione rousseauiana, a questa altezza del discorso può essere letto come prodotto e presupposto dell'attività degli individui nella società. Alla generazione di questa particolare soggettività, si affianca una particolare attenzione riservata all'educazione. L'educazione è infatti intesa come mezzo in grado di far uscire gli uomini dall'oscurità che la servitù volontaria prodotta dalla monarchia aveva determinato per secoli. La formazione pedagogica di una soggettività tendente alla virtù sin dalla tenera età, infatti, permette al cittadino di crescere incorrotto e preservare la propria forza. Rivoluzione Culturale è termine anacronistico riferito all'epoca ma che può riassumerne l'idea, in quanto connessione di pratiche discorsive e pedagogiche:

[U]n tipo d'istruzione proprio ai Francesi potrebbe forse essere quello di società di fanciulli presiedute da un magistrato, che indicasse i temi da trattare e dirigesse la discussione, in modo da formare i sensi, l'animo, lo spirito, il cuore (Saint-Just 1952, 214).

Più che a un progetto di trasmissione disciplinare di altri saperi, esso assomiglia allo sviluppo di uno sguardo critico e l'avviamento alla responsabilità e al rispetto che solo in un secondo momento della vita saranno presi in carico dalle nuove organizzazioni repubblicane. La maggiore conoscenza del mondo, anche delle sue declinazioni malvage,

trasforma la felicità nella sua accezione di godimento in forza d'azione immediata: lontano da determinazioni eudemonistiche che, moralmente formali, conducono all'obbedienza (come in Kant), o da caratterizzazioni liberatorie ma eccessive che si pongono unicamente come *pars destruens* come in Sade (Ost 2005), la felicità, conseguentemente alla visione dinamica che sto provando a dare della teoria di Saint-Just, diventa un operatore delle passioni collettive in continua metamorfosi, che catalizza bisogni e affetti. Il diritto alla felicità in questa accezione è la rivendicazione dell'amore come forza ontologica che rafforza la società e nutre le istituzioni; l'amore riveste un ruolo fondamentale nella formazione di una *communitas* affettiva e politica che, estendendosi oltre la famiglia, modifica l'amor di sé tipico dell'indipendenza in una macchina collettiva in grado di trasformarsi continuamente a contatto con il reale. È un teorico anomalo Saint-Just, perché nel realismo che caratterizza la sua azione pensa che le passioni non distruttive possano generare, dal grembo della corruzione, la forma di governo dell'uno e dei molti: fino alla fine, associò l'ottimismo della volontà rivoluzionaria all'ottimismo della ragione illuminista e materialista. L'architettura della felicità fornita dal sistema delle istituzioni è qui in tutta la sua attualità a dimostrarcelo.

## Bibliografia

- Abensour, Miguel. 1968. "La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple selon Saint-Just." In *Actes du colloque Saint-Just*, Parigi, Société des études robespierristes.
- Abensour, Miguel. 2004. "Lire Saint-Just" in L.A.A. Saint-Just, *Oeuvres Complètes*, Parigi, Gallimard.
- Abensour, Miguel. 2005. *Rire des lois, du magistrat et des dieux. L'implosion Saint-Just*, Bourg en Bresse, Horlieu
- Arendt, Hannah. 2006. *Sulla Rivoluzione*, Torino, Einaudi.
- Bachtin, Michail. 2001. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, Einaudi.
- Babeuf, Gracchus. 1969. *Il tribuno del popolo*, Roma, Editori Riuniti.
- Belissa, Marc, Yannich Bosch, Florence Gauthier. 2009. *Républicanismes et droit naturel: Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen - L'esprit des Lumières et de la Révolution*, Parigi, Kimé.
- Benjamin, Walter. 1997. *Sul concetto di storia*. Torino, Einaudi.

- Bodei, Remo. 1991. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità*. Milano, Feltrinelli.
- Bongiovanni, Bruno. 1989. *Le repliche della storia. Karl Marx tra la Rivoluzione Francese e la critica della politica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Burstin, Haim. 2016. *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione Francese*. Roma-Bari, Laterza.
- Calorenni, Fabrizio. 2012. "Indépendance, égalité et possession. Saint-Just et le «trinôme républicain»". *Annales Historiques de la Révolution Française*, 370, pp.82-102.
- Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Parigi, Seuil.
- Citton, Yves. 2006. *L'envers de la liberté*. Parigi, Amsterdam Editions.
- Deleuze, Gilles. 2002. *Istinti e istituzioni*. Milano, Mimesis.
- Deleuze, Gilles. 2007. *Il Freddo e il Crudele*, Milano, SE.
- Gauthier, Florence. 2014. *Triomphe et morte du droit de l'homme et du citoyen*. Parigi, Syllepse.
- Groppi, Angela (a cura di). 1976. *Gli Arrabbiati*. Roma, Editori Riuniti.
- Guerin, Daniel. 1946. *Les luttes des classes sous la Première République*. Parigi, Gallimard.
- Hauriou, Maurice. 1957. *Teoria dell'istituzione e della fondazione*. Milano, Giuffrè.
- Illuminati, Augusto. 1971. *Kant Politico*. Firenze, La Nuova Italia.
- Magri, Tito. 1994. *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*. Milano, Feltrinelli.
- Mathiez, Albert. 1949. *Carovita e lotte sociali sotto il Terrore*. Torino, Einaudi.
- Michalon, Yves. 1981. *La passion selon Saint-Just*. Parigi, Albin Michel.
- Negri, Antonio. 2001. *Il Potere Costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Roma, Manifestolibri.
- Ost, François. 2005. *Sade et la loi*. Parigi, Odile Jacob.
- Pala, Lucio. 1981. *Un lettore giacobino di Rousseau: Saint-Just*. Urbino, Montefeltro.
- Robespierre, Maximilien. 1969. *La Rivoluzione Giacobina*. Roma. Editori Riuniti.
- Saint-Just, Louis Antoine Leon. 1952. *Frammenti sulle Istituzioni Repubblicane*. Torino, Einaudi.

Saint-Just, Louis Antoine Leon. 2004. *Œuvres Complètes*, Parigi, Gallimard.

Schmitt, Carl. 1975. *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*. Roma-Bari, Laterza.

Scuccimarra, Luca. 1997. *Kant e il diritto alla felicità*. Roma, Editori Riuniti.

Spinoza, Baruch. 2009. *Trattato Politico*. Pisa, ETS.

**Vincenzo Di Mino** has a degree in “Political Science” at University of Rome “La Sapienza” with a thesis on Saint-Just’s project of Republican Institution (“Architetture della Felicità: Saint-Just e le Istituzioni Repubblicane”). He is an independent researcher in political theory and political philosophy (connecting also social history, social science, constitution theory in modern and contemporary age).

Email: [vividimino@hotmail.it](mailto:vividimino@hotmail.it)