



## MIMESIS

**Giornale critico di storia delle idee  
Rivista internazionale di filosofia**

*Direttori editoriali:*

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

*Direttore responsabile:*

Giovanni Campus

*Redattore Capo Centrale:*

Enrico Cerasi

*Coordinatori di redazione:*

Gianpaolo Cherchi, Erminio Maglione,  
Alessandra Pigliaru

*Redattori:*

Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu,  
Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini,  
Alfredo Gatto, Giordano Ghirelli, Giuseppe  
Girgenti, Caterina Piccione, Marina Pisano,  
Francesca Pola, Alessandro Rossi, Maria Russo,  
Valentina Sperotto, Janna Voskressenskaia

*Membri corrispondenti:*

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi  
Storici – Napoli); Raphael Ebgi (Freie Univer-  
sität Berlin); Luigi Sala (Université François Ra-  
belais de Tours); Michele Giugni (Technische  
Universität Dresden); Antonio Moretti (Univer-  
sidade Nova de Lisboa).

*Redazioni:*

Dipartimento di Storia, Scienze dell’Uomo e  
della Formazione, Università degli Studi di Sas-  
sari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.

Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia del-  
le Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raf-  
faele – Milano, DIBIT 1 – Via Olgettina, 58 –  
20132 Milano.

e-mail: [info@giornalecritico.it](mailto:info@giornalecritico.it)

*Comitato Scientifico:*

Ronald Aronson (Wayne State University, Detroit,  
USA), Claudia Baracchi (Università degli studi di  
Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Università  
degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Univer-  
sità di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Ur-  
bino), Gavina Cherchi (Università di Sassari),  
Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina  
Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Ste-  
fano Cristante (Università del Salento), Massimo  
Donà (Università Vita-Salute San Raffaele di Mi-  
lano), Giulio D’Onofrio (Università di Salerno),  
Catherine Douzou (Université François Rabelais  
de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rou-  
en), Nicola Gardini (University of Oxford), Filip  
Ivanović (University of Donja Gorica – Podgori-  
ca, Montenegro), François Jullien (Université Pa-  
ris VII-Denis Diderot), Enrica Lisciani-Petrini  
(Università degli Studi di Salerno), Anna Marmo-  
doro (University of Oxford), Michela Marzano  
(Université Paris V), Roberto Mordacci (Univer-  
sità Vita-Salute San Raffaele di Milano), Jean-Luc  
Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen  
(Università di Helsinki), Lorenzo Pericolo (Flori-  
da State University), Adriano Prosperi (Scuola  
Normale Superiore di Pisa), Paolo Quintili (Uni-  
versità degli Studi di Roma “Tor Vergata”), Fran-  
cesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana),  
Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architet-  
tura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität  
Basel), Attilio Scuderi (Università di Catania),  
Homero Silveira Santiago (USP – Universidade  
de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Uni-  
versidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Ta-  
deu de Soares (Universidade Federal de Uberlân-  
dia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La  
Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer  
(Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université  
François Rabelais de Tours), Italo Testa (Univer-  
sità degli studi di Parma), Francesco Valagussa  
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano),  
Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder  
Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöl-  
ler (Ludwig-Maximilians-Universität München).





NUMERO 1/2022

# **GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE**

**RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA**

**Critical Journal of History of Ideas  
International Review of Philosophy**

**LIBERTINISMO: FILOSOFIA E SCRITTURA**

**LIBERTINISM: PHILOSOPHY AND WRITING**

**A CURA DI  
NICOLE GENGOUX E VALENTINA SPEROTTO**

 **MIMESIS**



Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso le banche dati internazionali per gli studi filosofici *The Philosopher's Index e Philpapers*, oltre che presso il database *ACNP - Catalogo Italiano dei Periodici, Google Scholar e Analecta. Spoglio dei periodici italiani*.

La pubblicazione è classificata dall'Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca (ANVUR) come rivista di Classe A, rilevante ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN), per l'Area 11 - Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche -, settore concorsuale 11/C5 - Storia della Filosofia.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme scientifiche, etiche ed editoriali indicate sul sito [www.giornalecritico.it](http://www.giornalecritico.it)

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito [www.giornalecritico.it](http://www.giornalecritico.it) a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica anche dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 30,00



Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:  
[ordini@mimesisedizioni.it](mailto:ordini@mimesisedizioni.it)

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:  
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19  
20099 – Sesto San Giovanni (MI)  
Unicredit Banca – Milano  
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368  
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Isbn: 9788857599120  
Issn: 2240-7995  
ISSN (online): 2035-732

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008



## Indice

- 7 N. Gengoux-V. Sperotto, *Nota editoriale / Note éditoriale / Editorial Note*
- Libertinismo: Filosofia e Scrittura**
- 31 A. Scuderi, *Libertà e libertini in Machiavelli*
- 45 V. Frajese, *Machiavelli e Celso*
- 57 L. Bianchi, *Naturalismo, irreligione, politica: Naudé filosofo libertino*
- 77 N. Gengoux, *Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée? La Mothe le Vayer, Cyrano de Bergerac, le Theophrastus redivivus*
- 97 G. Paganini, *Il libertinismo «radicale». Theophrastus redivivus (1659)*
- 113 A. McKenna, G. Mori, *From «erudite libertinism» to Enlightenment free-thought: the Réflexions morales et métaphysiques*
- 133 E. Giorza, *«J'aurais la main pleine de vérités que je ne l'ouvrerais pas pour le peuple»: una metafora della dissimulazione settecentesca*
- 149 G.M. Arrigo, *Il Bolingbroke apocrifo e l'esordio di Burke: strategie di dissimulazione e temi libertini*
- 167 C. Duflo, *Il romanzo libertino a vocazione filosofica e la politica*
- 183 V. Sperotto, *Scrivere la verità tra Montaigne e Diderot: Socrate e Seneca modelli di parresìa*
- 203 N. Farhat, *La proposition de l'intencitationnalité. Sur la langue collective du baron 'Holbach*
- 219 M. Marcheschi, *L'aveugle et son bâton. La métaphore du bâton de l'expérience au XVIIIe siècle*
- 241 P. Quintili, *«Ces livres qu'on ne peut lire que d'une main...». Diderot libertin mondain-érudit et Thérèse Philosophe. Du récit à la philosophie*



### **Controversie**

- 263 A. Burgio, *La «scoperta» della ragione collettiva.*  
*Note su Illuminismo e modernità*
- 281 E. Cerasi, *L'inferno dell'Uguale.*  
*Note sulla filosofia di Byung-Chul Han*
- 289 G. Cherchi, *Alcune considerazioni sulla scrittura filosofica*  
*adorniana*

### **Note critiche**

- 307 R. Ariano, *Mistica, psicoanalisi e filosofia. Alcune note su*  
*Lo splendore trascurato del mondo di Romano Màdera*
- 315 R. Valenti, *Una «filosofia del mare».*  
*Riflessioni intorno a “marino” e “terrestre”*
- 321 E. Maglione, *Spinoza ad Auschwitz. Sulle pratiche*  
*della memoria e la prevenzione dei genocidi*





## Nota editoriale

Nicole Gengoux

(École Normale Supérieure de Lyon – IHRIM)

Valentina Sperotto

(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

### 1. *Il libertinismo: radici antiche e moderne*

Chi sono stati o chi sono i «libertini»? E come possiamo definire la categoria di «libertinismo»? Queste sembrano mere questioni storiografiche, ma se si pensa alla vicenda, assolutamente contemporanea, dello scrittore britannico di origine indiana Salman Rushdie, che è stato oggetto di una *fatwa* nel 1989 e di un recente tentativo di assassinio per quello che ha scritto in un suo romanzo – quindi in un’opera di finzione –, queste due categorie probabilmente cominceranno ad apparire meno lontane nel tempo. Nell’antica Roma il *libertus* era lo schiavo affrancato e *libertinus* era il termine che designava il figlio di questo schiavo: l’etimologia delle due categorie, «libertini» e «libertinismo», ci ricorda immediatamente che la libertà è sempre associata all’esercizio del potere. Ma la traiettoria e le mutazioni del «fenomeno libertino» dall’antichità ai giorni nostri non sono quelle di una scuola filosofica, né di un movimento culturale omogeneo. Se si vuole trattare del «libertinismo», come invita a fare il titolo di questo numero, che si tratti degli autori del XVIII secolo designati con questo termine dalla storiografia, o invece quelli della prima metà del XVII secolo, che sono definiti «libertini eruditi», riprendendo la nota espressione di René Pintard<sup>1</sup>, che li distingueva dai «libertini dei costumi» (*libertins de mœurs*) dello stesso periodo, occorre allora interrogarsi sul significato effettivo di questo fenomeno. Così, la categoria di «libertinismo» andrebbe senz’altro rimessa in questione e lo è stata dagli autori e dalle autrici che hanno contribuito a questo numero, proponendone anche un ampliamento a un periodo anteriore al XVII secolo, fino all’Antichità, e posteriore, arrivando fino ai giorni nostri.

L’articolo di Attilio Scuderi si focalizza sul libertinismo di Machiavelli, radicato nella libertà concepita come pratica che implica il benessere sociale e la garanzia delle sfere di sicurezza private. Scuderi respinge l’idea di «origine» contrapponendole quella di «genealogia», che non poggia su «fonti», ma su «radici»: il materialismo e lo scetticismo dell’Antichità. Machiavelli si pone tra l’antichità e

<sup>1</sup> R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle. Nouvelle édition augmentée d’un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l’histoire du libertinage*, Slatkine, Genève-Paris 1983 (prima edizione in due volumi, Boivin, Paris 1943).



la modernità, alla maniera di Montaigne, come attesta l'uso della stessa pagina di Lucrezio sul *clinamen*. Scuderi ci invita quindi a rifiutare al contempo i pregiudizi «francocentrico» e «modernocentrico»: questo «libertinismo» è l'espressione di un umanesimo inscritto in ogni uomo o donna, che, afferma l'autore, oggi non è di moda!

Anche Vittorio Frajese tratta di Machiavelli e dei suoi amici «libertini», dei «repubblicani popolari» e, attraverso una costellazione di affinità concettuali, ci fa scoprire l'esistenza di un legame, ancora poco studiato, tra Machiavelli e Celso (citato da Origene). Per esempio, a proposito dell'eternità del mondo, entrambi utilizzano lo stesso passo di Lucrezio che, per difendere la novità del mondo, ricorre all'argomento dell'assenza di memoria e delle catastrofi naturali, come prova della perpetua mutevolezza di tutte le cose. Machiavelli tuttavia sovverte l'argomentazione di Lucrezio per farne un argomento a sostegno dell'eternità contro la Creazione. Altri rapporti confermano un simile legame e secondo Frajese, in generale, resta ancora tutta da esaminare la relazione tra Machiavelli e il mondo ebraico.

## 2. *Un contenuto filosofico*

Il «libertinismo» diventa allora un'etichetta che trascende le epoche e viene da chiedersi se sia applicabile a un movimento letterario, a un comportamento sociale o a una dottrina filosofica. La sua polivalenza, eclatante in ogni ambito (epistemologico, fisico, morale, politico), la rende una nozione oscura, di cui sembra possibile dire solamente che raggruppa i seguenti temi: difesa del libero pensiero; liberazione dalla superstizione e dalle credenze religiose; critica della Chiesa e del principio di Autorità; invito a seguire una morale naturale, umana. Tuttavia, se ci si accontenta di queste indicazioni, si rischia di togliere ai «libertini» la loro audacia e banalizzarli in un pensiero molto comune: quale filosofo, in quest'epoca, non rivendica la libertà del suo giudizio? Chi non si richiama alla natura? Occorre cercare nel libertinismo una coerenza che ne faccia qualcosa di più che una semplice somma di rivendicazioni e che renda conto di un pensiero strutturato, con un proprio contenuto filosofico.

Lorenzo Bianchi si sofferma sulla «filosofia originale» di Gabriel Naudé, che applica lo stesso metodo critico a tre ambiti: la storia, la politica e la medicina. Si tratta di un «eclettismo critico e naturalista» (con delle «tensioni materialistiche»), o di una ragione critica, libera dai pregiudizi e dalle superstizioni: critica storica diretta contro l'astrologia, la demonologia, la magia; critica delle teorie politiche, in maniera indiretta tramite la presentazione e l'analisi di un gran numero di opere, o segreta in una sola opera clandestina e pubblicata postuma: le *Considérations politiques sur les Coups d'Etat*; infine, critica della nuova chimica (la iatrochimica di Paracelso) e, rifiutando il determinismo astrologico, la difesa dell'antica medicina galenica. Una filosofia «moderna», perché la modernità non appartiene esclusivamente alle «nuove filosofie» e alle «nuove scienze».



## Nota editoriale

La coerenza filosofica del libertinismo è difesa da Nicole Gengoux a partire da tre testi detti «libertini», i *Dialogues faits à l'Imitation des Anciens*, di La Mothe le Vayer, i romanzi di Cyrano de Bergerac e il trattato anonimo intitolato *Theophrastus redivivus*, un trattato che, grazie al suo carattere sistematico, permette di far emergere un naturalismo dichiaratamente ateo comune ai tre autori. Gengoux formula l'ipotesi che, al di là della diversità filosofica o «fisica» dei tre autori, ci sia un'ontologia fondamentale, un naturalismo individualista e dinamico, fondato sull'amore di sé e retto da una struttura che collega due poli, solo apparentemente contraddittori, l'io e la natura, la riflessione personale e il riferimento agli autori antichi. Il modo di scrivere apparentemente frammentato (citazioni, dialoghi) si spiega allora grazie all'assimilazione delle altre filosofie e all'interpretazione personale che ne danno questi autori.

Riguardo al *Theophrastus redivivus*, Gianni Paganini piuttosto che la tradizionale espressione di «libertinismo erudito», propone una «nuova categoria storiografica», quella di «libertinismo radicale». A partire da Averroè, la «lex» è diventata un'impostura, che rompe definitivamente con la ricerca aristotelica di un «bene comune» e della funzione pedagogica delle leggi, ancora presente in Pomponazzi; così si consuma la scissione tra saggi e popolo, e tale scissione è di tipo antropologico. Ai sapienti non resta che seguire, da soli, la legge della natura, quella della reciprocità che un tempo reggeva lo Stato di natura. L'espressione «libertinismo erudito», legata alle fonti classiche, alla duplicità e alla dissimulazione da parte di persone che ricoprivano incarichi istituzionali, ha dunque i suoi limiti: grazie al suo anonimato, il *Theophrastus* è il solo testo in questo gruppo a difendere un materialismo radicale, in cui l'anima non è considerata solamente come mortale, ma anche materiale.

### 3. La diffusione: l'insieme dei lettori

Una posizione «naturalista» non basta tuttavia a definire i «libertini»: è detto «libertino» chi si assume un rischio nei suoi scritti, se non, addirittura, chi lo provoca. Il libertinismo non è solo libero pensiero, ma anche lo sforzo di diffusione attraverso gli scritti della critica a tutte le istanze che nuocciono alla libertà, soprattutto critica della Chiesa e anche, per alcuni, di colui da cui essa riceve la sua autorità: Dio. Di conseguenza, essere un libertino significa anche diffidare della censura. Si pone allora il problema della diffusione degli scritti e della necessità di dissimulazione, che può essere esaminata da due punti di vista: il pubblico di lettori a cui si mira e la modalità di scrittura utilizzata.

Innanzitutto, la questione dei lettori: a quale lettore si indirizza il libertino? Si tratta unicamente, come si è spesso detto a proposito dei «libertini eruditi», di altri increduli, altri «spiriti forti» e «smaliziati»? Oppure, invece, di un pubblico più ampio che il libertino vorrebbe illuminare? Un'idea ancora diffusa nella sto-

riografia, secondo la quale nel XVIII secolo gli autori saranno animati dalla volontà di diffondere i lumi e non a tenerli per sé come nel XVII secolo. Nel caso dei libertini del Settecento la concezione antropologica presupposta è meno pessimista: il popolo non è sempre incapace di comprendere. Molti articoli però rimettono in questione quest'evoluzione, o almeno tentano di sfumarla: i libertini del XVII secolo erano così sprezzanti riguardo al popolo? Quelli del secolo successivo erano davvero pronti a diffondere la verità?

Una ricerca approfondita di Antony McKenna e di Gianluca Mori, che riassumiamo in breve, ci dimostra che Camille Falconet è l'autore delle *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et les connaissances de l'homme*, un manoscritto anonimo circolato fino a giungere, verosimilmente, allo stesso Jean-Jacques Rousseau. Oltre ai legami di amicizia tra Falconet e Guy Patin, (l'autore del *Theophrastus* recentemente identificato da Mori), i temi trattati nelle *Réflexions* e nel *Theophrastus* sono vicini: è presente l'idea di una religione per il popolo, ma l'idea dell'impostura delle religioni è sostituita da una spiegazione antropologica; l'ateismo libertino lascia posto a un dio; infine, le citazioni del *Theophrastus* sono accompagnate da riflessioni espresse in uno stile più personale. Al crocevia fra «libertinismo erudito» («se si può ancora utilizzare quest'etichetta ormai invecchiata di R. Pintard», come viene precisato) e «libero pensiero di discendenza cartesiana, malebranchista e spinozista», le *Réflexions* appartengono alla «modernità».

Elena Giorza tratta direttamente dei problemi connessi all'alternativa tra diffusione e dissimulazione e ne studia l'evoluzione attraverso l'utilizzo di una metafora attribuita a Fontenelle: la mano piena di verità aperta o chiusa per il popolo. La risposta alla domanda se il XVIII secolo sia altrettanto «elitario» che quello precedente è sfumata: al timore della censura subentra un'«auto-censura» dettata dalla preoccupazione per il bene del popolo. Certo, il pessimismo antropologico è sparito, ma il dibattito continua a sussistere: occorre educare il popolo o ingannarlo? Le risposte di Voltaire, Hélivétius, d'Holbach, ecc. non sono molto audaci: occorre aprire «progressivamente» le dita della mano, rendere la verità «comprensibile» o cominciare con l'istruzione «di una parte della società, quella della persone oneste». In breve, vengono ormai messi in primo piano gli interessi della «borghesia».

#### 4. Conseguenze: un impegno politico?

L'elitismo della letteratura clandestina sembra distinguersi *a priori* dall'impegno politico nella misura in cui mira a una diffusione ristretta. I libertini sarebbero dunque conservatori? Ma lo stesso potere critico di questa letteratura può esercitare un'influenza. Anzi, anche molto di più: non si potrebbe considerare la stessa scrittura come un gesto pre-politico, poiché essa è comune a un gruppo di autori e riflette i loro scambi. Insomma, davvero è destinata a restare per sempre segreta?

## Nota editoriale

Vediamo innanzitutto come l'impegno politico non sia sempre quello che si pensa. Giacomo Maria Arrigo ci svela lo strano inganno con il quale Burke si fa passare per Lord Bolingbroke pubblicando, due anni dopo l'edizione postuma delle opere filosofiche di quest'ultimo, un pamphlet intitolato *Vindication of Natural Society: or, a View of the Miseries and Evils arising to Mankind from every Species of Artificial Society*: in realtà, facendo la caricatura degli argomenti di Bolingbroke, Burke vuole mostrare che le idee «libertine» di quest'ultimo e la sua difesa di una società naturale conducono al caos. Certo, il lord è un «libertino» per la sua vita dissoluta. C'è però qualcosa di ancora più strano: nei fatti, Bolingbroke era un «tory» conservatore, teoricamente vicino alla concezione feudale, mentre Burke, che era membro del partito «whig», finisce per avvicinarsi a quest'ideologia feudale fino a difendere l'utilità dei pregiudizi e delle tradizioni (al punto di criticare la Compagnia delle Indie perché distrugge il tessuto sociale degli indiani). Qui si vede tutta l'ambiguità dell'idea di «natura», della distinzione tra «libertinismo di costumi» e «libertinismo erudito» e del cosiddetto impegno «politico».

Al contrario, il ruolo «politico» che Colas Duflo attribuisce al romanzo libertino con ambizione filosofica nel XVIII secolo è più chiaramente progressista, anche se «ampiamente sottovalutato dagli storici dell'Illuminismo». Certo, trattandosi del genere pornografico, resta nella «cornice narrativa che privilegia la dimensione intima»; ma se la critica politica occupa uno spazio discreto (la critica è piuttosto morale e religiosa: deismo necessitarista, bisogno di religione nelle società politiche), la diffusione del romanzo deve essere la più ampia possibile e fare scandalo: in questo modo si raggiunge lo scopo di mostrare che il deista può essere virtuoso anche se critica la religione e che, per questo, non è una minaccia per la società. Il potere non ha dunque bisogno di fondarsi sulla religione. Con la diffusione delle idee di giustizia, di liberazione dei costumi, in una parola, della libertà di coscienza, si vede che la critica politica viene sviluppata dalla prospettiva della questione religiosa.

La contraddizione tra dissimulazione e diffusione, nondimeno, sussiste e Valentina Sperotto affronta il problema nel suo aspetto più concreto, la prova del pericolo reale vissuto da Diderot. Prima del suo imprigionamento, Socrate costituiva un modello di riferimento, ma come mantenere un equilibrio tra la necessità della verità, la sicurezza personale e la scelta di non abbandonare il proprio paese? In prigione si era impegnato a non pubblicare più nulla sulla religione e la politica. Successivamente, si avvicina alla posizione di Montaigne, che invitava a essere sinceri con se stessi, poiché ci sono circostanze politiche in cui la *parresia* pubblica diventa impossibile. Così Diderot sceglie di far circolare le sue opere tra un gruppo ristretto di persone, ma questo non poteva soddisfarlo e la sua posizione evolve ancora, fino a trovare un nuovo modello in Seneca, che aveva scelto di essere «un ministro utile», piuttosto che «un ammonitore scomodo». Come in questo caso l'azione del tiranno può essere mitigata di un principe, Diderot coltiva la speranza che i suoi scritti potranno servire alla posterità.

5. *La diffusione: la scrittura*

Il secondo aspetto relativo alla diffusione e alla dissimulazione, dopo il pubblico dei lettori, è quello della scrittura stessa. I libertini sono noti per aver adottato una strategia di scrittura caratteristica: la scrittura mascherata. Questa maschera però non dovrebbe essere trasparente dal momento che i segreti devono essere divulgati? D'altra parte, la scrittura «libertina» è caratterizzata da un altro dualismo, forse una duplicità: quello tra erudizione e impegno personale. La molteplicità delle citazioni e dei riferimenti agli autori dell'Antichità nei «libertini eruditi» è la maschera di questa scrittura obliqua destinata a eludere la censura, ma possono anche invitare il lettore a riflettere: nel secolo successivo la scrittura libertina diviene più sincera e personale?

Per Nassif Fährat, «il problema della diffusione-dissimulazione si radica nella lingua stessa». Ci mostra che in d'Holbach la scrittura non è solo «collettiva», un'eredità in parte «libertina» (traduce, edita, non firma), ma che è «immediatamente collettiva», il collettivo non essendo solamente il suo «orizzonte», ma la sua «origine». Fährat ci propone il termine di «intenzionalità» per designare le proposizioni di d'Holbach, che sono al contempo «intenzionali» e «citazionali», termini che riprende rispettivamente da Searle e da Derrida, ma senza disgiungerli. Infatti a partire da alcuni esempi precisi mostra che l'intenzione di d'Holbach è la citazione stessa, perché «trasmette alla collettività delle formule che ha inventato, ma che ripete pretendendo di averle ereditate»: esse possono quindi essere citate da tutti, perché sono state elaborate da tutti.

Questo carattere collettivo si ritrova, con Matteo Marcheschi, nel ricorso alla stessa immagine tratta da Descartes, quella del «bastone del cieco» (*bâton de l'aveugle*), che evolve man mano che viene utilizzata da parte di Mme du Châtelet, La Mettrie e poi Diderot. L'esperienza, del «bastone dato dalla natura ai ciechi», diventa un'esperienza a tentoni che rende «zoppi», poi «un bastone che la ragione deve usare correttamente per non cadere». Inutile, anche, per Diderot assistere all'operazione su un nato-cieco: basta la sua *Lettre sur les aveugles*. Sul piano della stessa scrittura, quando Élie Luzac riscrive *L'Homme machine* di La Mettrie, pubblicando il testo con il titolo di *L'homme plus que machine*, modifica all'immagine del bastone, mostrando il ruolo che il lettore dovrebbe svolgere: una riflessione personale attiva che si fa tramite la «lettura tra le righe» tipicamente libertina, perché è «moltiplicando i casi e gli avvenimenti con l'immaginazione» che si esplora meglio il mondo, che non è mai un insieme di dati, ma sempre il risultato di un processo sintetico.

Pertanto il libertino non è isolato dal suo secolo e il lettore o la lettrice sono chiamati ad avere un ruolo attivo. Per giunta, secondo Paolo Quintili, il romanzo libertino mondano, erotico, del XVIII secolo inaugura anche «la forma del romanzo moderno», vale a dire del «romanzo *tout-court*», operando così una fusione con il libertinismo erudito del secolo precedente. Il romanzo *Thérèse philosophe* di Boyer d'Argens e i *Bijoux indiscrets* di Diderot offrono un inedito intreccio di temi erotici e filosofici, in cui si ritrova, per riprendere la formula di

## Nota editoriale

Foucault, «una volontà di sapere propria del corpo» caratteristica dell'epoca. Thérèse «deve percorrere tutti questi libri e le loro immagini per [...] conoscere l'essenza del piacere» prima di darsi al Conte. C'è dunque «un'affinità elettiva tra il sensualismo e la filosofia materialista». Essendo il desiderio irraggiungibile, solo la riflessione e la lettura silenziosa permettono di apprenderlo, annunciando il romanzo moderno.

A partire dagli articoli presentati, possiamo fare qualche osservazione prima di cercare di proporre una configurazione che potrebbe essere definita «libertina». Molti tratti caratteristici del primo libertinismo, il «libertinismo erudito», si ritrovano nel libertinismo mondano del secolo dei Lumi: i temi antireligiosi, naturalisti e la tendenza materialista. Se nel XVIII secolo si manifesta la volontà di una più ampia diffusione, questa resta progressiva e limitata. Nel XVII secolo la solitudine elitaria del saggio era forse congiunturale, tanto più perché era fondata su un pessimismo antropologico ormai acquisito. L'aspetto critico, del resto comune ai due secoli, così come suppone un fondamento filosofico coerente, possiede anche una certa portata politica sul piano di quella che oggi chiamiamo libertà di coscienza. Infine, la scrittura criptata con la sua sequela di riferimenti eruditi lascia spesso spazio a una scrittura «plurale» che si vuole collettiva: in entrambi i casi l'io individuale trova il suo percorso non nell'espressione diretta di un io che viene affermato, ma nella scelta di immagini o di citazioni. I due libertinismi, quello «erudito» e quello dei Lumi, potrebbero allora essere definiti come lo sforzo di liberarsi dai pregiudizi imposti dalla cultura e di pensare da sé, indipendentemente dall'autorità, specialmente della Chiesa. Questo spiegherebbe perché trascende le epoche e ci parla ancora oggi. Il «dibattito sugli antichi e sui moderni» sembra quindi superato sul piano letterario, filosofico e politico.

Così, facendo da ponte tra antichità e modernità, i libertini aprono una prospettiva in continua evoluzione. Il «libertinismo» non appare più come una «nozione vaga», ma piuttosto come un «concetto operativo». Questa sembra la conclusione a cui portano i diversi articoli qui riuniti.

Questo numero nasce da un convegno internazionale tenutosi il 18 e 19 marzo 2021 (online a causa della situazione pandemica), organizzato dalla dott.ssa Valentina Sperotto, intitolato «Libertini e libertinismo: filosofia e scrittura». Il convegno, promosso dal Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI) e dal Centro Europeo di Ricerca di Storia e Teoria dell'Immagine (ICONE) diretti dal Prof. Andrea Tagliapietra (UniSR), è stato sostenuto dal Prof. Roberto Mordacci, in quel momento Preside della Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. A loro e al Prof. Alfredo Gatto (UniSR), che ha introdotto e moderato le due giornate, va la nostra gratitudine.

Agli interventi dei ricercatori italiani e francesi, provenienti da diversi ambiti disciplinari (filosofia, letteratura, storia) si sono aggiunti altri articoli, in tre lingue – italiano, francese e inglese – che hanno arricchito questo numero monografico di ulteriori prospettive.



## Note éditoriale

Nicole Gengoux

(École Normale Supérieure de Lyon – IHRIM)

Valentina Sperotto

(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

### 1. *Le libertinage: racines anciennes et modernes*

Qui étaient-ils ou qui sont-ils les «libertins»? Et comment peut-on définir la catégorie de «libertinisme»? Il semble qu'il s'agisse de pures questions historiographiques, mais si l'on songe à l'affaire toute contemporaine de l'écrivain britannique d'origine indienne Salman Rushdie, qui a fait l'objet d'une *fatwa* en 1989 et d'une récente tentative d'assassinat pour ce qu'il a écrit dans un roman, donc une œuvre de fiction, ces deux catégories paraîtront sans doute moins éloignées dans le temps. Dans l'Antiquité romaine le *libertus* était l'esclave affranchi et le *libertinus* était le fils de cet esclave, donc l'étymologie des deux catégories, «libertins» et «libertinage», nous rappelle immédiatement que la liberté a toujours été liée à l'exercice du pouvoir. Mais la trajectoire et les mutations du «phénomène libertin», de l'Antiquité à nos jours n'est pas celui d'une école philosophique, ni celui d'un mouvement culturel homogène. Si l'on veut traiter des «libertins», comme nous y invite le titre de ce numéro, qu'ils soient les auteurs que l'historiographie désigne sous ce terme au XVIII<sup>e</sup> siècle, ou bien ceux de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle que nous nommons les «libertins érudits», en reprenant la formule bien connue de René Pintard<sup>1</sup> qui les distingue des «libertins de mœurs» de la même époque, il faut alors s'interroger. Ainsi, la catégorie de «libertinage» doit, bien sûr, être remise en question et elle l'a été par nos auteurs qui l'ont même élargie à une époque bien antérieure au XVII<sup>e</sup> siècle, jusqu'à l'Antiquité, et même postérieure, jusqu'à nos jours.

C'est sur le libertinage de Machiavel qu'est centré l'article d'Attilio Scuderi, fondant cette catégorie sur la liberté qui, pour Machiavel, est une pratique entraînant le bien-être social tout en garantissant des sphères privées de sécurité. Scuderi rejette toute idée d'«origine» et il lui oppose celle de «généalogie» qui repose non sur des «sources» mais sur des «racines»: le matérialisme et le scepticisme antiques. Tout comme Montaigne, comme l'atteste l'utilisation de la même page de Lucrèce sur le clinamen, Machiavel se situe entre l'Antiquité et la

<sup>1</sup> R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage*, Slatkine, Genève- Paris 1983 (prima edizione in due volumi, Boivin, Paris 1943).



## Note éditoriale

modernité. Scuderi nous invite donc à rejeter à la fois les préjugés «franco-centriste» et «moderno-centriste»: ce «libertinage» est l'expression d'un humanisme inscrit en chaque homme, thèse qui, dit-il, n'est guère à la mode aujourd'hui !

Vittorio Frajese nous parle également de Machiavel et de ses amis «libertins», des «républicains populaires». C'est l'existence d'un lien, encore peu étudié, entre Machiavel et Celse (cité par Origène) qu'il nous fait découvrir à travers des «affinités conceptuelles», sinon de «véritables preuves». Par exemple, à propos de l'éternité du monde, tous deux utilisent le même passage de Lucrèce qui prend comme argument, pour défendre la nouveauté du monde, l'absence de mémoire et les catastrophes naturelles, pour soutenir l'éternité du monde et le changement perpétuel de toutes choses. Mais Machiavel subvertit l'argumentation de Lucrèce pour en faire un argument de l'éternité contre la Création. D'autres rapprochements confirment un tel lien et, d'une façon générale, nous dit Frajese, un examen reste à faire de la relation de Machiavel avec le monde juif.

### 2. *Un contenu philosophique*

Le «libertinage» devient alors une étiquette qui transcende les époques, et dont on se demande si elle s'applique à un mouvement littéraire, un comportement social ou une doctrine philosophique. Sa polyvalence, éclatante dans tous les domaines (épistémologique, physique, moral, politique), en fait une notion obscure dont il semble que l'on puisse seulement dire qu'elle regroupe les thèmes suivants: défense d'une pensée libre, libérée de la superstition et des croyances religieuses; critique de l'Église et du principe d'Autorité; invitation à suivre une morale naturelle, humaine. Mais si l'on se contente de ces indications, on risque d'ôter aux «libertins» leur audace et de les noyer dans une pensée fort commune: quel philosophe, à cette époque, ne revendique pas la liberté de son jugement ? Lequel ne fait pas appel à la nature ? Il faut chercher dans le libertinage une cohérence qui en fasse plus qu'une simple somme de revendications, et rende compte d'une pensée structurée, avec un contenu philosophique propre.

Lorenzo Bianchi insiste sur la «philosophie originale» de Gabriel Naudé qui applique à trois domaines, l'histoire, la politique et la médecine, une même méthode critique. Il s'agit d'un «éclectisme critique et naturaliste» (avec des «tensions matérialistes»), où une raison critique dégage les préjugés et les superstitions: critique historique dirigée contre l'astrologie, la démonologie, la magie; critique des théories politiques, de façon détournée par la présentation et l'analyse d'un très grand nombre d'ouvrages, ou secrète dans un seul ouvrage, clandestin et publié de façon posthume: les *Considérations*; critique, enfin, de la nouvelle médecine (l'iatrochimie de Paracelse) et défense de l'ancienne médecine Galénique, en refusant le déterminisme astrologique. Une philosophie «moderne» car la modernité n'appartient pas exclusivement aux «nouvelles philosophies» et aux «nouvelles sciences».

La cohérence philosophique du libertinage est défendue par Nicole Gengoux à partir de trois textes dits «libertins», les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, de La Mothe le Vayer, les romans de Cyrano de Bergerac et le traité anonyme du *Theophrastus*, un traité ouvertement athée qui, par son caractère systématique, permet de dégager un naturalisme athée commun aux trois auteurs. Gengoux formule l'hypothèse que par-delà la diversité philosophique ou physique des trois auteurs, il y a une ontologie fondamentale, un naturalisme individualiste et dynamique, fondé sur l'amour de soi et régi par une structure qui relie deux pôles qui ne sont qu'apparemment contradictoires, le moi et la nature, la réflexion personnelle et la référence aux auteurs anciens. Le mode d'écriture apparemment éclaté (citations, dialogues) s'explique alors par l'idée d'assimilation des autres philosophies et d'interprétation personnelle.

Pour le *Theophrastus redivivus*, Gianni Paganini propose plutôt que l'expression traditionnelle de «libertinage érudit», une «nouvelle catégorie historiographique», celle de «libertinage radical». La «lex», depuis Averroès, est devenue une imposture qui rompt définitivement avec la recherche aristotélicienne d'un «bien commun» et de la fonction pédagogique des lois, encore présente chez Pomponazzi; cette fois, le clivage entre les sages et le peuple est consommé et il est anthropologique. Il reste aux sages à suivre, seuls, la loi de la nature, celle de la réciprocité qui régissait autrefois l'État de nature. L'expression de «libertinage érudit», avec l'idée qu'elle entraîne d'héritage classique, de duplicité et de dissimulation de la part de personnes haut placées, a donc ses limites: grâce à son anonymat, le *Theophrastus* est le seul dans ce milieu à défendre un matérialisme radical, où l'âme est non seulement mortelle mais aussi matérielle.

### 3. La diffusion: le lectorat

Mais une position naturaliste ne suffit pas à définir les «libertins»: est dit «libertin» celui qui prend un risque dans ses écrits et qui est même provocateur. Le libertinage est non seulement une pensée libre, mais l'effort de diffusion, à travers des écrits, d'une critique, celle de toutes les instances qui nuisent à la liberté, surtout celle de l'Église et même, pour certains, de celui dont elle reçoit son autorité: Dieu. Par suite, être un libertin c'est aussi se méfier de la censure. Se pose alors le problème de la diffusion de ses écrits et de la dissimulation qu'elle requiert, ce qui peut être examiné sous deux angles: le lectorat visé et le mode d'écriture utilisé.

Tout d'abord, se pose la question du lectorat: à quel lecteur s'adresse le libertin? Est-ce uniquement, comme on l'a souvent dit à propos des «libertins érudits», à ses pairs en incroyance, aux autres «esprits forts» et «déniaisés»? Ou bien à un public plus large qu'il voudrait éclairer? Telle est encore une idée courante dans l'historiographie, suivant laquelle il faudrait attendre le XVIII<sup>e</sup> siècle pour que les auteurs veuillent répandre les lumières et non plus les garder pour eux, comme au XVII<sup>e</sup> siècle. Dans le deuxième cas la conception anthropo-



## Note éditoriale

logique qui est présumée est moins pessimiste: le peuple ne serait pas toujours incapable de comprendre. Mais plusieurs articles vont remettre en question cette évolution ou du moins la nuancer: les libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle étaient-ils aussi méprisants à l'égard du peuple ? Ceux du siècle suivant étaient-ils vraiment prêts à diffuser la vérité ?

Une enquête approfondie d'Antony McKenna et de Gianluca Mori qu'ils nous résument ici, nous dévoile une transmission effective du *Theophrastus redivivus* jusqu'à Camille Falconet, dont ils montrent qu'il est l'auteur des *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et les connaissances de l'homme*, un manuscrit anonyme lui aussi, puis, à travers ce dernier, vraisemblablement jusqu'à Rousseau lui-même. Outre les liens d'amitié entre les Falconet et Guy Patin, (l'auteur du *Theophrastus* récemment identifié par Mori), les thèmes traités dans les *Réflexions* et dans le *Theophrastus* sont proches: l'idée d'une religion pour le peuple subsiste mais à l'idée d'imposture des religions s'est substituée leur explication anthropologique; l'athéisme libertin fait place à un dieu; enfin, aux citations du *Theophrastus* succèdent des réflexions exprimées dans un style plus personnel. Au croisement du «libertinage érudit» («s'il faut encore utiliser cette étiquette vieillie de R. Pintard» est-il précisé), et de «la libre pensée de souche cartésienne, malebranchiste et spinoziste», les *Réflexions* appartiennent à la «modernité».

Elena Giorza traite directement du problème posé par la diffusion et la dissimulation et en étudie l'évolution à travers l'utilisation d'une métaphore attribuée à Fontenelle: la main pleine de vérités, ouverte ou non pour le peuple. À la question de savoir si le XVIII<sup>e</sup> siècle est aussi «élitiste» qu'au siècle précédent, sa réponse est nuancée: à la crainte de la censure a succédé une «auto-censure» dictée par le souci du bien du peuple. Le pessimisme anthropologique a certes disparu mais le débat subsiste: faut-il éduquer le peuple ou le tromper ? Les réponses apportées par Voltaire, Hélvétius, d'Holbach etc. sont peu audacieuses: il faut ouvrir «progressivement» les doigts de la main, rendre la vérité «compréhensible» ou commencer par l'instruction «d'une partie de la société, celle des honnêtes gens». En bref, sont désormais premiers les intérêts de la «bourgeoisie».

### 4. Conséquence: un engagement politique ?

Par son élitisme la littérature clandestine semble *a priori* se distinguer de l'engagement politique dans la mesure où elle ne vise qu'à une diffusion restreinte. Les libertins seraient-ils conservateurs ? Pourtant par son pouvoir de critique lui-même une telle littérature peut exercer une influence. Bien plus, ne peut-on considérer son écriture elle-même comme un geste pré-politique car elle est commune à un groupe d'auteurs et reflète leurs échanges. Enfin, peut-elle rester à tout jamais secrète ?

Voyons tout d'abord comment un engagement politique n'est pas toujours celui auquel on pense. Giacomo Maria Arrigo nous dévoile l'étrange tromperie

par laquelle Burke se fait passer pour Lord Bolingbroke en publiant deux ans après la publication posthume des œuvres philosophiques de ce dernier, un pamphlet intitulé *Vindication of Natural Society: or, a View of the Miseries and Evils arising to Mankind from every Species of Artificial Society*: mais, en caricaturant les arguments de Bolingbroke, il veut montrer que les idées «libertines» de ce dernier et sa défense d'une société naturelle conduisent au chaos. Certes, «libertin» le lord l'est par sa vie de débauche. Mais plus étrange encore: dans les faits, Bolingbroke était un «tory» conservateur, proche de la paysannerie tandis que Burke, pourtant membre du parti «whig», va se rapprocher de cette idéologie paysanne jusqu'à défendre l'utilité des préjugés et des traditions (au point de critiquer la Compagnie des Indes qui détruit le tissu social des indiens). On voit toute l'ambiguïté de l'idée de «nature», de la distinction entre «libertinage de mœurs» et «libertinage érudit», et de l'engagement dit «politique».

Au contraire, le rôle «politique» que Colas Duflo attribue au roman libertin à ambition philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle est plus clairement progressiste bien qu'il soit «largement sous-évalué par les historiens des Lumières». Certes, relevant du genre pornographique, il reste dans «le cadre narratif de l'intime». Mais si la critique politique tient une place «discrète» (la critique est plutôt morale et religieuse: déisme nécessitariste, besoin de religion dans les sociétés politiques), la diffusion du roman doit être la plus large possible et faire scandale: le but est alors atteint qui montre que le déiste peut être vertueux bien qu'il critique la religion, qu'il n'est donc pas une menace pour la société. Le pouvoir n'a donc pas besoin de s'appuyer sur la religion. Avec la diffusion des idées de justice, de libération des mœurs, en un mot, de liberté de conscience, on voit que c'est par le biais de la question religieuse que se fait la critique politique.

Mais la contradiction entre dissimulation et diffusion subsiste et Valentina Sperotto prend le problème dans son aspect le plus concret, l'épreuve du danger réel qu'a connue Diderot. Avant son emprisonnement, son modèle était Socrate, mais comment maintenir un équilibre entre la vérité, la sécurité et le fait de ne pas abandonner son pays, s'est-il demandé en un premier temps ? En prison, il s'est engagé à ne plus rien publier sur la religion et la politique. Ensuite, il écoute Montaigne qui invite à être franc envers soi-même, la «parresia» étant impossible quand on est «lié au prince». Ainsi, Diderot choisit de faire circuler ses ouvrages dans un groupe restreint, mais cela ne pouvait pas être satisfaisant et sa position évolue encore, jusqu'à suivre un nouveau modèle, celui de Sénèque, lequel a choisi d'être «un bon ministre, plutôt qu'un calomniateur gênant». Comme, dans ce cas, l'action du tyran peut être adoucie, Diderot garde l'espoir que ses écrits pourront servir à la postérité.

##### 5. La diffusion: l'écriture

Le deuxième aspect de la question de la diffusion et de la dissimulation, après le lectorat, est celui de l'écriture elle-même, le deuxième terme important du titre

## Note éditoriale

de notre volume. Les libertins sont connus pour adopter une stratégie d'écriture qui leur est propre et qui est celle de l'écriture masquée. Mais ce masque ne doit-il pas être transparent, puisque les secrets doivent être divulgués ? D'autre part, l'écriture «libertine» est caractérisée par une autre dualité, peut-être une duplicité: entre érudition et engagement personnel. La multiplicité des citations et des références aux auteurs de l'Antiquité chez les «libertins érudits» est la marque de ces détours destinés à déjouer la censure mais ces derniers peuvent aussi inviter le lecteur à réfléchir: au siècle suivant, l'expression devient-elle plus franche et plus personnelle ?

Pour Nassif Fährat, «le problème de la diffusion-dissimulation est ancré dans la langue elle-même». Il montre que chez d'Holbach l'écriture n'est pas seulement «collective», un héritage en partie «libertin» (il traduit, édite, ne signe pas), mais qu'elle est «d'emblée collective», le collectif n'étant pas seulement son «horizon» mais son «origine». Il nous propose le terme de «intencitationnalité» pour désigner les propositions de d'Holbach qui sont à la fois «intentionnelles» et «citationnelles», termes qu'il reprend respectivement de Searle et de Derrida, mais sans les disjoindre. À partir de quelques exemples précis il montre, en effet, que l'intention de d'Holbach est la citation elle-même, car «il lègue à la collectivité des formules qu'il a forgées mais qu'il prétend tenir d'elle et qu'il répète»: elles peuvent donc être citées par tous, parce qu'elles ont été dictées par eux tous.

Ce caractère collectif se retrouve, avec Matteo Marcheschi, dans la reprise d'une même image tirée de Descartes, celle du «bâton de l'aveugle», qui évolue au cours de son utilisation par Mme du Châtelet, La Mettrie, puis Diderot. L'expérience, du «bâton donné par la nature aux aveugles», devient une expérience tâtonnante qui rend «boîteux», puis «un bâton que la raison doit utiliser correctement pour ne pas tomber». Inutile, même, pour Diderot d'assister à l'opération sur l'aveugle-né: sa *Lettre sur les aveugles* suffit. Sur le plan même de l'écriture, la modification apportée à l'image du bâton dans la réécriture de *L'Homme machine* de La Mettrie, par Élie Luzac dans *L'homme plus que machine*, montre le rôle qui est attendu de la part du lecteur: une réflexion personnelle active qui se fait par le moyen de «la lecture entre les lignes», typiquement libertine; car, c'est «en multipliant les cas et les événements avec l'imagination» que l'on explore mieux le monde, qui n'est jamais un ensemble de données, mais toujours le résultat d'un processus synthétique.

Le libertin n'est donc pas coupé de son siècle et le lecteur est appelé à jouer un rôle actif. Bien plus, pour Paolo Quintili, le roman libertin mondain, érotique, du XVIII<sup>e</sup> siècle inaugure même «la forme du roman moderne», c'est à dire du «roman tout court», tout en opérant une fusion avec le libertinage érudit du siècle précédent. Les romans *Thérèse philosophe* de Boyer d'Argens et *Les Bijoux indiscrets* de Diderot, offrent un mélange achevé de sujets érotiques et philosophiques, où l'on retrouve, pour reprendre la formule de Foucault, «une volonté de savoir propre au corps» caractéristique de l'époque. Thérèse «doit parcourir tous ces livres et leurs images pour [...] connaître l'essence du plaisir» avant de

se donner au Comte. Il y a donc «une affinité élective entre sensualisme et philosophie matérialiste». Le désir étant irréprésentable, seule la réflexion et la lecture silencieuse permettent de l'appréhender, ce qui annonce le roman moderne.

À partir des articles présentés, faisons quelques remarques avant de nous hasarder à proposer une configuration qui pourrait être appelée «libertine». Bien des traits caractéristiques du premier libertinage, le «libertinage érudit», se retrouvent dans le libertinage mondain du siècle des Lumières: les thèmes anti-religieux, naturalistes à tendance matérialiste. Si au XVIII<sup>e</sup> siècle, se manifeste la volonté d'une plus grande diffusion, celle-ci reste progressive et limitée. Au XVII<sup>e</sup> siècle la solitude élitiste du sage était peut-être conjoncturelle autant que fondée sur un pessimisme anthropologique définitif. L'aspect critique, d'ailleurs commun aux deux siècles, de même qu'il suppose un fondement philosophique cohérent, possède une certaine portée politique sur le plan de ce que nous appelons de nos jours la liberté de conscience. Enfin, l'écriture cryptée avec son cortège de références érudites fait souvent place à une écriture «plurielle» qui se veut collective: dans les deux cas, le moi individuel trouve son chemin, non dans l'expression directe d'un moi affirmé mais dans le choix des images ou des citations. Les deux libertinages, celui dit «érudit» tout comme celui des Lumières, pourraient alors être définis comme l'effort pour se dégager des préjugés imposés par la culture; l'effort pour penser par soi-même, indépendamment de l'Autorité, notamment celle de l'Église. Ceci expliquerait pourquoi il transcende les époques et nous parle encore aujourd'hui. Le 'débat des anciens et des modernes' semble donc dépassé sur le plan littéraire, philosophique et politique.

Ainsi en faisant le pont entre les Anciens et la modernité, les libertins ouvrent une perspective en continuelle évolution. Le «libertinage» n'apparaît plus comme une «notion vague», mais plutôt un «concept opératoire». Telle semble la conclusion à laquelle nous mènent les différents articles qui sont ici réunis.

Le présent numéro fait suite au colloque organisé en ligne les 18 et 19 mars 2021 par Valentina Sperotto, intitulé «Libertini e libertinismo: filosofia e scrittura». La conférence, soutenue par le Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI) et le Centro Europeo di Ricerca di Storia e Teoria dell'Immagine (ICONE) dirigés par le Prof. Andrea Tagliapietra (UniSR), avec l'appui du Prof. Roberto Mordacci (Preside della Facoltà di filosofia dell'università Vita-Salute San Raffaele di Milano (UniSR) et et celui du Prof. Alfredo Gatto (UniSR) qui a bien voulu accueillir les participants et jouer le rôle de modérateur au cours des deux journées.

Aux communications faites par des chercheurs universitaires français ou italiens, littéraires, philosophes ou historiens, ont été ajoutés d'autres articles, ce qui a permis de constituer un ensemble trilingue, italien, français, et anglais qui a enrichi ce numéro monographique de nouvelles perspectives.



## Editorial Note

Nicole Gengoux  
(École Normale Supérieure de Lyon – IHRIM)

Valentina Sperotto  
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

### 1. *Libertinism: ancient and modern roots*

Who were or are the ‘libertines’? And how can we define the category of ‘libertinism’? These seem to be mere historiographical questions, but if we think of the wholly contemporary vicissitudes of British writer of Indian origin Salman Rushdie, subject to a *fatwa* in 1989 and recently to an attempt on his life owing to what he wrote in one of his novels – hence, in a work of fiction – these two categories will probably start to appear less distant in time. In ancient Rome, a *libertus* was a freed slave and *libertinus* was the term that described their offspring: the etymology of the two categories, ‘libertines’ and ‘libertinism’ is an instant reminder that freedom is always associated with the exercise of power. But the trajectory and changes in the ‘libertine phenomenon’ from ancient times to the present day are not those of a school of philosophy, nor of a homogeneous cultural movement. If we want to deal with ‘libertinism’, as the title of this issue invites us to do, whether we are talking about the eighteenth-century authors described using this term by historiography, or those from the first half of the seventeenth century who are defined as ‘erudite libertines’, taking up the famous expression by René Pintard,<sup>1</sup> who distinguished them from the ‘moral libertines’ (*libertins de mœurs*) of the same period, we have to ask ourselves what the real meaning of this phenomenon is. To do so, the category of ‘libertinism’ certainly ought to be called back into question. This is precisely what the authors who have contributed to this issue have done. Not only that, they have proposed extending the category backwards in time from the seventeenth century, as far back as antiquity and forwards to the present day.

The article by Attilio Scuderi focuses on the libertinism of Machiavelli, basing this category on freedom which Machiavelli saw as a practice leading to social wellbeing while guaranteeing the private spheres of security. Scuderi rejects the idea of ‘origin’, contrasting it with that of ‘genealogy’, which is not founded on ‘sources’ but on ‘roots’: the materialism and scepticism of ancient times. Machi-

<sup>1</sup> R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage*, Slatkine, Genava- Paris 1983 (first edition in two volumes, Boivin, Paris 1943).



avelli places himself between ancient and modern times: like Montaigne, as seen by his use of the same pages by Lucretius on the *clinamen*. Scuderi therefore invites us at once to reject both ‘Franco-centric’ and ‘modern-centric’ prejudices: this ‘libertinism’ is the expression of a humanism inscribed in every man or woman which, the author states, is not fashionable these days!

Vittorio Frajese also deals with Machiavelli and his ‘libertine’ friends – ‘popular republicans’. Through a constellation of conceptual affinities, if not actual proof, he has us discover the existence of an as yet little studied link between Machiavelli and Celsus (quoted by Origen). For example, concerning the eternity of the world, both use the same passage by Lucretius who, to defend the world’s novelty, appeals to the argument of the lack of memory and natural catastrophes as proof of the perpetual changeability of all things. Nevertheless, Machiavelli overturns Lucretius’s line of argument, making it into an argument of eternity against Creation. Other relations confirm this link and according to Frajese, in general, the relationship between Machiavelli and the Jewish world remains to be examined.

## 2. *A philosophical content*

And so ‘libertinism’ becomes a label that transcends the ages. The question arises, therefore, of whether it applies to a literary movement, a form of social behaviour or a philosophical doctrine. Its many meanings, manifest in every field (epistemological, physical, moral and political), make it an obscure notion. The only thing it seems possible to say about it is that it groups together the following themes: defence of free thinking; liberation from superstition and religious beliefs; criticism of the church and the principle of authority; invitation to follow a natural, human morality. Nevertheless, if we make do with these indications, we risk stripping the ‘libertines’ of their audacity, dumbing them down to a very common line of thought: which philosophers did not claim the freedom of their judgement at this time? Who did not refer to nature? We need to seek a coherence in libertinism that makes it something more than a simple sum of claims and realizes a structured thinking with its own philosophical content.

Lorenzo Bianchi dwells on the ‘original philosophy’ of Gabriel Naudé, who applies the same critical method to three areas: history, politics and medicine. His is a ‘critical and naturalist eclecticism’ (with some ‘materialistic tensions’), or a critical reason released from prejudices and superstitions: historical criticism directed against astrology, demonology and magic; criticism of political theories, in a roundabout way through the presentation and analysis of a large number of works, or secretly in a single clandestine work – *Considérations politiques sur les Coups d’Estat* – published after his death; and lastly criticism of the new chemistry (Paracelsus’s iatrochemistry) and defence of the ancient galenic medicine while rejecting astrological determinism. A ‘modern’ philosophy, because modernity does not exclusively belong to the ‘new philosophies’ or the ‘new sciences’.

## Note éditoriale

The philosophical coherence of libertinism is defended by Nicole Gengoux starting from three so-called ‘libertine’ texts: *Dialogues faits à l’imitation des Anciens*, by La Mothe le Vayer, the novels of Cyrano de Bergerac and the anonymous, openly atheist treatise *Theophrastus redivivus*, whose systematic character enables an openly atheist naturalism to emerge, common to the three authors. Gengoux formulates the hypothesis that, beyond the philosophical or ‘physical’ diversity of the three authors, there is a fundamental ontology, an individualist and dynamic naturalism, based on *amour de soi* and supported by a structure that links two seemingly contradictory poles, self and nature, personal reflection and reference to ancient authors. The apparently fragmented way of writing (quotations, dialogues) is therefore explained through the assimilation of other philosophies and personal interpretation.

For *Theophrastus redivivus*, rather than the traditional expression of ‘erudite libertinism’, Gianni Paganini proposes a ‘new historiographical category’: ‘radical libertinism’. Following Averroes, ‘lex’ became an imposture, which broke once and for all with Aristotle’s search for a ‘common good’ and the pedagogical function of laws, still present in Pomponazzi; and so the – anthropological – split between the sages and the people was consummated. All the sages could do, alone, was follow the law of nature, that of reciprocity which once governed the state of nature. The expression ‘erudite libertinism’, with the idea that it conjures up of classical heritage, duplicity and dissimulation by people in high places, therefore has its limits: thanks to its anonymity, the *Theophrastus* is the only text in this group that defends a radical materialism, in which the soul is not only mortal but also material.

### 3. Circulation: the readership

Nevertheless, a ‘naturalist’ outlook is not enough to define the ‘libertines’: they are those who take a risk in their writings, or even provocateurs. Libertinism is not only free thinking, but also the effort to disseminate all of those instances that harm freedom through critical writings, in particular against the church and even, for some, he from whom the church receives its authority: God. As a consequence, to be a libertine is also to defy censorship. Hence, the problem arises of the circulation of libertine writings and the dissimulation that it requires, which can be examined from two points of view: the target readership, and the manner of writing used.

First of all, the question of the readership: which readers do the libertines address? Are they only, as has often been said about ‘erudite libertines’, other unbelievers, other ‘strong’ and ‘enlightened’ spirits? Do the libertines strive to illuminate a wider public? This idea is still common in the historiography, according to which we had to wait until the eighteenth century for authors to want to spread enlightenment and not keep it for themselves as they did in the seventeenth century. In the second case, the presupposed anthropological conception

is less pessimistic: the people are not always incapable of understanding. However, many articles would call this evolution into question, or at least try to play it down: were the seventeenth-century libertines so dismissive towards the people? Were those of the following century really ready to spread the truth?

The in-depth research by Antony McKenna and Gianluca Mori, which we sum up here, rolls back the *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et les connaissances de l'homme* to Camille Falconet, thus proving that he was the author of the anonymous manuscript which seems to have circulated until it reached Jean-Jacques Rousseau himself. Beyond the friendship ties between Falconet and Guy Patin (the author of *Theophrastus* recently identified by Mori), the themes dealt with in the *Réflexions* and *Theophrastus* are similar: the idea of a religion for the people is present, but the idea of the deception of religions is replaced by an anthropological explanation for them; libertine atheism makes room for a god; finally, the citations of *Theophrastus* are followed by reflections expressed in a more personal style. At the crossroads between 'erudite libertinism' ('if Pintard's etiquette is still useful', as is specified) and 'free thinking of Cartesian, Malebranchist and Spinozian descent', the *Réflexions* belong to 'modernity'.

Elena Giorza deals directly with the problems posed by circulation and dissimulation and studies their evolution using a metaphor attributed to Fontenelle: the hand full of truth, open, or not, for the people. The question of whether the eighteenth century is as 'elitist' as the previous one is given a pondered answer: the fear of censorship was replaced by a 'self-censorship' dictated by the concern for the good of the people. Yes, anthropological pessimism had disappeared, but the debate went on: should the people be educated or deceived? The answers of Voltaire, Hélivétius, d'Holbach, etc. are not very bold: the fingers of the hand need to be 'progressively' opened, to make the truth 'comprehensible' or to start to educate 'part of society, that of the honest people'. In short, now the interests of the 'bourgeoisie' take first place.

#### 4. *Consequences: a political engagement?*

The very elitism of clandestine literature and its limited circulation seems to distance it from political engagement. Does this make the libertines conservatives? Its critical power alone enables this literature to exercise an influence. But that is not all: can writing itself not be considered a pre-political gesture, since it is common to a group of authors and reflects their discussions? In short, can it really remain secret forever?

First of all, let us see how political engagement is not always what one may think. Giacomo Maria Arrigo reveals to us the strange deceit by means of which Burke passed himself off as Lord Bolingbroke, publishing a pamphlet entitled *Vindication of Natural Society: or, a View of the Miseries and Evils arising to Mankind from every Species of Artificial Society* two years after the posthumous pub-



lication of the latter's philosophical works. In reality, by making a caricature of Bolingbroke's arguments, Burke wanted to show that Bolingbroke's 'libertine' ideas and his defence of a natural society led to chaos. Of course, his dissolute life made the lord a 'libertine'. However, there is something even more strange: Bolingbroke was in actual fact a Tory, theoretically in favour of feudalism, while Burke, who was a member of the Whig party, ended up so close to this ideology that he defended the utility of prejudices and traditions (to the point of criticizing the East India Company because it destroyed the Indians' social fabric). Here we can see all of the ambiguity of the idea of 'nature', of the distinction between the 'moral libertinism' and 'erudite libertinism', and of so-called 'political' engagement.

On the contrary, the 'political' role that Colas Duflo attributes to eighteenth-century libertine novels with a philosophical ambition is more clearly progressist, despite being 'widely underestimated by historians of the Enlightenment'. Of course, being of a pornographic genre, it remains in the 'narrative frame of the intimate sphere'. But while its political criticism remained 'discreet' (the criticism was more moral and religious: necessitarianist deism, the need for religion in political societies), the circulation of the novels had to be as wide as possible and arouse scandal: in this way, it could achieve the goal of showing that deists could be virtuous despite criticizing religion and that, as a result, they were not a threat for society. Hence, power does not need to be based on religion. With the circulation of ideas of justice, of the liberation of morals, in a word, of freedom of conscience, one can see that politics is criticized by way of the religious question.

Nonetheless, the contradiction between dissimulation and circulation remains and Valentina Sperotto deals with the most concrete dimension of the problem: the evidence of the real danger experienced by Diderot. Before his imprisonment, he took Socrates as his model, but at the outset he asked himself how to keep a balance between the need for truth, safety and the fact of not abandoning his country. In prison he made sure not to publish anything more on religion or politics. Subsequently, he listened to Montaigne's invitation to be frank with oneself, since *parrhesia* is impossible in certain political circumstances. So Diderot chose for his works to circulate among a restricted group of people, but this did not satisfy him and his position evolved further, until it found a new model – Seneca – who had chosen to be a 'good minister', rather than 'slandering one'. In the same way, as in this case, as a tyrant's action can be subdued, Diderot entertains the hope that his actions will be able to serve posterity.

##### 5. *Circulation: writing*

The second aspect relating to circulation and dissimulation, after the readership, is the writing itself. The libertines are well known for having adopted their own, masked writing strategy. But should this mask not be transparent since the secrets have to be divulged? Besides, 'libertine' writing is characterized by

another dualism, or perhaps duplicity: between erudition and personal engagement. The multiple quotations and references to ancient authors among the ‘erudite libertines’ are the trademark of this roundabout writing, aimed at evading censorship but also inviting the reader to reflect: in the following century, does libertine writing become more frank and personal?

For Nassif Fohrat, ‘the problem of circulation-dissimulation is rooted in the language itself’. He shows us that in d’Holbach the writing is not only ‘collective’, an in part ‘libertine’ legacy (he translates, publishes, does not sign his name), but ‘immediately collective’ as the collective is not only his ‘outlook’ but his ‘origin’. He proposes the term of ‘intentionality’ to designate d’Holbach’s propositions, which are at the same time ‘intentional’ and ‘citational’, terms that he takes respectively from Searle and Derrida, but without separating them. Indeed, starting from some precise examples, he shows that d’Holbach’s intention is the citation itself, because ‘he transmits to the collectivity formulas that he has invented but which he repeats while claiming to have inherited them’: therefore, they can be cited by everyone because they have been elaborated by us all.

This collective character is found again by Matteo Marcheschi who takes up a similar image from Descartes, that of the ‘blind man’s cane’ (*bâton de l’aveugle*), which gradually evolves as it is used by Mme du Châtelet, La Mettrie and then Diderot. The experience of the ‘cane given by nature to the blind’ becomes a tentative experience that makes us ‘lame’, then ‘a cane that reason has to use correctly in order not to fall’. For Diderot too, it is pointless to watch the operation on a person blind from birth: his *Lettre sur les aveugles* is enough. Again at the level of the writing, the change made to the image of the cane when Élie Luzac rewrites *L’Homme machine* by La Mettrie, publishing the text with the title *L’homme plus que machine*, shows the role that the reader should play: an active personal reflection made by ‘reading between the lines’ in a typically libertine way. Indeed, it is ‘by multiplying the cases and events with the imagination’ that we explore the world better, which is never a set of givens, but always the result of a synthetic process.

Hence, libertines are not restricted to their century and readers are called upon to have an active role. Moreover, according to Paolo Quintili, the fashionable, erotic libertine novel of the eighteenth century also inaugurated the ‘modern form of the novel’, namely the ‘novel *tout-court*’, blending with the erudite libertinism of the previous century. The novel *Thérèse philosophe* by Boyer d’Argens and the *Bijoux indiscrets* by Diderot offer a new mix of erotic and philosophical themes, in which one finds, to use Foucault’s formula, the ‘desire to know one’s own body’ typical of the era. Thérèse ‘has to go through all these books and their images in order to [...] know the essence of pleasure’ before giving herself to the Count. Hence, there is an ‘elective affinity between sensualism and materialist philosophy’. Since desire cannot be represented, only reflection and silent reading enable its comprehension, which brings us to the modern novel.

## Note editoriale

Before seeking to propose a configuration that could be defined as 'libertine', we can make some observations starting from the articles presented here. A lot of the typical traits of early libertinism, 'erudite libertinism', are found in the fashionable libertinism of the century of the Enlightenment: the antireligious, naturalist themes with a materialist tendency. While a desire for wider circulation can be seen in the eighteenth century, the readership remained progressive and limited. The seventeenth-century sage's elitist solitude was perhaps a child of its time, in particular because it was based on a definitive anthropological pessimism. As well as supposing a corresponding philosophical basis, the critical aspect, moreover common to the two centuries, also possesses a certain political scope in terms of what today we call freedom of conscience. Finally, the encrypted writing with its sequence of erudite references often paved the way for what aimed to be a collective writing 'in the plural': in both cases the individual self found its way not in the direct expression of an asserted self but in the choice of images or citations. The two libertinisms, the 'erudite' one and the Enlightenment one, could therefore be defined as the effort to break free from the prejudices imposed by culture and as the effort to think for oneself, independently from authority, especially that of the church. This would explain why it transcends the ages and still speaks to us today. The 'debate of the ancients and moderns' therefore seems obsolete at the literary, philosophical and political level.

So, by acting as a bridge between ancient and modern, the libertines open a perspective that is in continual evolution. 'Libertinism' no longer appears as a 'vague notion' but rather as an 'operational concept'. This seems to be the conclusion to which the various articles gathered here lead us.

This issue follows on from an international conference held on 18 and 19 March 2021 (online because of the pandemic), organized by Valentina Sperotto, entitled 'Libertini e libertinismo: filosofia e scrittura' (Libertines and Libertinism: Philosophy and Writing). The conference was promoted by the Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI) and the Centro Europeo di Ricerca di Storia e Teoria dell'Immagine (ICONE) directed by Prof. Andrea Tagliapietra (UniSR), with support from Prof. Roberto Mordacci, then chair of the faculty of philosophy at Università Vita-Salute San Raffaele in Milan. We are grateful to them and to Prof. Alfredo Gatto (UniSR), who introduced and moderated the two days.

Other articles have been added to the papers presented by the Italian and French researchers of philosophy, literature and history, creating a trilingual – Italian, French and English – collection which has enriched this monographic issue with new perspectives.



## Libertinismo: Filosofia e Scrittura



# Libertà e libertini in Machiavelli

Attilio Scuderi  
(Università di Catania)  
atscu@tin.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Liberty and libertines in Machiavelli.

Abstract: The essay retraces the Genealogies of Liberty and Libertinism in the roots of Materialism and Skepticism: from Lucretius to Machiavelli and Montaigne, from Ancient to Modern European Culture.

Keywords: Machiavelli; Libertinism; Intellectual History; Florentine Renaissance; Lucretius Reception.

## 1. *Catturare la libertà?*

Quella di libertà è una categoria che sembra semplice quanto disposta a rivelarsi, a una visione più attenta, ambigua e scivolosa come poche. Non a caso su di essa riflettono intensamente pressoché tutte le forme di conoscenza umana da almeno qualche millennio. Da ultime le neuroscienze hanno provato a catturare l'attimo esatto della scelta consapevole, quel micromillesimo di secondo in cui la *libera volontà* si manifesta. Nel suo *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza* il neurofisiologo Benjamin Libet ha raccontato l'esito di un esperimento divenuto celebre:

Un atto volontario è preceduto da un lento innalzamento della negatività elettrica, registrabile in un'area del cuoio capelluto posta in genere, nella maggior parte dei casi, nei pressi del vertice, alla sommità della testa. Il cambiamento elettrico comincia circa 800 o più millisecondi *prima* che un soggetto compia un'azione *apparentemente volontaria*. Per questo è stato definito *potenziale di prontezza* (*readiness potential*, PP) o *potenziale di preparazione* (*Bereitschaftpotential*).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> B. Libet, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza* (2004), trad. di P. D. Napolitani, Cortina, Milano 2007, p. 128 (secondo corsivo mio; citazione tratta dal cap. 4, «L'intenzione di agire: esiste il libero arbitrio?»).

Il nostro potenziale di prontezza o di preparazione, impietosamente testato e ristestato, confermerebbe che la vexata quaestio del libero arbitrio è solo una chimera filosofica. Lo aveva in fondo anticipato il più libertino dei filosofi, in pieno Seicento, Baruch Spinoza, in una celebre lettera (Lettera 58 a Schuller):

La libertà umana che tutti si vantano di possedere consiste unicamente nel fatto che gli uomini sono consapevoli dei loro appetiti, ma ignorano del tutto le cause dalla quali questi sono determinati.<sup>2</sup>

e lo ha ribadito ancora recentemente il neurologo Arnaldo Benini:

Dal punto di vista neurologico la volontà che sentiamo libera non è l'istanza che determina un movimento ma solo l'*informazione* che quel movimento è in atto [...] La nostra "coscienza" dunque non fa quello che vuole, ma vuole quel che involontariamente sta già facendo.<sup>3</sup>

Dove abita dunque la libertà? Le smentite empiriche e le «frustranti» conclusioni sperimentali fanno pensare che quella funzione etica, emotiva e cognitiva, fondante per la vicenda storica della nostra specie, che per secoli ci siamo abituati a chiamare libertà, sia in realtà una pratica instabile e multiforme, la quale attinge a livelli psicologicamente più complessi (e idealisticamente meno elaborati) dell'esperienza vivente; non solo e non esclusivamente alla nostra sottilissima (e sul piano evolutivo molto recente) neo-corteccia, di certo anche al cervello limbico o addirittura anche a quello rettiliano, per riprendere una celebre distinzione categoriale<sup>4</sup>.

Proprio perché progressivamente sempre più decentrato e sottratto alla dimensione teologica e idealistica, appannaggio della quale è stato per secoli, il dibattito sulla libertà è diventato nella tarda modernità quanto mai vivo ed impellente, in più ambiti del sapere e nel passaggio interdisciplinare tra più saperi. Dibattito sulla libertà, o forse è meglio dire dibattito *sulle* libertà, plurali e al plurale. Recentemente Giulio Giorello ha proposto di declinare al plurale il termine, usando la maggiore flessibilità lessicale, semantica e culturale che proviene da altre lingue, come l'inglese; invitandoci a distinguere la *Liberty*

<sup>2</sup> B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2011, p. 2113.

<sup>3</sup> A. Benini, *La coscienza imperfetta*, Garzanti, Milano 2012, in G. Giorello, *Libertà*, Boringhieri, Torino 2015, p. 26. Per una ridiscussione di questa letteratura scientifica molto «attiva» e prolifica, in chiave di riabilitazione almeno parziale del libero arbitrio, si veda R. Trivers, *La follia degli stolti. La logica dell'inganno e dell'autoinganno nella vita umana*, Einaudi, Torino 2013, in particolare p. 57-59.

<sup>4</sup> Si veda P. D. MacLean, *Evoluzione del cervello e comportamento umano. Studi sul cervello trino*, trad. di F. Bianchi Bandinelli, Einaudi, Torino 1984. Secondo MacLean il cervello umano è trino (Triune) ovvero contiene tre formazioni anatomico-cerebrali, distinguibili in cervello rettiliano (bisogni primari, istinti, delimitazione territoriale, aggressività sessuale...); cervello limbico (maternità/paternità; cura parentale; atteggiamento ludico); e sottilissima neocorteccia o cervello fine (funzioni categoriali e simboliche, linguaggio articolato, etc...).



## Libertà e libertini in Machiavelli

o libertà propriamente detta, sfera dell'autonomia intellettuale e razionale; la *Freedom* o indipendenza emotivo-relazionale; ed entrambe dalla sfera che le riassume e contiene dell'*Enfranchisement*, o emancipazione, esperienza di affrancamento da vincoli materiali e immateriali, psicologici e sociali, religiosi e morali, tradizionalmente consolidati<sup>5</sup>. La proposta di Giorello si pone nell'alveo di una serie di letture laiche e libertarie che rifiutano la metafisica della libertà assoluta come un assunto fuorviante (ma anche ideologicamente perdente). Già uno dei padri del pensiero politico moderno, Stuart Mill, nel suo *On Liberty* (1858) dichiarava di non volersi occupare della spinosa «libertà della volontà» o libero arbitrio, ma «della libertà civile o sociale, ovvero della natura e dei limiti che il potere può esercitare sull'individuo». E ancora a inizio del secolo scorso il sociologo e filosofo George Simmel, nel postumo *Über Die Freiheit* (Frammento sulla libertà, 1918), decostruiva in modo forse irreversibile la nozione stessa di libertà:

L'errore di principio che per secoli si è compiuto, dice Simmel, è stato quello di presupporre la libertà – in quanto problema – come un concetto *semplice* e univoco [...] Il concetto di libertà è un termine-ombrello, come quello di arte [...] L'analisi del problema della libertà può abbracciare soltanto i due seguenti quesiti: da cosa si è liberi e per che cosa si è liberi. Senza queste *relazioni* la libertà è qualcosa di futile [...] Siccome vi sono innumerevoli cose da cui si può essere liberi, allo stesso modo vi sono infinitamente tante e diverse libertà [...] Non esiste affatto la libertà in genere, bensì una libertà nei confronti di qualcosa di *determinato* e da qualcosa di determinato.<sup>6</sup>

La libertà non è un ente assoluto o ideale, creatore (magari lo fosse, ne saremmo lieti) della storia e della vicenda umana; *la libertà è più semplicemente e concretamente una relazione tra soggetti determinati*. Per evitare che la libertà – *essentially contested concept* della teoria politica, tanto da essere considerato un *open texture* culturale – si predichi e non si pratichi (rischio diffusissimo), essa necessita sempre l'individuazione di un chi, che si emancipa da qualcosa (un cosa, da una condizione di costrizione e necessità) per una ragione individuabile (un perché)<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> La triplice dimensione della libertà – Liberty, Freedom e Enfranchisement – evocata da Giorello nel testo sopra indicato è quella che Shakespeare pone nelle labbra di uno dei suoi personaggi politicamente più radicali, un vero e proprio *esprit fort* libertino, ovvero Cassio, nella scena madre dell'uccisione di Cesare nel terzo atto del *Julius Caesar*.

<sup>6</sup> G. Simmel, *Frammento sulla libertà*, a cura di M. Martinelli, Armando, Roma 2009; cito, con leggere modifiche, dalle pp. 118-119.

<sup>7</sup> Il filosofo americano G.C. MacCallum – in *Negative and Positive Freedom* (1967) giunge nei fatti a una simile conclusione smontando la rigida e consolidata dialettica tra libertà positiva (libertà di) e negativa (libertà da); cfr. M. Barberis, *Libertà*, il Mulino, Bologna 1999, p. 120: «Nello schema triadico proposto da MacCallum [...] ogni relazione di libertà vedrebbe un soggetto X libero da un vincolo Y di fare una cosa Z». Sul versante filosofico-politologico si veda anche I. Carter, M. Riccardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano 1996.

## 2. «Dire» la libertà

Come è stato giustamente notato «la libertà, secondo Machiavelli, non è una caratteristica naturale dell'umano, ma è una pratica, un agire specifico che può darsi o meno»<sup>8</sup>. Potremmo aggiungere che non è nemmeno un fine astratto o un vero e proprio diritto naturale, come verrà declinato dal giusnaturalismo, ma appunto una pratica che genera – soprattutto nel caso delle repubbliche in cui «è maggiore vita» (*Principe*, V) – benessere sociale e individuale. Proprio per questa sua natura contesa e contendibile, per la sua caratteristica di *esperienza* (intesa nell'accezione sperimentale e processuale che Leonardo da Vinci attribuiva a tale termine), la libertà machiavelliana, mostrandosi in tutta la sua apertura e casualità, può essere e viene detta in modi molto diversi se non contrapposti all'interno della *civitas*, come attesta un passo significativo dei *Discorsi*; infatti, discorrendo del tema per lui centrale e fondamentale – una vera ossessione che rimanda al «trauma» della caduta della repubblica – di come in una città, ancor più se corrotta, la libertà possa essere mantenuta o insediata, nel cap. XVI (dal titolo *Uno popolo, uso a vivere sotto uno principe, se per qualche accidente diventa libero, con difficoltà mantiene la libertà*), egli esamina i diversi tipi di libertà che «si danno» nella città: quella del principe-signore, quella dei pochi o maggiori e quella del popolo.

Volendo uno principe guadagnarsi uno popolo che gli fosse inimico, parlando di quelli principi che sono diventati della loro patria tiranni, dico ch'ei debbe esaminare prima quello che il popolo desidera, e troverà sempre che desidera due cose: l'una, vendicarsi contro a coloro che sono cagione che sia servo; l'altra, di riavere la sua libertà [...].Ma quanto al [...] popolare desiderio, di riavere la sua libertà, non potendo il principe sodisfargli, debbe esaminare quali cagioni sono quelle che gli fanno desiderare d'essere liberi; e troverà che una piccola parte di loro desidera di essere libera per comandare; ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri. Perché in tutte le repubbliche, in qualunque modo ordinate, ai gradi del comandare non aggiungono mai quaranta o cinquanta cittadini: e perché questo è piccolo numero, è facil cosa assicurarsene, o con levargli via, o con fare loro parte di tanti onori, che, secondo le condizioni loro, e' si abbino in buona parte a contentare. Quelli altri, ai quali basta vivere sicuri, si sodisfanno facilmente, facendo ordini e leggi, dove insieme con la potenza sua si comprenda la sicurtà universale (corsivo mio).

Libertà di comandare dei pochi e libertà di non essere comandati e dunque di vivere sicuri dei molti. La libertà è «messa in prospettiva» a dimostrazione

<sup>8</sup> V.F. Raimondi, *Libertà, sicurezza e tumulti: Machiavelli e la «corruzione» di Firenze*, in *Machiavelli: tempo e conflitto*, a cura di R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin, Mimesis, Milano 2013, p. 186; sul tema anche M.L. Colish, *The Idea of Liberty in Machiavelli*, in: «Journal of the History of Ideas», vol. 32, n. 3, 1971, pp. 323-350; M. Barberis, *Libertà*, op. cit., pp. 65-69 e M. Viroli, *Machiavelli, filosofo della libertà*, Castelvechi, Roma 2013, pp. 87-94. Sulla differenza tra un «materialismo aleatorio» che indaga la dialettica costante tra casualità, libertà e necessità, e gli idealismi e le metafisiche della libertà, cfr. L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Unicopli, Milano 2000, pp. 56 e ss.

## Libertà e libertini in Machiavelli

di come il pensiero di Machiavelli, «pensiero radicale dell'esistenza nella sua inevitabile dimensione contrastiva»<sup>9</sup>, proceda costantemente per opposizioni e aperture argomentative; pur privilegiando in modo evidente la «libertà civile» degli «infiniti» cittadini, e pur ritenendo che solo questa forma di «vivere libero» sia capace di assicurare benessere collettivo, sicurezza individuale e pace all'intera comunità, e dunque di salvaguardare e promuovere il «bene comune» della repubblica, il Segretario ci ricorda a più riprese che nella *civitas* coesistono progetti di libertà opposti e antinomici, potenzialmente distruttivi nella loro differenza, che solo una pratica quotidiana del *conflitto costante e positivo*, una fiducia ostinata e inappagata nella libertà e un esercizio democratico di «legame nel conflitto» possono contenere, regolare e valorizzare<sup>10</sup>.

La varietà e l'alterità del soggetto si sposano in Machiavelli con la precocissima consapevolezza che nella dimensione politica la *libertà dei molti* è inseparabile dal bisogno di edificare e proteggere sfere di benessere e sicurezza «private», materiali e morali; e al tempo stesso che tale «ricerca della felicità» trova il suo senso solo nella più generale costruzione di un *vivere civile* che concili il conflitto degli umori politici insito nella *civitas* e fronteggi il condizionamento di una «fortuna» che è simbolo, anch'esso precocissimo, di una trascendenza laica e secolarizzata, di una weberiana «oggettività del mondo» ante-litteram. L'insieme unico di tutti questi elementi, lo spettro instabile e fecondo di tensioni «narrative» tra di essi (un nuovo spazio del soggetto, la dialettica tra una libertà ostinata e il bisogno di sicurezza, il progetto politico repubblicano e una visione laica del destino umano), fondano l'*attualità*, lo straordinario *qui e ora* del pensiero machiavelliano.

Elias Canetti, che amava e praticava la lettura di Machiavelli, era solito sostenere nei suoi fulminanti aforismi che un pensiero capace di «prendere il mondo per la gola» dovesse continuamente aggirare il rischio della teoria rigida, muoversi oltre le sirene del sistema chiuso, oscillare tra la Scilla e Cariddi della pura fluidità argomentativa e del cristallizzarsi dei concetti.

I pensieri che si articolano in un sistema sono senza pietà. Gradualmente escludono l'inespresso e poi se lo lasciano alle spalle finché muore di sete.

<sup>9</sup> R. Esposito, *Origine e vita nel pensiero di Machiavelli*, in *Machiavelli: tempo e conflitto*, op. cit., p. 76.

<sup>10</sup> Sul tema si vedano almeno, in prospettive non sempre sovrapponibili, R. Esposito, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1984; G. Sasso, *Il conflitto sociale. Un intermezzo storico-teorico*, in: *Niccolò Machiavelli, II. La storiografia*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 167-216; B. Magni, *Conflitto e libertà*, ETS, Pisa, 2012; M. Geuna, *Ruolo del conflitto e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, in: *Machiavelli: tempo e conflitto*, op. cit., pp. 107-139; G. Borrelli, *Le divisioni tra popolo e plebe*, *ivi*, pp. 35-54; per una ricostruzione del dibattito critico rimando ad A. De Simone, *Machiavelli, il conflitto e il potere. La persistenza del classico*, Mimesis, Milano 2013. Sul nesso tra *libertà dei molti* e sicurezza di beni e della famiglia, materiale e morale, si veda anche *Principe*, XVII: «Debbe non di manco el principe farsi temere in modo che, se non acquista lo amore, ch'è' fugga l'odio; perché è' può molto bene stare insieme essere temuto e non odiato. Il che farà sempre, quando si astenga dalla roba de' sua cittadini e de' sua sudditi, e da le donne loro: [...] ma soprattutto astenersi dalla roba di altri; perché li uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio».

Detesto la gente che costruisce rapidamente sistemi e baderò che il mio non si chiuda mai del tutto.

L'elemento di speranza in ogni sistema: ciò che esso esclude.<sup>11</sup>

L'auroralità del pensiero machiavelliano – come ha ben detto Althusser «Machiavelli è *inizio*» – e il magma e l'apertura conoscitiva che ne percorrono la scrittura ben si sposano con questi assunti. Un pensiero che non a caso è implicato, profondamente, nell'*aurora* di uno dei fenomeni culturali fondativi dell'esperienza occidentale: il libertinismo.

### 3. *Genealogie del libertinismo*

Lo storico delle idee che si pone dinanzi alla dinamica del libertinismo si trova ad affrontare subito un duplice scoglio: quello della datazione del fenomeno, della sua collocazione temporale, e quello che definirei il «pregiudizio moderno».

Nella ricca storiografia degli ultimi decenni esistono infatti molti «inizi possibili» e interpretazioni storiche del libertinismo; ne indico alcuni, quelli prevalenti o più consolidati.

a) Qualcuno, come Didier Foucault, ha visto le radici di questa duratura forma di anomia culturale in un insieme di fenomeni che partecipano della nascita della coscienza europea medievale: in particolare nelle pratiche goliardiche dei clerici vagantes dell'età comunale (che usano il termine libertino nei loro *Carmina burana* quale equivalente di dissoluto, immorale, irreligioso); e poi nelle eresie filosofiche della «doppia verità» di fede e ragione propugnate nel XIII secolo da parte dell'aristotelismo eterodosso e «di sinistra» di Avicenna, Averroè e Sigieri di Brabante e nel nominalismo di Pietro Abelardo e Roscellino<sup>12</sup>.

b) Altri ancora (tra questi vi era Giorgio Spini) hanno letto il fenomeno libertino come un frutto della libertà del cristiano propugnata da Lutero, dunque come epifenomeno (o «sottoprodotto eterodosso») della Riforma e dei suoi effetti nel panorama europeo. Non si dimentichi che per lungo tempo la prima attestazione moderna della «setta» è stata considerata la condanna praticata dal riformatore Calvino in due opuscoli rivolti contro alcune delle più «pericolose» forme di ere-

<sup>11</sup> E. Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, trad. it. di F. Jesi, *La provincia dell'uomo*, Adelphi, Milano 1978, pp. 49, 133, 321; per un giudizio interessante su Machiavelli si veda dello stesso Canetti, *Nachträge aus Hampstead. Aus den Aufzeichnungen, 1954-1971*, trad. it. di G. Forti, *La rapidità dello spirito. Appunti da Hampstead 1954-1971*, Adelphi, Milano 1996, p. 14: «Mi colpisce il fatto che Machiavelli abbia indagato sul potere esattamente come io ho indagato sulle masse. Guarda in faccia il potere senza alcun pregiudizio». Riprendo in parte qui e di seguito ciò che ho più diffusamente analizzato in *Il libertino in fuga. Machiavelli e la genealogia di un modello culturale*, Donzelli, Roma 2018.

<sup>12</sup> Il termine di «aristotelismo di sinistra» viene da E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, Rütten und Loening, Leipzig, 1952; sulla doppia verità medievale – di fede e di ragione – come origine del libertinismo filosofico rimando a S. Landucci, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Feltrinelli, Milano 2006.

## Libertà e libertini in Machiavelli

sia religiosa e sociale del suo tempo: parlo dei pamphlets *Brieve instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes* (1544, redatto con la collaborazione di Guillaume Farel) e *Contre la secte fantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels* (1545)<sup>13</sup>.

c) C'è poi chi ha interpretato il libertinismo come fenomeno francese per eccellenza, erede della sedizione del nobile Don Giovanni di fronte a un mondo di certezze che vanno in frantumi, dunque come figlio prediletto del secolo di Luigi XIV – con i circoli di libertini eruditi, e aristocratici, quali la celebre Tétrade di Elia Diodati, Gassendi, Naudè, La Mothe Le Vayer, e del Patin del *Teophrastus redivive* – e poi del secolo dei Lumi (come noto questa linea è inaugurata dalla grande opera di Pintard sul libertinismo erudito).

Sono queste, tutte, delle prospettive solide e suffragate da documenti e monumenti della nostra storia culturale, e dalle quali si muovono filoni di ricerca specialistici e tematici di irrinunciabile valore. Esse però devono aiutarci a non dimenticare un elemento di non poco momento: ovvero il fatto che il libertinismo, per la sua natura, non può essere trattato come un movimento alla stregua dell'Umanesimo o del Romanticismo, e ciò perché esso è formato essenzialmente da comportamenti individuali «trasversali nel tempo e nello spazio»; esso è dunque un fenomeno culturale che ci insegna la necessità di un trattamento conoscitivo non rigidamente teleologico (e cronologico) quanto pazientemente genealogico, ovvero di una ricerca che proceda per sentieri interrotti, che rifugga da una sacra caccia – spesso aleatoria – alla «mitologia delle dottrine» (come ci ricorda Quentin Skinner). Come infatti scrive Michel Foucault: «la genealogia [diversamente dal teleologismo storicista] è meticolosa, pazientemente documentaria. Lavora su pergamene ingarbugliate, raschiate, più volte riscritte [...]. Il genealogista ha bisogno della storia per scongiurare la chimera dell'origine, un po' come il buon filosofo ha bisogno del medico per scongiura-

<sup>13</sup> Sulle vicende delle sette libertine combattute da Calvino e le prime occorrenze di esse in ambiente riformatore – risalenti ad alcune lettere giunte al riformatore ginevrino da pastori delle parrocchie protestanti francofone del Paesi Bassi – rimando a J.C. Margolin, *Libertins, libertinisme et «libertinage» au XVIIe siècle* in: M. Bataillon (a cura di), *Aspects du libertinisme au XVIIe siècle*, Vrin, Paris 1974, pp. 1-36 (in particolare pp. 4-9). Tali sette e i loro aderenti ricevevano in origine il nome dal capo spirituale e carismatico, venendo chiamate «Eloisti» – dall'artigiano di ardesie di Anversa Eloy de Pruystinck, «quintinisti» – dal nome di Quentin Thierry – o «davidisti» (nel caso dell'anti-trinitario David Joris). Su tali forme di liberazione dalla nozione di peccato originale, di libertà della carne e dello spirito e di libera interpretazione delle scritture – sulla scorta dei movimenti medievali del «libero spirito» – si veda anche M. Onfray, *Il cristianesimo edonista*, Fazi, Roma 2007, pp. 99 e sgg.; R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti*, in: «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, pp. 513-635. Nel dibattito culturale italiano ed europeo recente, sul tema si vedano almeno: G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, La Nuova Italia, Firenze 1983; J.P. Cavaillé, *Libertino, libertinage, libertinismo: una categoria storiografica alle prese con le sue fonti*, in: «Rivista storica italiana», CXX, II, a. 2008, pp. 604-655; D. Foucault, *Histoire du libertinage*, trad. di M. Matullo, *Storia del libertinaggio e dei libertini*, Salerno, Roma 2009; L. Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Laterza, Roma-Bari 2010.

re l'ombra dell'anima»<sup>14</sup>. L'acuta definizione foucaultiana ben si adatta a un fenomeno come pochi ingarbugliato e raschiato, riformulato e cancellato eppure capace di risorgere carsicamente, con il suo groviglio di pulsioni e urgenze che lo spingono a risciversi, in una lenta e costante metamorfosi culturale.

In questa prospettiva credo dunque che vada praticato lo studio del libertinismo con una «fusione» di questi orizzonti, ribaltando un'interpretazione rigidamente classista, franco-centrica e moderno-centrica e facendo risalire il libertinismo alle pratiche filosofiche dell'antichità. Le «saggezze antiche», rimosse in quanto eretiche dalla vittoria storica dei sistemi razionalisti platonico-aristotelici, inadatte ai processi di normalizzazione sociale e politica e per questo demonizzate dalle culture confessionali dell'era cristiana, costituiscono la prima tappa di una fenomenologia storica che si ripropone in forme diverse nel tempo e nello spazio. In questo approccio, atomismo democriteo-lucreziano e scetticismo etico-conoscitivo pirroniano sono le prime tappe di un sapere rispettoso del vivente (animalista ante-litteram), trasgressivo rispetto alle categorie rigide e dominanti della religiosità, della sessualità (matrimonio, patriarcato, eterosessualità) e della socialità (classismo, specismo). Il «libertinismo» così inteso attraversa, in una prospettiva di mutamento e lunga durata, l'intera esperienza occidentale, nella cultura alta come in quella popolare, dalle tradizioni eretico-libertarie e popolari antiche, e poi primo-moderne, fino alla contemporaneità. Tale prospettiva, che può essere definita *poligenetica e genealogica*, opera un utile mutamento di orizzonte critico; con un approccio comparato e interdisciplinare essa intende valorizzare l'intera gamma dei significati del termine e delle pratiche libertine disseminate nel corso della vicenda europea, nel tempo e nello spazio, adattandosi – omeopaticamente – alla «fuga» storica, alla dimensione sfuggente di questo perturbante modello culturale. Un modello culturale complesso e «ibrido» come pochi; il libertinismo (o meglio i libertinismi) sono infatti un campo caotico e fecondo di connessione tra storia delle idee e storia delle scritture (fino all'incrocio fecondo tra filosofia e romanzo); un campo che ha al suo interno una ibridazione eretica e programmatica di stili, scritture, linguaggi e saperi, così da collocarsi costantemente a cavallo di discipline ed esperienze intellettuali, e da essere dunque pienamente catturabile solo con strumenti duttili e interdisciplinari.

Infatti, il secondo scoglio da superare per una più radicale indagine dei libertinismi è, come dicevo, quello che definirei «il pregiudizio moderno». Se il libertinismo è il fenomeno culturale per eccellenza del Soggetto e dell'individuo, come ente che vive nel mondo ma che dal mondo *si separa* per affermare il suo affrancamento, la sua autonomia mentale e la sua anomia politico-religiosa, è possibile fissare con ragionevole certezza la data di nascita del Soggetto, il primo deciso

<sup>14</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 43 e 47. Come noto Foucault utilizza anche la categoria di «archeologia» quale forma di indagine della storia delle idee e delle pratiche umane emancipata dal teleologismo e che «non spinge alla ricerca di nessun inizio»; si veda M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1980, p. 176.

## Libertà e libertini in Machiavelli

vagito dell'Io, l'affermazione mentale ed emotiva del Sé individuale e libero che il libertinismo certifica? La ricerca storica e filosofica ha formulato varie risposte a tale affascinante questione, collocando però in modo prevalente il processo di «invenzione del Soggetto» in una ben definita cornice storico-culturale:

In Europa, il primo habitat favorevole ad accogliere la domanda di autoriferimento dell'io si costituisce nel periodo delle guerre di religione e, più in generale, nell'arco di tempo compreso tra la nascita della Riforma e la pace di Westfalia. La divisione all'interno delle autorità ecclesiastiche e politiche, il nuovo ruolo assegnato ai “tribunali della coscienza” [...] con la nascita del Santo Ufficio [...] spingono molti a cercare rifugio nell'interiorità [...] inducendo i dissenzienti alla dissimulazione [...] e i libertini a separare l'ossequio esteriore alle leggi dall'effettiva condotta.<sup>15</sup>

Secondo questa visione Montaigne ed i suoi *Essais* (1588), dunque, e l'età della Riforma e delle guerre di religione sono le scaturigini ormai vulgate di un percorso verso l'«autoriferimento dell'io»; un percorso che passa per l'esperienza della scissione difensiva e della simulazione e dissimulazione cortigiane e rinascimentali, col loro portato di doppie coscienze, riserve mentali, camuffamenti della condotta, strategie dell'equivoco e dell'ambiguità.

Ma siamo proprio sicuri che le cose stiano così? Siamo davvero certi che la modernità sia «origine» e non piuttosto rinascenza e risorgenza di pulsioni emotive e procedure cognitive ben più antiche? E che il Soggetto non sia piuttosto figlio della lenta sedimentazione di una coscienza scissa e duplice che ha ben più remoti antecedenti rispetto a un Super-io sociale che si afferma nell'età borghese?

Il tema, tutt'altro che astratto, coinvolge il dibattito antico-moderno e la sua traduzione nel nostro condiviso vocabolario culturale. A tale dibattito il fisico-matematico e storico della scienza antica e della cultura classica Lucio Russo ha dato negli ultimi anni un contributo ancora non sufficientemente metabolizzato dai saperi umanistici. La tesi di Russo – corroborata da un'ampia messe di riferimenti e nessi interdisciplinari – può essere sintetizzata come segue: la modernità rinascimentale ha avuto piena consapevolezza del suo debito nei confronti dell'antichità – metodo dimostrativo logico-sillogistico, teoria eliocentrica, concetto di infinito, origine classica della prospettiva pittorica, ruolo del pensiero classico nel discorso repubblicano, etc... – ma tale coscienza si è lentamente stemperata nella visione trionfante della più recente modernità. Da riferimento diretto e fonte riconosciuta e fondamentale di insegnamento, il *classico* si è visto così trasformare, negli ultimi secoli e in più ambiti, nel mito suggestivo ed evocativo di una griffe estetizzante e di una *origine* sempre meno precisata e nel contempo negata e saccheggiata (l'esempio del metodo dimostrativo euclideo è in tal senso paradigmatico, tra rifiuti ancora novecenteschi dei suoi spesso incompresi *Elementi* e recenti recuperi della sua radicale unicità).

<sup>15</sup> R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 254-255.

La ricorrente rimozione della scandalosa attualità delle diverse acquisizioni dell'Antico, ci ricorda che il processo attuale cui assistiamo, ovvero il paradossale misto di marginalizzazione della cultura classica congiunto a una sua invadente iconizzazione mediatica, ha in realtà origini ben precedenti agli ultimi decenni di postmoderna «fine della storia».

#### 4. Machiavelli e i libertini, tra antico e moderno

La prima *radice dell'albero libertino* ci porta a Niccolò Machiavelli, il quale nei suoi anni di formazione, nel periodo travagliato del trapasso tra Signoria medicea, repubblica savonaroliana ed esperienza repubblicana del primo '500, copia il *De rerum natura*, come parte fondamentale del suo apprendistato e della sua biografia intellettuale. Ed è dunque prezioso di questo codice – e non solo per lo studioso, critico o filologo – ogni commento o nota a margine, tutta quella rete di *marginalia* con i quali i trascrittori usavano sottolineare e segnalare *loci* e passaggi di un testo, spesso con riferimenti – si direbbe oggi – ipertestuali o intertestuali, atti a rendere più agile la lettura o indirizzare l'interpretazione. Non è così un caso che all'altezza del Secondo Libro del poema – che tratta della struttura della materia e del moto degli atomi, ma che di qui avvia una riflessione sul libero arbitrio, il ruolo della religione e l'indifferenza divina rispetto all'uomo che avrà conseguenze dirompenti nella storia del pensiero – si addensano una ricca serie di note a margine, a testimonianza dell'importanza che Machiavelli riconosceva sin d'allora a quei temi. In particolare vengono fittamente annotati i versi in cui Lucrezio riformula proprio la teoria epicurea del *clinamen*, ovvero della deviazione atomica; come è noto, discostandosi dall'atomismo di Leucippo e Democrito, Lucrezio sostiene la teoria della casualità della creazione dei corpi quali aggregati atomici, grazie a quella deviazione che emancipa il mondo dal rigido determinismo della caduta verticale dei gravi.

In corrispondenza dei versi 253-260, quando Lucrezio dichiara che – in virtù della leggera deviazione nella caduta degli atomi – la nostra mente, che è volontà e voluttà, può rompere i vincoli e le leggi del fato, Machiavelli annota:

“Dal moto deriva la varietà, da cui a sua volta deriva il nostro avere la mente libera”<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> «Motum varium esse et ex eo nos liberam habere mentem». Il codice vaticano *Rossiano 884*, la vicenda della sua attribuzione e dell'influenza lucreziana su Machiavelli sono stati e ancora sono al centro di un intenso dibattito filologico e critico; dalla scoperta di Sergio Bertelli e Franco Gaeta (si vedano le loro *Noterelle machiavelliane. Un codice di Lucrezio e Terenzio*, in: «Rivista storica italiana», LXXII, III, 1961; e poi S. Bertelli, *Noterelle machiavelliane. Ancora su Lucrezio e Machiavelli*, in: «Rivista storica italiana», LXXVI, III, 1964) a Paul A. Rahe, *In the Shadow of Lucretius: the Epicurean Foundations of Machiavelli's Political Thought*, in: «History of Political Thought», XXVIII, 1, 2007, pp. 30-55; fino al recente e documentato studio di A. Brown, *Machiavelli e Lucrezio* (2010), trad. di A. Asioli, postfazione di M. De Caro, Carocci, Roma 2013 e alle intense e ripetute indagini di Gennaro Sasso (da ultimo *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Carocci, Roma 2015, pp. 179-188).



## Libertà e libertini in Machiavelli

L'esperienza umana e intellettuale di Niccolò Machiavelli è segnata dagli sforzi e dai drammi, dai compromessi e dalle tensioni del bisogno insopprimibile di avere la «mente libera» (anche'egli muore «morte philosophorum», tema su cui il dibattito è ancora vivo). Non è un'esagerazione dire che proprio questo bisogno, nella sua inquietante modernità, lo condusse all'analisi del sistema politico e sociale italiano ed europeo del suo tempo, lo predispose alla comprensione dei fenomeni individuali e collettivi di relazione e sottomissione col potere e lo rese da subito – immediatamente dopo la sua morte – un punto di riferimento centrale, tanto conflittuale quanto nevralgico, del dibattito culturale rinascimentale. E non è un caso che «libertini» venissero detti, con la prima attestazione registrata nelle lingue europee rinascimentali, i seguaci di Machiavelli che si opponevano in Toscana al ritorno dei medici e del Papato sin dagli anni '20 del secolo (si veda la celebre Lettera di Vettori a Machiavelli del 7 agosto 1526).

Su questa linea si pone un altro fondamentale attore della vicenda libertaria e libertina, Michel de Montaigne. In una pagina intensa del saggio *Dell'incostanza delle nostre azioni* (II, 1), Montaigne descrive la dinamica della vita umana e della costruzione del soggetto come un processo speculare all'incontro tra atomi nel vuoto, sotto la spinta di desideri spesso contrastanti e «secondo che il vento delle occasioni ci trascina». Conclude dunque quella sua riflessione con dei versi – tra le oltre cento citazioni lucreziane dei *Saggi* – che sintetizzano la sua ricerca sulla transitorietà e l'apertura dell'esperienza vivente: «Noi vediamo gli uomini non sapere che cosa ciascuno desidera, e sempre cercare di mutare luogo nell'illusione di trovare sollievo»<sup>17</sup>. Nell'edizione a stampa del poema lucreziano posseduta e letta da Montaigne – curata dal filologo Denis Lambin ed edita nel 1563 – che è stata rinvenuta annotata fittamente di preziose chiose autografe, troviamo due commenti molto interessanti proprio all'altezza del Secondo Libro del poema, sempre nella sezione e proprio nei versi interessati dai *marginalia* machiavelliani (vv. 243 e sgg.) che trattano della struttura della materia e del moto degli atomi, ma che di qui avviano una riflessione sul libero arbitrio:

Contre le fatum e que nostre volante peut tout (Contro il fato, la nostra volontà può tutto).

L'inclination fortuite & fort legiere qui se faict es atomes ampeche que nous soions forces toujours & ataches a la necessite ou de la chute contre bas ou de la secousse du hurt estrangier (L'inclinazione fortuita e lieve – il *clinamen* – che si produce fra gli atomi impedisce che noi siamo sempre forzati e attaccati alla necessità o della caduta verticale o della scossa dell'urto di un corpo estraneo)<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *De rerum natura*, III, vv. 1057-1059: «Nunc plerumque videmus/ quid sibi quisque velit nescire et quaerere semper./ commutare locum, quasi onus deponere possit».

<sup>18</sup> Si veda M.A. Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius. A transcription and study of the manuscript, notes and pen marks*, Droz, Genève 1998, pp. 260-261 (di cui segnalo l'introduzione alle pp. 1-47). Cito senza modificare l'ortografia e la scrittura telegrafica – ma molto efficace e talora poetica – di Montaigne; trad. mia.

Le due citazioni testimoniano come la nozione lucreziana e libertina di libertà, di Machiavelli come di Montaigne, si muova nello spazio inquieto, ma anche testardamente positivo, della lotta contro la necessità, nelle finestre di possibilità che nel mare del caso ci consentono di immaginare e imporre urti, scarti, direzioni o anche semplicemente godere attimi di sosta – al di fuori della forza e degli attacchi della necessità – nella vicenda dell’esistenza. Come dice Lucrezio in un bellissimo verso, che potrebbe essere assunto a sintesi dell’indagine sui libertini e che ci riporta alla sensibilità estrema verso la reciprocità secolare e mondana del vivere umano che è propria di questo modello culturale, «sic rerum summa novatur/ semper, et inter se mortales mutua vivant» (II, vv. 75-76); ovvero «l’universo si rinnova senza posa, e le creature mortali vivono vite scambievoli». Al centro dell’idea machiavelliana di società e del materialismo umanistico di Montaigne vi è infatti l’*esperienza* della vita come processo di relazioni secolari, sistema di forze scambievoli che si danno il passo nell’economia delle generazioni e delle comunità; un *processo* da attraversare col pessimismo della ragione e l’ottimismo della volontà, da conoscere e preservare, indagare e difendere, contro la corruzione inevitabile del tempo.

E infine, dopo Lucrezio e il materialismo atomista, vediamo sia pur velocemente la radice scettica, non meno importante della prima. Essa è a mio parere strettamente connessa alla affascinante vicenda della ricezione e del ritorno culturale della «commedia più filosofica della storia del teatro», l’*Anfitrione* plautino. Infatti, come ho altrove provato a dimostrare, per la riscoperta delle visione scettica e dubitante del mondo è fondamentale proprio il modello di Plauto e del suo Anfitrione, ma anche le formidabili riscritture di quella celebre commedia che costellano la costruzione della nostra identità occidentale: il *Geta* di Vitale di Blois (XII secolo), opera nominalistica e trasgressiva del medioevo latino; il *Cantare di Geta e Birria* (Firenze, fine XIV sec.), già attribuito a Boccaccio e Filippo Brunelleschi, formidabile riscrittura critica delle crisi moderna del soggetto; e ancora l’esperimento sociale e filosofico, quanto letterario, della *Novella del Grasso legnaiuolo* (Firenze, 1410-1480). Una commedia dunque, quella plautina, in cui il dubbio sul e del soggetto si sposa con la difesa dello spazio dell’autenticità, della pratica congiunta di (dis)simulazione e parresia (che si completano e non escludono, nella figura retorica delle paradiastole o ridescrizione, in cui Machiavelli è un maestro); sotto l’egida del dubbio radicale del dramma plautino nasce il Soggetto, proprio come certezza dubitante del mondo. Perché l’uomo è vario e dunque sempre eccedente a se stesso: si impone dunque nella conoscenza del mondo l’epochè, ma non l’epochè di uno scetticismo cinico, quanto una ricerca di *quell’amor fati et naturae*, di quella conoscenza dell’aperta e complessa natura dell’uomo, che accomuna Machiavelli e ancora Montaigne.

Lo scetticismo è infatti il cuore di tutte le esperienze gnoseologiche ed etiche che si contrappongono da un lato all’aristotelismo storico ma anche in generale ad ogni sistematica filosofica. L’autocoscienza scettica come esperienza della libertà – ricorda lo Hegel della *Fenomenologia* – è il cuore di quella riscoperta dell’antico che costruisce il moderno, anche grazie al ritorno e alla rinascita del libertinismo.

## Libertà e libertini in Machiavelli

Propongo dunque per corroborare tale tesi, già sviluppata, infine e in sequenza, due documenti. Il primo è una lettera di Machiavelli. Non la celebre missiva sul Principe del dicembre 1513 – in cui egli si paragona significativamente a Sosia-Geta – ma un'altra, tra le più belle, del 31 gennaio del 1515, dove Machiavelli scrive, come sovente fa, all'amico Francesco Vettori. Niccolò risponde in quella missiva a una delle tante inviategli dall'amico e aventi per tema racconti di amanti appassionati e salaci relazioni erotiche; in risposta Machiavelli si abbandona a una riflessione-confessione non poco parresiasistica; una riflessione che sintetizza il percorso del dialogo con l'amico e l'idea scettica di natura (e di natura dell'uomo) che in esso si è lentamente consolidata:

Chi vedesse le nostre lettere, honorando compare, et vedesse le diversità di quelle, si maraviglierebbe assai, perché gli parrebbe hora che noi fussimo huomini *gravi*, tutti vòlti a cose grandi, et che ne' petti nostri non potesse cascare alcuno pensiero che non havesse in sé honestà et grandezza. Però dipoi, voltando carta, gli parrebbe quelli noi medesimi essere *leggieri*, inconstanti, lascivi, vòlti a cose vane. *Questo modo di procedere, se a qualcuno pare sia vituperoso, a me pare laudabile, perché noi imitiamo la natura, che è varia; et chi imita quella non può essere ripreso.* Et benché questa varietà noi la solessimo fare in più lettere, io la voglio fare questa volta in una, come vedrete, se leggerete l'altra faccia (corsivo mio).

Alla fine di un percorso umano e intellettuale doloroso – la caduta della Repubblica, il carcere, l'allontanamento dalla città, il completo disconoscimento sociale e politico – Machiavelli ha progressivamente maturato un'idea di natura umana positivamente aperta, sfaccettata e mutevole; tale idea è esplicitamente connessa ad una visione laica e sperimentale, scettica e dubitativa, di natura come processo vitale creativo e distruttivo, in incessante movimento e trasformazione.

Specularmente Montaigne. I *Saggi* sono come sappiamo un'opera rapsodica e insieme sistematica, una variazione continua su un unico tema, la frammentazione della personalità, la conoscenza del mondo dal punto di vista scettico e prospettico di un io diviso; si vedano per prelievo queste citazioni da tre fondamentali testi:

Io do alla mia anima ora un aspetto ora un altro, secondo da che parte la volgo. Se parlo di me in vario modo è perché *mi guardo in vario modo*. Tutti i contrari si ritrovano in me per qualche verso e in qualche maniera [...] Noi siamo fatti tutti di pezzetti, e di una tessitura così informe e bizzarra che ogni pezzo, ogni momento va per conto suo (*Dell'incostanza delle nostre azioni*, II, 1, p. 432; corsivo mio).

Noi siamo, non so come, doppi in noi stessi, e questo fa sì che quello che crediamo non lo crediamo, e non possiamo liberarci di ciò che condanniamo (*Della gloria*, II, 16, p. 826).

Gli altri formano l'uomo; io lo descrivo [...]. Non descrivo l'essere, descrivo il passaggio [...]. Tant'è che forse mi contraddico, ma la verità [...] non la contraddico mai. Se la mia anima potesse stabilizzarsi, non mi saggerei, mi risolverei; essa è sempre in tirocinio e prova (*Del pentirsi*, III, 2, p. 1067).

## Attilio Scuderi

Troviamo qui insieme la parresia antica, il tirocinio scettico, l'esperienza pirroniano e la sospensione della verità, nella loro formulazione più nitida.

Per concludere. Le due radici classiche, materialistica e scettica, del pensiero libertino, ci permettono di leggere, a contrario, un tempo come il nostro che spesso si dice – ama definirsi – materialista, scettico e libertino: ma forse è solo cinico, ma del cinismo del denaro e dell'ipocrisia tardo-borghese. È dunque oggi prezioso e irrinunciabile questo umanesimo libertino, che pratica forme di libera parola, aborre la crudeltà, non lesina critiche al potere e alle servitù volontarie, che difende la libertà individuale con tutte le proprie forze ma sa – come ci ricorda Montaigne – che in ogni uomo è custodito il mistero dell'intera umanità.

Qualcosa che a chi ama oggi negare per negare, come va pateticamente di moda, andrebbe, quotidianamente, libertinamente, ricordato.



# Machiavelli e Celso

Vittorio Frajese  
(Università La Sapienza di Roma)  
vittorio.frajese@uniroma1.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Machiavelli and Celso.

Abstract: The article analyzes the affinities between Machiavelli's texts and Celsus's *Discourse of truth* quoted by Origen in his *Contra Celsum*. The analysis concludes that there is no real evidence of a textual dependence of Machiavelli from Celsus but a constellation of relevant conceptual affinities.

Keywords: Machiavelli, Celso, religione, politica



Jacopo Nardi definì «libertini» i promotori della congiura antimedicea del 1522 e i loro alleati: scriveva infatti che, se Jacopo Diacceto, una volta catturato, avesse avuto l'animo di resistere alle minacce e alla corda, la repressione non sarebbe «andata più innanzi contro a costoro né contro agli altri che erano chiamati universalmente libertini da coloro che singolarmente facevano professione di supremi amatori dello stato de' Medici»<sup>1</sup>. Il termine «libertini» impiegato da Nardi coinvolgeva dunque quegli allievi repubblicani di Machiavelli che frequentavano gli Orti Oricellari e, assieme a Jacopo Diacceto, organizzarono la congiura del 1522 diretta a uccidere Giulio de' Medici. Tali allievi si chiamavano Zanobi Buondelmonti e Luigi Alamanni. Il primo dei due, Zanobi Buondelmonti, era amico di Cosimino Rucellai, di Francesco Cattani da Diacceto, di Filippo Nerli, di Anton Francesco degli Albizzi, di Antonio Bruciolini, di Jacopo Nardi, di Luigi Alamanni e infine di Nicolò Machiavelli che egli avrebbe voluto coinvolgere nella congiura ma un altro congiurato, Niccolò Martelli, tenne invece lontano a causa degli eccessivi sospetti suscitati dal suo coinvolgimento nel governo della repubblica. Per organizzare la congiura, Battista Della Palla fu inviato a Digione dove risiedeva la corte di Francesco I: l'idea era di provocare la rivolta contemporanea di Firenze contro i Medici e di Siena contro il partito filomediceo guidato dal cardinale Raffaele Petrucci mentre Renzo de' Ceri invadeva la Val di



<sup>1</sup> J. Nardi, *Istorie della città di Firenze*, a cura di L. Arbib, Pezzati, Firenze 1838-1841, p. 79.



Chiana con l'ausilio di forze francesi. Il modello istituzionale della restaurata repubblica fiorentina sarebbe dovuto essere ispirato al governo veneziano. Fallita la congiura, tanto Zanobi Buondelmonti quanto Luigi Alamanni si rifugiarono prima a Venezia e poi in Francia, dove furono utilizzati da Francesco I per una mai realizzata missione a Venezia. Dopo il riavvicinamento tra Clemente VII e la corona di Francia sancito nel 1526 dalla lega di Cognac, Zanobi si recò a Siena dove da due anni la rivolta contro la signoria dei Petrucci aveva guadagnato la città alla causa repubblicana. La politica antimedicca senese fu in effetti attiva e l'influenza di Zanobi su di essa dovette essere consistente se nell'aprile del 1527 egli riuscì a provocare un decreto che prometteva aiuti di grano a Firenze in caso di rivolta antimedicca e poté esortare i fiorentini a recuperare la perdita libertà con un pubblico manifesto. Dopo il sacco di Roma Zanobi si convinse però che soltanto gli imperiali avrebbero potuto aiutare la repubblica fiorentina e nel maggio del 1528 si recò dunque a Napoli insieme a Della Palla per tentare di convincere Ugo di Moncada ad appoggiare la causa repubblicana. Dopo la nuova caduta dei Medici, Buondelmonti tornò in Firenze dove concorse al governo repubblicano e riprese a frequentare Machiavelli trovandosi così tra coloro che assistettero alla sua morte assieme a Nardi, Alamanni, Filippo Strozzi e Francesco Del Nero. Meno mobile e più dedito agli studi letterari, Luigi Alamanni si recò in Francia dopo la caduta della prima repubblica e tornò anch'egli in Firenze nel 1527 dove, allo stesso modo di Buondelmonti, si spese in favore di un'alleanza con Carlo V ormai egemone in Italia. Tra il 1520 e il 1527 Alamanni tradusse in volgare l'*Antigone* di Sofocle che pubblicò poi a Lione nel 1532-33.

Se questi sono gli spostamenti e i principali caratteri dell'attività politica di Buondelmonti e Alamanni, occorre rilevare come in un discorso sulla *Riforma di Firenze*, Francesco Vettori impiegasse polemicamente il termine «libertino» sia in riferimento ai repubblicani *populares* attivi nel corso della seconda repubblica fiorentina (1527-1530) sia in riferimento ai repubblicani senesi. I libertini repubblicani che in Firenze parlavano di «equalità» tenevano, a suo giudizio, un atteggiamento insolente e aggressivo, irrispettoso delle leggi e privo di misura: avevano l'abitudine di portare le armi «et riusciva loro con questo mezzo trarsi le voglie del mangiare e bere bene, di vestire fuori della legge, d'aver femmine et altro con più facilità»<sup>2</sup>. Benedetto Varchi precisava, a sua volta, che il titolo di «libertini» era attribuito a questi giovani dai fautori dei Medici e quindi con un'inflexione spregiativa derivante da ostilità politica<sup>3</sup>. Ma, come s'è detto, Vettori chiamava «libertini» non soltanto gli amici dei congiurati del 1522 e i *populares* della seconda repubblica fiorentina ma anche quei repubblicani senesi, nemici dei Noveschi e delle aspirazioni al principato nutrite dalla famiglia Petrucci, che nel 1526 vinsero le truppe mediche-papali alla porta Camollia<sup>4</sup>. Si

<sup>2</sup> J. Barthes, *Machiavelli e i libertini fiorentini (1522-1531). Una pagina dimenticata nella storia del libertinismo*, in: «Rivista storica italiana», II, 2008, p. 571.

<sup>3</sup> Ivi, p. 573; B. Varchi, *Storia fiorentina*, a cura di G. Milanese, Firenze 1888, I, p. 231.

<sup>4</sup> N. Machiavelli, *Lettere*, a cura di Franco Gaeta, Feltrinelli, Milano 1962, p. 479.

trattava della fazione intestata al Monte del Popolo e guidata da Mario Bandini Piccolomini<sup>5</sup>. Due documenti confortano tale identificazione. In relazione all'uccisione del «tiranno» Alessandro Bichi, avvenuta il 6 aprile 1525, venti giorni dopo un infiammato discorso egualitario e tirannicida tenuto il 15 marzo da Mario Bandini ad un gruppo di seguaci riuniti in casa sua, Sigismondo Tizio scrive che «i Popolari e gli altri, che con mostrare di desiderar la libertà furon chiamati libertini, ammazzarono Alessandro Bichi»<sup>6</sup>. Nel verbale del tumulto di quel medesimo 6 aprile, nel corso del quale fu ucciso Alessandro Bichi – verbale redatto quel giorno stesso per il Concistoro – è scritto che «qui pro libertate pugnabant remanserunt victoriosi quo viso prefati milites custodie retraxerunt se ad Palatium magnificorum dominorum, et statim prefati libertini, ut ita dicam, ceperunt plateum libertatem vocibus et armis extollentes». Nel 1527 Zanobi Buondelmonti e Battista della Palla erano a Siena e feero probabilmente da tramite tra i due gruppi libertini e tirannicidi<sup>7</sup>.

Questi fatti lasciano intendere il rilievo posseduto da Niccolò Machiavelli nella formazione di ciò che negli anni Venti del XVI secolo fu chiamato libertinismo e inducono a indagare con maggior cura le fonti del suo scrivere in materia di religione e di religione cristiana in particolare. Del rilievo di Lucrezio, Aristotele, Senofonte e Polibio nella formazione del suo pensiero si è già molto scritto. Sembra invece non scandagliato il possibile suo rapporto con il neoplatonico Celso. In effetti, il testo scritto da Origene *Contra Celsum* fece la sua comparsa in Italia quando, nel 1477, papa Niccolò V ne acquistò a Costantinopoli un testimone manoscritto su consiglio di Teodoro di Gaza<sup>8</sup>. Cristoforo Persona tradusse il testo in latino per incarico di Sisto IV e la sua prima edizione a stampa apparve a Roma presso Georg Herolt nel gennaio del 1481. La seconda edizione apparve nel 1514 per la cura di Costantino Ieroteo con il titolo *Adversus Celsum philosophum octo Origenis libri, Interprete Christophoro Persona Romano. Per invectiones et responsa celi [...] itaque subactis totius operis sententiis per Constantinum Ieroteum*. Tra fine Quattrocento e inizio Cinquecento il testo polemico scritto da Origene contro Celso e contenente ampie sue citazioni era dunque in circolazione e, secondo l'abitudine invalsa, sarà d'ora innanzi chiamato «Celso»<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> L. Addante, *Radicalismes politiques et religieux. Les libertins italiens au XVIe siècle*, in *Libertin! Usage d'une invective au XVI et XVII siècles*, a cura di T. Berns, A. Staquet, M. Weis, Classiques Garnier, Paris 2013, p. 35.

<sup>6</sup> S. Tizio, *Historiae senenses*, X, Biblioteca comunale di Siena, ms. B III 15, op. cit., in L. Addante, *Radicalismes politiques et religieux*, op. cit., p. 34.

<sup>7</sup> Addante, *Radicalismes politiques et religieux*, op. cit., p. 40; e Id., «Parlare liberamente»: i libertini del Cinquecento tra tradizione storiografica e prospettive di ricerca, in: «Rivista storica italiana», III, 2011, pp. 927-1002; Id., *Dal radicalismo religioso del Cinquecento al deismo (e oltre): vecchie e nuove prospettive di ricerca*, in: «Rivista storica italiana», III, 2015, pp. 770-807.

<sup>8</sup> W. Schröder, *Athen und Jerusalem. Die philisophische Ktirik am Christentum in Antike und Neuzeit*, frommann-holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt 2011, (2e auflage, 2013), p. 22.

<sup>9</sup> Sul rilievo di Celso nel libertinismo europeo vedi G. Sacerdoti, *Saggi libertini*, Quodlibet, Macerata 2022, pp. 161-185.

Quali indizi possediamo di una lettura di Celso da parte di Machiavelli? In *Discorsi*, II, 5, Machiavelli discute la tesi dell'eternità del mondo trattando l'obiezione a essa contraria. Tale obiezione consiste nella mancanza di memoria superiore ai cinquemila anni: se il mondo fosse "vecchio" «e' sarebbe ragionevole che ci fusse memoria di più che cinquemila anni». Qualora tale memoria mancasse, come sembrava ai contemporanei, ciò indurrebbe a concludere in favore della sua «novità». Machiavelli ribatte notando che esistono cause di cancellazione della memoria di origine umana e di origine naturale: «quelle <cause> che vengono dagli uomini sono la variazione delle sette e delle lingue» mentre le cause naturali «sono quelle che spengono la umana generazione e riducono a pochi gli abitatori di parte del mondo. E questo viene o per peste o per fame o per una inondazione d'acque; e la più importante è quest'ultima [...] e che queste inondazioni, peste e fami venghino, non credo che sia da dubitarne». Essendo costruito come soluzione dell'obiezione, il discorso viene di solito interpretato come argomentazione favorevole all'eternità del mondo: e poiché Machiavelli trascrisse il *De rerum natura* attorno al 1497, si è sviluppata una discussione sulla relazione esistente tra *Discorsi*, II, 5 e il poema di Lucrezio per concludere che qui si tratti di adesione alle tesi non già di Lucrezio, favorevole all'ipotesi delle riaggregazioni di materia in diversi composti e quindi incline a considerare il «mondo» – qui per «terra» – nato e perituro, bensì di Aristotele sostenitore dell'eternità non solo dell'universo ma della stessa terra<sup>10</sup>. Anche a noi sembra che il discorso di Machiavelli sia diretto a sostenere l'eternità del «mondo» inteso come terra. Ora però non interessa discutere a quali tesi aderisca Machiavelli il quale, in *Discorsi* II, 5, sembra supporre la terra eterna ma in *Discorsi*, I, 2, parla di un «principio del mondo» qui da intendere probabilmente per «umanità», così da configurare una possibile soluzione del problema posto: interessa piuttosto notare come l'esposizione di *Discorsi* II, 5, connetta il tema dell'eternità del mondo all'effetto prodotto dalle catastrofi naturali e umane sulla profondità di memoria. Se il mondo è eterno, perché non ne rimane memoria più profonda di cinque-seimila anni? è l'argomento portato da Lucrezio in favore della sua origine recente.

In effetti, nel *De rerum natura* V, 324-331, Lucrezio discute il tema della novità o antichità del mondo portando la mancanza di memoria profonda ad argomento della sua novità:

*Praeterea si nulla fuit genitalis origo  
Terrarum et coeli semperque aeterna fuere  
Cur supera bellum thebanum et funera Troiae*

<sup>10</sup> Per limitarsi alle posizioni fondamentali si veda, G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi*, Milano Napoli, Ricciardi 1987, pp. 169-249; A. Brown, *The return of Lucretius in Renaissance Florence*, by the President and Fellows of Harvard College, 2010; trad. it. A. Brown, *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, Roma, Carocci 2013, pp. 79-80; e ora L. Biasiori, *Machiavelli e l'eternità del mondo*, in: «Studi storici», 1/59, 2018, pp. 203-215, che ipotizza invece una derivazione dal commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* posseduto dal padre Bernardo.



## Machiavelli e Celso

*Non alias alii quoque res cecinere poetae?  
Quo tot facta virum totiens cecidere neque usquam  
Aeternis famae monumentis insita florent?  
Verum, ut opinor, habet novitatem summa recensque  
Naturast mundi neque pridem exordia cepit*

E in *De rerum natura*, V, 338-347, richiama l'esistenza delle catastrofi naturali come prova di finitudine e trasformazione continua del tutto:

*Quod si forte fuisse ante hac eadem omnia credis,  
sed periisse hominum torrenti saecla vapore,  
aut cecidisse urbis magno vexamine mundi,  
aut ex imbribus adsiduis exisse rapaces  
per terras annes atque oppida cooperuisse,  
tanto quique magis fateare necessest  
exitium quoque terrarum caelique futurum  
nam cum res tantis morbis tantisque periclis  
temptarentur; ibi si tristior incubisset,  
causa, darent late cladem magnasque ruinas*

Lucrezio adopera dunque l'argomento della mancanza di memoria profonda per sostenere la tesi della novità della terra. In ambiente cristiano tuttavia – e la Firenze quattro e cinquecentesca era certamente tale – il tema principale attorno al quale si definivano le posizioni cosmologiche non era costituito dall'alternativa tra eternità dell'universo ma non della terra ed eternità della terra stessa, non era caratterizzato cioè dalla discussione tra aristotelici e democritico-lucreziani, ma era definito invece dalla posizione da assumere di fronte al tema della creazione. Per un fiorentino del Cinquecento una posizione come quella delineata in *Discorsi*, II, 5 batteva contro il *Genesi* più che contro il *De rerum natura* e la constatazione induce a cercare in questo ambito qualche lume sul capitolo machiavelliano.

Nel primo libro del *Contra Celsum*, Origene spiega che «Celso, volendo calunniare di nascosto il racconto della creazione di Mosè», racconto diretto a rivelare come il mondo non abbia ancora diecimila anni ma sia più recente, nascondendo il suo reale intento si associa a coloro i quali sostengono che il mondo sia increato. Infatti, prosegue Origene, l'affermazione che «da tutta l'eternità vi sono state molte conflagrazioni e diluvi e il più recente diluvio è quello avvenuto poco tempo fa ai tempi di Deucalione, dimostra chiaramente, a quelli che sono in grado di comprenderlo, che secondo lui il mondo è increato»<sup>11</sup>. Ma, obietta Origene, «ci dica, lui che accusa la fede dei cristiani, attraverso quali argomentazioni dimostrative è stato costretto ad ammettere che vi sono state molte conflagrazioni e molti diluvi e che quello più recente di tutti è quello avvenuto ai tempi di Deucalione e la conflagrazione quella al tempo di Fetonte»<sup>12</sup>. Origene

<sup>11</sup> Origene, *Contro Celso*, a cura di Pietro Ressa, Morcelliana, Brescia 2000, p. 106.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

ritiene infatti di cogliere Celso in contraddizione con se stesso perché «anche suo malgrado Celso è sopraggiunto a testimoniare che il mondo è più recente e non ha ancora diecimila anni quando ha detto anche che “i Greci considerano antichi questi eventi in quanto eventi più antichi non li hanno osservati né li ricordano a causa dei diluvi e delle conflagrazioni”»<sup>13</sup>. Machiavelli impiega dunque come Celso l’argomento delle catastrofi naturali in favore dell’eternità del mondo presentando l’obiezione di Origene relativa alla mancanza di memoria profonda come un’obiezione all’eternità del mondo ma risolvendola in favore di Celso: se ci sono catastrofi cicliche, sono proprio loro a far perdere la memoria di cose molto antiche. Di fatto, Machiavelli usa la teoria di Celso come soluzione all’obiezione mossa da Origene alle conseguenze della teoria stessa integrandola con l’aggiunta delle catastrofi generate dagli uomini, il cambiamento di lingue e religioni, e quindi con la causa della distruzione del testo stesso di Celso da parte dei cristiani.

Machiavelli ha letto Celso? La dipendenza di *Discorsi* II, 5, dal *Contra Celsum* non può dirsi finora provata. Esistono però altre tracce. Nel *Proemio* del secondo libro dei *Discorsi* Machiavelli introduce un principio fondamentale della sua filosofia morale là dove scrive

giudico il mondo sempre essere stato a uno medesimo modo e in quello essere stato tanto di buono quanto di cattivo ma variare questo cattivo e questo buono di provincia in provincia come si vede per quello si ha notizia di quegli regni antichi, che variano da uno all’altro per la variazione de’ costumi, ma il mondo restava quel medesimo.

Anche in questo caso, la tesi batte contro l’idea di una redenzione introdotta dalla passione. E in effetti, in *Contra Celsum*, IV, 62, Celso espone il medesimo principio con parole molto simili: «Il male nel mondo non può né diminuire né crescere, né in passato, né in presente, né in futuro; unica e identica è infatti la natura del tutto e anche l’origine del male è sempre la stessa»<sup>14</sup>. «Nelle cose mortali il male non può né crescere né diminuire»: dopo aver polemizzato contro questa filosofia, Origene richiama una conseguenza del principio enunciato da Celso secondo il quale «per il grosso pubblico basti dire che il male non viene da Dio ma insito nella materia e convive con gli esseri mortali: il ciclo delle cose mortali è analogo dall’inizio alla fine e le stesse cose sono esistite, esistono ed esisteranno sempre secondo i rivolgimenti ciclici prestabiliti».

Machiavelli ha letto Celso? ciò è a dire, il trascrittore di Lucrezio ha letto à rébours una delle edizioni del *Contra Celsum* cavandone le dottrine confutate da Origene o si tratta di affinità elettive? Celso offriva al lettore quattrocentesco la traccia inestimabile di una critica al cristianesimo condotta da un greco del

<sup>13</sup> Ivi, pp. 106-07.

<sup>14</sup> Preferisco qui la traduzione di Giuliana Lanata nell’edizione Celso, *Il discorso vero*, Adelphi, Milano 1987, p. 100, alla traduzione di Pietro Ressa, Origene, *Contro Celso*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 340 che costituisce il mio punto di riferimento per la versione italiana del testo.

## Machiavelli e Celso

secondo secolo che non solo attingeva a fonti ebraiche e greco-romane indipendenti dai racconti evangelici ma valutava le une e gli altri dal punto di vista della cultura ellenistica precedente l'inversione cristiana dei valori propri dell'antichità e quindi da un punto di vista molto prossimo a quello di Machiavelli. Infatti, proseguiva Celso qualche riga appresso: «che cosa c'è di terribile nel propiziarsi quelli che comandano in terra e, tra gli altri, i principi e i re degli uomini, in quanto non è senza una forza demoniaca che essi sono stati ritenuti degni del comando in terra?»<sup>15</sup>: un'osservazione che certo incontrava il pensiero e perfino la retorica del Segretario fiorentino.

Uno dei termini più conturbanti usati da Machiavelli nel parlare della religione cristiana è dato dalla sua designazione come «setta». L'effetto appunto conturbante deriva dal fatto di non usare egli la parola «setta» per designare un'eresia o una conventicola cristiana bensì il cristianesimo tutto. Se tale lessico attinge a una qualche fonte essa deve essere antica: solo in un'età precedente l'editto di Costantino e la rapida istituzionalizzazione del cristianesimo quest'ultimo poteva essere percepito e definito come una «setta». Nel *Contra Celsum*, Origene ricorda l'accusa mossa da Celso ai cristiani di dividersi continuamente in «sette» e risponde paragonando le «sette» cristiane alle «sette» mediche o filosofiche e concludendo che «come è assai progredito nella filosofia, grazie alla conoscenza delle numerose dottrine, colui che si è esercitato in esse ed ha scelto la migliore, allo stesso modo io direi che diventa cristiano assai saggio chi abbia osservato con cura le sette del giudaismo e del cristianesimo»<sup>16</sup>.

Ancora. Nel capitolo II del secondo libro dei *Discorsi*, dove si chiede «dove possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fossero più amatori della libertà che in questi», Machiavelli annovera tra le cause che determinano una tale maggiore predilezione degli antichi per la libertà la forma dei loro sacrifici perché

qui non mancava la pompa né la magnificenza delle cerimonie ma vi si aggiungeva l'azione del sacrificio pieno di sangue e di ferocità ammazzandovisi moltitudine d'animali; il quale aspetto, sendo terribile, rendeva gli huomini simili a lui. La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non huomini pieni di mondana gloria come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione e nel dispregio delle cose umane.

In *Contra Celsum*, VIII, 62-63, Origene richiama l'attenzione sul carattere demoniaco degli oracoli, carattere secondo lui concesso dallo stesso Celso, e polemizza con i sacrifici cruenti, difesi, a suo giudizio, da Celso:

Or dunque, io credo, Celso, dopo tutte le affermazioni che ha fatto riguardo ai demoni che hanno bisogno del fumo dei sacrifici e del sangue, come ricorrendo a una

<sup>15</sup> Origene, *Contra Celso*, op. cit., p. 615.

<sup>16</sup> Ivi, p. 237.

meschina ritrattazione dice che “bisogna credere piuttosto che gli dei non desiderano niente e non hanno bisogno di niente ma si rallegrano di quelli che compiono atti di devozione nei loro confronti” [...]. Perciò anche Celso ha detto la verità nel suo discorso riguardante il fumo dei sacrifici e il sangue di cui i demoni hanno bisogno. Ma, nuovamente trascinato dalla propria malvagità alla menzogna, assimila i demoni agli uomini che fanno con piena rettitudine ciò che è giusto.<sup>17</sup>

L'operazione metodologica più rilevante sviluppata dai testi di Machiavelli nei confronti della religione è costituita dalla costante comparazione tra sacro e profano, religiosi e politici, uomini ispirati da Dio e uomini ispirati da ragion politica, che reca sotteso il principio, esposto in *Discorsi*, III, 30, di leggere «la Bibbia sensatamente» *id est* secondo ragione naturale e politica. I testi sono noti ma vale la pena di richiamarli in breve. Nel *Principe*, VI, dove si discorre dei principi nuovi che hanno acquisito il principato per virtù e dalla fortuna nulla hanno ricevuto se non l'occasione, Machiavelli richiama i nomi di «Mosè, Ciro, Romulo, Teseo e simili» quali principi nuovi. Il seguito del discorso, caratterizzato da un registro ironico, rende esplicita la lezione sottolineando come anche Mosè, che pure era ispirato da Dio, operasse secondo logica politica. Il discorso prosegue domandandosi «se questi innovatori stanno per loro medesimi o se dependono da altri: cioè se per condurre l'opera loro bisogna che preghino, o vero se possono forzare [...] di qui nacque che tutti i profeti armati vinsono e i disarmati ruinorno» con il connesso paragone, posto in evidenza da Girolamo Cardano, tra il profeta armato Maometto e il disarmato Gesù, controfigura antica del moderno Savonarola «il quale ruinò ne' suoi ordini nuovi come la moltitudine cominciò a non credergli»<sup>18</sup>.

La comparazione tra i diversi *legislatores* era presente in un testo ben noto a Machiavelli quale Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, I, XCIV, ma era esaltata da Celso che pone costantemente in parallelo Mosè e Gesù con altri *leader* politici o religiosi. Celso ritiene che «i Giudei, che sono Egiziani di stirpe, hanno lasciato l'Egitto dopo essersi ribellati alla comunità degli Egiziani e dopo aver disprezzato i costumi religiosi dell'Egitto» e conclude che «ciò che essi hanno fatto agli Egiziani lo hanno sofferto da parte di coloro che hanno aderito a Gesù e hanno creduto a lui ritenendolo il Cristo. E, in entrambi i casi, la causa dell'innovazione è la rivolta contro la comunità»<sup>19</sup>. Celso istituisce così un parallelo tra Mosè e Gesù quali *leader* rivoluzionari – o ribelli, secondo il metro valutativo da lui impiegato – che hanno guidato i loro seguaci a una rottura con la comunità d'origine e li caratterizza come promotori di una «innovazione»: il fatto che entrambi siano stati miracolosi, o magici, introduce la considerazione dei segni necessari a introdurre il mutamento. Nel VI capitolo del *Principe*, Machiavelli definisce i

<sup>17</sup> Origene, *Contro Celso*, op. cit., p. 614.

<sup>18</sup> La lettura è appunto proposta da G. Cardano, *De Sapientia libri quinque*, I. Petreium, Norimbergae 1544, p. 128, e attesta l'evidenza che l'allusione aveva per i contemporanei.

<sup>19</sup> Origene, *Contro Celso*, op. cit., p. 231.

principi nuovi Mosè, Ciro, Teseo e Romolo degli «innovatori» e si domanda se avessero forza propria o dipendessero da altri.

Ancora più diretto e aggressivo è l'avvio della *Vita di Castruccio Castracani* presentato come un messia politico e quindi armato. Machiavelli apre il discorso rivolgendosi direttamente agli amici Zanobi Buondelmonti e Luigi Alamanni per osservare che:

tutti coloro o la maggior parte di essi che hanno in questo mondo operato grandissime cose, e infra gli altri della loro età siano stati eccellentissimi, hanno avuto il principio e il nascimento loro basso e oscuro, o vero dalla fortuna fuori d'ogni modo travagliato; perché tutti o ei sono stati esposti alle fiere, o egli hanno avuto sì vil padre che, vergognatisi di quello, si sono fatti figliuoli di Giove o di qualche altro Dio. Quali siano stati questi, sendone a ciascheduno noti molti, sarebbe cosa a replicare fastidiosa e poco accetta a chi leggesi; perciò come superflua la ometteremo.<sup>20</sup>

Qui Machiavelli non solo presenta una *variatio* della comparazione tra principi, legislatori, profeti e messia, ma introduce una spiegazione del titolo di Figlio di Dio rivendicato da Gesù di Nazareth quale compensazione o risarcimento di una paternità sofferta come vile: un padre considerato inadeguato e vergognoso viene sostituito da un padre celeste. Bastano i testi evangelici per spiegare una simile conclusione? Certo, Matteo, XIII, 55, annota che a Nazareth Gesù fu accolto con il commento sprezzante: «non è costui il figliolo del falegname?» mestiere che un fiorentino del Cinquecento poteva considerare meccanico e quindi vile. E tuttavia sia Matteo, I, 1-17, sia Luca, III, 23-38 dichiarano Giuseppe di stirpe davidica e quindi tutt'altro che vile e tale da generare desiderio di paternità sostitutiva. Il tema dei vili natali è invece perorato nelle fonti ebraiche e lungamente discusso da Celso per il quale Gesù era figlio di una filatrice ripudiata e di un soldato romano, tratto questo che impone all'attenzione del lettore la questione dell'opposizione compensativa tra il padre reale assente e il padre eterno rivendicato in cielo e configura il tema dell'innovazione teologico-politica come il risultato del rapporto con un padre debole e\o assente. Mentre dunque la base evangelica rende l'osservazione di Machiavelli impropria se non completamente abusiva, la base ebraica mediata da Celso la impone invece come necessaria.

D'altra parte, Celso impiega costantemente il metodo della comparazione tra Gesù e i filosofi, politici e *leader* comunitari. Le sue comparazioni *non* riguardano la politica ma offrono un metodo a chi voglia rendere decisiva tale categoria. Nel discutere l'annuncio di resurrezione, l'ebreo di Celso osserva che «questo dicono che abbia fatto Zamolxi, lo schiavo di Pitagora nella Scizia, Pitagora stesso in Italia, e Rampsanto in Egitto. Di quest'ultimo dicono che abbia giocato a dadi con Demetra nell'Ade e che abbia ottenuto da lei, in dono, un drappo d'oro. Le stesse cose dicono che abbia fatto Orfeo tra gli Odrisi, Protesilao in Tessaglia,

<sup>20</sup> Cito dall'edizione N. Machiavelli, *Opere*, VII, *Istorie fiorentine*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 9.

Eracle al Tenaro e Teseo»<sup>21</sup>. Ecco il metodo della comparazione utilizzato, in questo caso, in relazione alla discesa nell'Ade, alla resurrezione e poi anche alla pretesa di divinità che restano così notate di etnicità o «paganesimo». E Origene ribatte: «Celso il buffone nomina nel suo discorso contro di noi «i Dioscuri, Eracle, Asclepio e Dioniso» che sono creduti dai greci essere divenuti dei da uomini che erano»<sup>22</sup>. L'argomento della comparazione è dunque diverso tra Celso e Machiavelli: nel primo riguarda l'annuncio di resurrezione e la divinizzazione mentre nel secondo riguarda la logica politica. Il metodo utilizzato è però lo stesso e consiste nel comparare il caso di Gesù con quello di dei e uomini del mondo greco-romano per far emergere il significato della ricorrenza.

Vere e proprie prove di una lettura di Celso da parte di Machiavelli non ne abbiamo ma la rete indiziaria è vasta e diventa stringente in occasione del passaggio relativo alla costanza del male nel mondo che è principio etico fondamentale rappresentato da Machiavelli in modo molto simile al *Discorso di verità* di Celso citato da Origene. Qualora questa lettura non ci sia stata dovremmo ipotizzare l'esistenza di affinità tanto cospicue da fare di Machiavelli un Celso moderno. D'altra parte, le notizie che quest'ultimo deriva da fonti ebraiche e che si trovano anche nel Talmud, quale quella relativa ai vili natali, possono essere state mediate anche da conversazioni orali. Come reso infatti evidente dal più tardo caso dei *Bianchi* romani, rabbini e altre forme di intellettualità ebraica possedevano una versione orale delle notizie depositate nel Talmud e nel *Discorso di verità* citato da Origene<sup>23</sup>. È dunque possibile che notizie quali quella relativa al «vil padre» siano arrivate a Machiavelli attraverso la conversazione con ebrei. Nel *Principe*, testo che non si segnala per sentimenti di pietà, è presente una nota di compassione verso la catastrofe patita dalla comunità ebraica nella penisola iberica: parlando della politica di Ferdinando d'Aragona, egli nota infatti che questi «per potere intraprendere maggiore imprese, servendosi sempre della religione, si volse a una pietosa crudeltà, cacciando, e spogliando del suo regno e ' marrani: né può essere questo esempio più miserabile né più raro»<sup>24</sup>, dove «miserabile» sta qui per «degnò di commiserazione». E di un rapporto di Machiavelli con l'«ebraicità» parla la storia della sua iconografia seppure in modo ambiguo e non facile da chiarire.

Il rapporto di Machiavelli con il mondo ebraico è in effetti ancora da indagare. L'incisione presente sul frontespizio di tre dei quattro volumi delle opere pubblicate a Venezia da Comin di Trino nel 1540-41 – *Discorsi*, *Storie fiorentine*, *Principe*, *Vita di Castruccio Castracani* – e che rimase l'unica immagine di Machiavelli disponibile al pubblico fino all'incisione inserita negli *Elogia* di Gioio

<sup>21</sup> Ivi, p. 207.

<sup>22</sup> Ivi, p. 243.

<sup>23</sup> Ve di su questo V. Frajese, *Dal libertinismo ai Lumi. Roma 1690 – Torino 1727*, Viella, Roma 2016, pp. 76-87; Id., *Fonti ebraiche nel naturalismo italiano del Cinquecento e del Seicento*, in: «Bruniana & Campanelliana», n. 1-2, 2021, pp. 135-152.

<sup>24</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 1995, p. 148.

editi a Basilea nel 1577, è calcata su un ritratto del letterato, notaio e poi maestro di conti, Fino Fini<sup>25</sup>. Dall'incisione di Fino Fini posta sul frontespizio dell'opera pubblicata a Venezia nel 1538 dal figlio Daniele, fu tratta la «Testina» di Machiavelli posta sul frontespizio dell'edizione dei *Discorsi* edita da Comin di Trino. E la sostituzione divenne tanto comune che la tempera su tavola raffigurante Fino Fini attribuita a Benvenuto Tisi, detto il Garofalo, si trova elencata come ritratto di Machiavelli nell'inventario di quadri del Palazzo del Giardino di Parma compilato nel 1680.

A Machiavelli fu dunque prestata l'immagine di Fino Fini e l'identificazione divenne tanto solida che al ritratto di Fino Fini attribuita l'identità di Machiavelli. L'operazione possedeva probabilmente intenti caricaturali e il suo significato risulta assai ambiguo dal momento che Fini fu studioso di ebraico e si propose di imitare la *Victoria contra Iudeos* del veneziano Pietro Brutto nel suo *In Judaeos flagellum ex Sacris Scripturis excerptum*, un trattato diretto a dimostrare i capisaldi della fede cristiana insidiati dai testi ebraici: la verginità di Maria, la duplice natura di Cristo e il suo ruolo messianico. E tuttavia, come molti polemisti anti-giudaici, era forse di origine conversa sottolineata – o forse inventata – dai tratti somatici del volto impresso nell'incisione pubblicata da Comin di Trino: lungo naso aquilino piantato su un aspetto torbido e arruffato. Forse la sostituzione fu effettuata a scopi denigratori per semplici motivi di somiglianza fisica ma forse fu scelta invece per indicare nell'autore dei *Discorsi* un falso cristiano e vero ebreo. Il fatto certo è che, a partire dall'edizione veneziana del 1540, il ritratto di Machiavelli fu caratterizzato da un'immagine peggiorata, invecchiata e sciatta corrispondente ai *clichés* anti-giudaici contemporanei. Cosa questo potesse significare è da lasciare in sospeso ma la pagina iniziale della *Vita di Castruccio Castracani*, così come quella su Mosè presente in *Discorsi*, III, 30, e, in generale, la serrata polemica verso la religione cristiana presente nei testi, doveva suonare alle orecchie pie «ebraica» più che cristiana.

<sup>25</sup> M. Firpo, *Il volto, la maschera, la caricatura. Sulla celebre «testina» di Niccolò Machiavelli*, in: «Rinascimento», 52, 2012, pp. 41-42.







## Naturalismo, irreligione, politica: Naudé filosofo libertino

Lorenzo Bianchi

(già Professore ordinario presso Università degli Studi  
di Napoli “L’Orientale”)

lorenzobianchi20123@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Naturalism, irreligion, politics: Naudé as a libertine philosopher.

Abstract: Naudé is not a professional philosopher: he works as librarian or secretary and he is an intermediary between the Italian and the French culture. In France he publishes texts by Nifo, Cardano, Rorario or Campanella. However, he proposes his own original philosophy. In the *Syntagma de studio liberali* (1632) he exposes a model of philosophy and of reason that can be defined as a critical and naturalistic eclecticism. Naudé applies his naturalism and his rational criticism in three directions: historical criticism, political analysis and medical thought. In the political sphere, he emphasizes the importance of religion as useful for controlling violent people. In his five *Quaestiones iatrophilologicae* (1632-1639) he criticizes every form of determinism – even astrological – in the name of a medical naturalism flanking materialism and excluding any theological or metaphysical vision.

Keywords: Libertinism, Naturalism, Religious critics, Politics, Medicine.

Chi torni oggi a riconsiderare il pensiero dei «libertini eruditi», per utilizzare la classica definizione di René Pintard, e tra di loro la figura di Gabriel Naudé deve non solo confrontarsi con un classico della storiografia quale *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle* ma insieme registrare le revisioni e i cambiamenti che si sono operati in circa ottanta anni. La ricchissima monografia di Pintard, già conclusa nel 1939 ma pubblicata nel 1943, è riedita dal suo autore nel 1983 con un saggio introduttivo di una trentina di pagine intitolato *Les problèmes de l’histoire du libertinage. Notes et réflexions*<sup>1</sup>. Testo di riferimento essenziale, esso ha il merito di unire originalità e solidità speculativa con una stra-

<sup>1</sup> Cfr. R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Nouvelle édition augmentée d’un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l’histoire du libertinage*, Slatkine, Genève-Paris 1983 (prima edizione in due volumi, Boivin, Paris 1943); e cfr. *Les problèmes de l’histoire du libertinage. Notes et réflexions*, Ivi, pp. XIII-XLIII.



ordinaria indagine testuale che si fonda su autori e scritti allora poco conosciuti e su un'enorme mole di manoscritti consultati non solo in Francia – a Parigi in primo luogo ma anche a Aix, Carpentras, Chantilly, Dijon, Pavilly o Tours – ma anche in Italia (Roma, Torino, Padova), in Austria (Vienna) o in Germania (Monaco, Wiesbaden).

Ma questa indagine puntuale e approfondita su un ambiente culturale e filosofico – lo scetticismo come il naturalismo – distante dall'ortodossia cattolica dominante nel pensiero francese del XVII secolo doveva chiudersi con una valutazione generale per più versi riduttiva. Nelle sue conclusioni Pintard registra una inadeguatezza teorica e storica di questi pensatori in rapporto ai dibattiti e alle tensioni intellettuali del loro tempo, un vero e proprio «scacco» del *libertinage érudit*. Questi autori sarebbero essenzialmente degli eruditi chiusi in se stessi e degli aristocratici che teorizzano un autonomo spazio di libertà richiamandosi al classico adagio ovidiano *bene qui latuit, bene vixit*; o ancora, dei critici della religione che considerano la religione un utile *instrumentum regni*, che difendono l'assolutismo e risultano del tutto estranei a ogni ipotesi di tolleranza religiosa, considerata come pericolosa e nociva per la stabilità politica.

Questo limite del pensiero libertino emergerebbe anche nelle loro teorizzazioni, talvolta incompiute e lontane dalla chiarezza sistematica della nuova filosofia secentesca. Non a caso la terza sezione dell'opera, dedicata al pensiero dei maggiori tra questi autori, è intitolata «Les tentatives philosophiques»: non un pensiero pienamente articolato, quanto un insieme di orientamenti teorici ancora *in fieri* e talvolta contraddittori. Si tratta comunque di una sezione importante, dove Pintard ricostruisce il pensiero di Naudé, di Gassendi o di La Mothe Le Vayer, nonché l'attitudine politica di questi eruditi libertini – in particolare di La Mothe Le Vayer, di Naudé e di Sorbière, il traduttore francese del *De cive* di Hobbes. E dove il capitolo dedicato a Naudé s'intitola «Naudé, ou le rationalisme critique»<sup>2</sup>.

Sostanzialmente estraneo – forse con la sola eccezione di Gassendi – ai dibattiti legati alla scienza moderna, incapace di cogliere le novità del cartesianesimo, di Galilei o del meccanicismo, il libertinismo si configura per Pintard, malgrado le sue tensioni critiche ed eterodosse, come un movimento attardato. Esso dialoga essenzialmente col passato e se rimane estraneo alla nuova filosofia secentesca, è anche incapace, a differenza di quanto faranno a fine secolo pensatori come Fontenelle o Bayle, di aprirsi a una dimensione più generale e inclusiva. In tal modo questi libertini eruditi appaiono come dei tardi continuatori del Rinascimento – «ils sont morts avec l'apparence de vaincus, à l'arrière garde des armées de la Renaissance» – che sono rimasti «tournés vers le passé, même lorsqu'ils voulaient travailler pour l'avenir»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. Ivi, pp. 442-476.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 568-569.

## Naturalismo, irreligione, politica: Naudé filosofo libertino

I. Rispetto a queste conclusioni di Pintard, come è cambiata negli ultimi decenni la visione dei pensatori libertini – e con essa quella della «histoire du libertinage» – e come si può rileggere oggi un autore come Gabriel Naudé? E ancora, quali sono i nuclei teorici che caratterizzano il suo pensiero?

Dagli anni ottanta del secolo scorso, e grazie anche ai contributi della storiografia italiana che ha insistito su una pluralità di approcci nella nascita del pensiero moderno, si è operata una revisione critica sul ruolo e sulla collocazione di questi autori libertini<sup>4</sup>. All'origine della modernità non si ritroverebbe un unico asse legato al nesso tra filosofia e nuova scienza meccanicistica, ma agirebbero anche dei percorsi paralleli che contribuiscono alla nascita del pensiero moderno e dove la critica storica e quella religiosa occupano uno spazio rilevante. È in questo quadro che verrebbe a collocarsi il pensiero libertino, che non solo recupera istanze classiche e rinascimentali per operare una dis-sacrazione dei fenomeni religiosi, ma riattiva anche quel nesso tra scetticismo e critica storica che da Montaigne e Charron passando per le pagine di Naudé giunge fino a Bayle e da lì a Voltaire e al pensiero dei Lumi. Inoltre negli ultimi tre decenni i contributi critici in ambito francese hanno approfondito temi legati al libertinismo, alla dissimulazione, ai nessi tra *libertinage* e *philosophie* o alla letteratura filosofica clandestina. Si tratta di una ricca messe di studi che si è concretizzata anche in riviste o in collane editoriali; si pensi a *La lettre clan-*

<sup>4</sup> Cfr. in particolare T. Gregory, *Il libertinismo nella prima metà del Seicento: stato attuale degli studi e prospettive di ricerca*, in: T. Gregory, G. Paganini, G. Canziani, O. Pompeo Faracovi, D. Pastine, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 3-47. Tra i numerosi lavori critici o edizioni va almeno ricordata l'edizione del *Theophrastus redivivus: Theophrastus redivivus*, edizione prima e critica a cura di G. Canziani e G. Paganini, La Nuova Italia, Firenze 1981-1982, 2 vol. Non si intendono fornire in questa sede indicazioni relative all'ampia bibliografia italiana sul libertinismo dove, in relazione ai rapporti tra libertinismo e pensiero politico e morale, numerosi sono i contributi a partire dalle importanti ricerche di Anna Maria Battista. Ci si limita qui a ricordare: A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, ristampa emendata, «Premessa» di A. Del Noce, Giuffrè, Milano 1989 (prima edizione Giuffrè, Milano 1966); Ead., *Morale 'privée' et utilitarisme politique en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, in: R. Schnur (hrsg. von), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Duncker & Humblot, Berlin 1975, pp. 87-119; Ead., *Come giudicano la 'politica' libertini e moralisti nella Francia del Seicento*, in: S. Bertelli (a cura di), *Il libertinismo in Europa*, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 25-80; Ead., *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento*, in: T. Gregory, G. Paganini, G. Canziani, O. Pompeo Faracovi, D. Pastine, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, op. cit., pp. 321-351; V. I. Comparato, *Il pensiero politico dei libertini*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, *L'età moderna*, UTET, Torino 1980, pp. 95-164; D. Bosco, *Metamorfosi del libertinage: la ragione esigente e le sue ragioni*, Vita e pensiero, Milano 1981; D. Taranto, *Pirronismo e assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Franco Angeli, Milano 1994; S. Suppa, *Un «italiano d'oltralpe»: il tacitismo di Gabriel Naudé*, in: S. Suppa (a cura di), *Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico*, Archivio della Ragion di Stato, Quaderno 3, Napoli 2003, pp. 127-147. Per una più ampia bibliografia sul libertinismo si rinvia per comodità a quella curata on-line da J.-P. Cavaillé. Cfr. *Les dossiers du Grihl*, «Bibliographie: Libertinage, libre pensée, irréligion, athéisme, anticléricalisme -1», <http://dossiersgrihl.revues.org/632> e «Bibliographie: Libertinage, libre pensée, irréligion, athéisme, anticléricalisme -2», <http://dossiersgrihl.revues.org/622>.

*destine*, alla serie *Libertinage et philosophie à l'époque classique* – attualmente edita da Classiques Garnier – o alla collana «Libre pensée et littérature clandestine» diretta da Antony McKenna presso Honoré Champion – dove nel 2014 sono apparsi i due volumi di Nicole Gengoux sul *Theophrastus redivivus* e un volume collettaneo su questo testo filosofico clandestino<sup>5</sup>. Così, si è insistito da più parti sul tema della duplicità libertina e sulla dissimulazione intesa come strategia teorica e retorica, nonché su una scrittura volutamente ambigua che rinvia a differenti registri di lettura<sup>6</sup>.

L'opera e il pensiero di Naudé vanno allora riconsiderati entro questo nuovo quadro storiografico fortemente mutato e in relazione al quale gli apporti di studiosi italiani hanno contribuito sia a ridefinire le relazioni tra Naudé e la tradizione rinascimentale, sia a ripercorrere momenti importanti legati alla formazione padovana del pensatore francese e ai suoi interessi naturalistici e medici<sup>7</sup>.

Naudé non è un filosofo nel senso stretto e professionale del termine, non ha mai esercitato alcuna attività accademica e seppure si addottora a Padova come *philosophus ac medicus* nel maggio del 1633, non riuscirà mai a ottenere una cattedra di medicina alla Sapienza di Roma. Eserciterà invece la professione di bibliotecario o di segretario, grazie anche alla pubblicazione nel 1627 a Parigi di quella che si può considerare la prima opera moderna di biblioteconomia, *l'Advis pour dresser une bibliothèque*, indirizzata al presidente Henri de Mesme, nella quale espone il progetto di una biblioteca aperta a tutti i saperi e pubblica<sup>8</sup>. Inoltre, dopo un primo soggiorno italiano a Padova tra il 1626 e il 1627 per studiarvi medicina farà ritorno nella nostra penisola per ben 11 anni dal 1631 al 1642 al seguito del cardinale Gianfrancesco Guidi di Bagno. Alla morte di questi rientra a Parigi e come bibliotecario di Mazzarino lega il suo nome a quello della

<sup>5</sup> Cfr. N. Gengoux, *Un athéisme philosophique à l'Âge classique: le Theophrastus redivivus, 1659*, Honoré Champion, Paris 2014, 2 vol.; *Entre la Renaissance et les Lumières, le Theophrastus redivivus (1659)*, textes réunis par N. Gengoux sous la direction de P.-F. Moreau, Honoré Champion, Paris 2014. Su i dibattiti legati al *libertinage érudit* e al libero pensiero cfr. anche L. Bianchi, N. Gengoux et G. Paganini (sous la direction de), *Philosophie et libre pensée. Philosophy and Free Thought. XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Honoré Champion, Paris 2017.

<sup>6</sup> Sul tema della dissimulazione libertina e la sua ambiguità, cfr. almeno: J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François de la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Macbon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Honoré Champion, Paris 2002; Id., *Déniaisés. Irreligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Garnier, Paris 2013; I. Moreau, «Guérir du sot». *Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Honoré Champion, Paris 2007.

<sup>7</sup> Su questi temi ci si limita a rinviare, all'interno dell'ampia bibliografia su Naudé, a: L. Bianchi, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Bibliopolis, Napoli 1996; A. L. Schino, *Battaglie libertine. La vita e le opere di Gabriel Naudé*, Le Lettere, Firenze 2014 (e si veda la traduzione francese: *Batailles libertines. La vie et l'œuvre de Gabriel Naudé*, traduction de l'italien de S. Vermot-Petit-Outhenin, Honoré Champion, Paris 2020). Sugli incontri italiani e padovani di Naudé nonché sulle relazioni tra medicina e erudizione, cfr. A. L. Schino, *Incontri italiani di Gabriel Naudé*, in: «Rivista di storia della filosofia», XLIV, 1989, pp. 3-36; O. Trabucco, *Iatrophilologia. Libertinage érudit ed erudizione italiana*, in: Id., *Aristotelismo, libertinismo, erudizione nell'Italia del Seicento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2021, pp. 89-165.

<sup>8</sup> G. Naudé, *Advis pour dresser une bibliothèque. Présenté à Monseigneur le President de Mesme*, chez François Targa, A Paris 1627.

Bibliothèque Mazarine da lui resa una delle più importanti biblioteche europee, con oltre 40.000 volumi raccolti in pochi anni e l'apertura al pubblico un giorno alla settimana. Con la dispersione dei volumi della biblioteca nel 1652 in concomitanza con gli eventi della Fronda, Naudé accetta l'invito della regina Cristina a recarsi a Stoccolma come bibliotecario e muore l'anno seguente nel viaggio di ritorno tra la capitale svedese e Parigi.

Non filosofo in senso professionale, seppure fornisce un autonomo e originale contributo di pensiero, Naudé doveva operare anche come organizzatore di cultura in qualità di bibliotecario o di editore di testi. Pubblica opere di Leonardo Bruni o di Nifo (*Opuscola moralia et politica*), di Cardano (tra cui il *De propria vita liber*), di Campanella (*De libriis propriis et recta ratione studendi*) o di Girolamo Rorario, insieme a scritti medici di autori francesi o italiani quali un commento a Galeno di Jean Riolan padre, dei *Commentarii* sui libri di Ippocrate di Barthélemy Pardoux, o ancora testi di Baldo Baldi o di Scipione Chiaramonti – il *De atra bile quoad mores attinet* è pubblicato a Parigi nel 1641 grazie all'interessamento di Naudé, come si evince dalle pagine introduttive di Chiaramonti dedicate all'amico parigino<sup>9</sup>. A questo lavoro di editore egli affianca quello di critico e di storico del pensiero; così le opere di Nifo e l'autobiografia di Cardano sono precedute entrambe da un *Iudicium* nel quale si avanza un bilancio critico degli scritti e della filosofia di questi due autori<sup>10</sup>. Le edizioni di Naudé danno così testimonianza dei suoi interessi culturali e scientifici e delle sue preferenze teoriche, da cui emerge lo stretto rapporto con alcuni pensatori italiani del Rinascimento quali Nifo, Cardano o Campanella e insieme l'utilizzazione di questi testi. Così nel pubblicare lo scritto di Rorario *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine* a Parigi nel 1648 – cent'anni dopo la sua composizione nel 1544 – Naudé riattualizza le pagine di questo umanista di Pordenone per enfatizzare il ruolo della ragione animale in tacita opposizione cartesiana, collocandosi entro una genealogia culturale che rinvia a Montaigne e a Charron<sup>11</sup>.

Ma Naudé è anche al centro di relazioni culturali ed epistolari tra Italia e Francia che lo collocano in una posizione privilegiata all'interno di quella *Respublica litteraria* o *République des Lettres* di cui nella seconda metà del secolo Pierre Bay-

<sup>9</sup> Su Naudé editore di testi, cfr. P. O. Kristeller, *Between the Italian Renaissance and the French Enlightenment: Gabriel Naudé as an Editor*, in: «Renaissance Quarterly», XXXII, 1979, pp. 41-72. Sul *De atra bile* di Scipione Chiaramonti, cfr. S. Chiaramonti, *De atra bile quoad mores attinet. Libri tres [...] ad clarissimum virum Gabrielem Naudaeum Parisinum*, apud Nicolum & Ioannem de La Coste, Parisiis 1641, e si veda la lettera dedicatoria di Chiaramonti a Naudé datata 15 gennaio 1641.

<sup>10</sup> Cfr. G. Naudé, *Vita Cardani ac de eodem iudicium*, in: G. Cardano, *De propria vita liber. Ex Bibliotheca Gab. Naudaei*, apud Iacobum Vallery, Parisiis 1643, ff. 4r-47r; Id., *De augustino Nipho iudicium*, in: A. Nifo, *Opuscola moralia et politica*, apud Roletum le Duc, Parisiis 1645, ff. 5r-35v.

<sup>11</sup> Cfr. G. Rorario, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine. Libri duo*, apud Sebastianum Cramoisy et Gabrielem Cramoisy, Parisiis 1648 (e cfr. la ristampa anastatica dell'edizione Parigi 1648 a cura di M. T. Marcialis, Conte, Lecce 2001). Su cui si veda L. Bianchi, *Rorario tra Naudé e Bayle*, in Id., *Naturalismo, scetticismo, politica. Studi sul pensiero rinascimentale e libertino*, Sismel, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2019, pp. 237-247.

le sarà l'esponente massimo e più conosciuto. La raccolta di *Epistolae* di Naudé pubblicate postume a Ginevra nel 1667<sup>12</sup> rende conto solo parzialmente della fitta trama di scambi epistolari intrattenuta dall'erudito parigino. Basti pensare alla corrispondenza con Peiresc o a quella con Cassiano dal Pozzo, l'antiquario, naturalista e accademico linceo, la cui biblioteca a Roma è luogo privilegiato di discussioni scientifiche; uno scambio epistolare quest'ultimo conservato a Roma all'Accademia dei Lincei e ancora in gran parte inedito<sup>13</sup>.

Già un osservatore d'eccezione come Pierre Bayle ha colto il ruolo di mediatore culturale esercitato da Naudé. In una lettera al fratello Jacob inviata da Ginevra nel settembre del 1671 nella quale rende conto di alcune recenti novità librerie, Bayle parla delle *Epistolae* di Naudé pubblicate qualche anno prima e ricorda brevemente le vicende di «ce grand'homme qui a été bibliothecaire des cardinaux de Baulne, Barberin, et Mazarini, la bibliotheque duquel il a batie et enrichie des plus rares pieces de l'Europe»<sup>14</sup>. Questa raccolta di lettere mostra quella ricca trama di relazioni culturali all'interno della *République des lettres* che qui viene ricordata col termine «république des muses»:

Comme il [Naudé] avoit connoissance et commerce avec tous les savans d'Europe on p[e]ut dire que ses lettres sont comme l'histoire de la republique des muses [;] en effet on y voit tous les desseins des bonnes plumes, les differens qui les brouillent ensemble, et les livres qu'ils composoient, et comme il gardoit copie de ce qu'il escrivoit à ses amis, on peut juger dès là que ses epistres sont aussi elaborées que s'il les eut données au public.<sup>15</sup>

Tale commercio intellettuale è testimoniato anche dalle frequentazioni di Naudé con Gassendi, La Mothe Le Vayer o Guy Patin. Si tratta di relazioni culturali che dovevano lasciare tracce dirette non solo nella corrispondenza ma anche negli scritti di questi autori. Così nel *De la politique*, uno dei *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* di La Mothe Le Vayer, pubblicati agli inizi degli anni trenta del Seicento, i due interlocutori Orontes e Telamon rappresentano rispettivamente il pensiero di La Mothe e di Naudé. Orontes avanza un insieme di argomentazioni scettiche nei confronti di Telamon che rifacendosi ad Aristotele difende la politica come una filosofia dell'agire, ritrovando in Machiavelli uno dei suoi referenti.

<sup>12</sup> G. Naudé, *Epistolae*, sumptibus Ioh. Hermanni Widerhold, Genevae 1667.

<sup>13</sup> Sul codice puteano conservato all'Accademia dei Lincei, cfr. A. Nicolò, *Il carteggio di Cassiano dal Pozzo. Catalogo*, Olschki, Firenze 1991, pp. 145-146; G. Ferretti, *Il volume delle lettere di Gabriel Naudé a Cassiano dal Pozzo*, in: F. Solinas (a cura di), *Cassiano dal Pozzo. Atti del seminario internazionale di studi*, De Luca Edizioni d'Arte, Roma 1989, pp. 25-30. Ma si veda G. Lumbroso, *Notizie sulla vita di Cassiano dal Pozzo [...] con alcuni suoi ricordi e una centuria di lettere*, Stamperia reale di G. B. Paravia e C., Torino 1875 (che pubblica 8 delle 89 lettere spedite da Naudé a Cassiano).

<sup>14</sup> *Correspondance de Pierre Bayle*, tome premier, 1662-1674, lettres 1-65, publiée et annotée par E. Labrousse, E. James, A. McKenna, M.-C. Pitassi, R. Whelan, Voltaire Foundation, Oxford 1999, lettre 13, pp. 67-87: 71.

<sup>15</sup> Ivi, p. 72.

## Naturalismo, irreligione, politica: Naudé filosofo libertino

La politica appare invece a La Mothe come una inutile costrizione e come una privazione messa costantemente in atto dai governi di «cette belle Liberté Naturelle, dont la perte ne peut recevoir de compensation»<sup>16</sup>.

Numerose sono anche le testimonianze epistolari che registrano gli scambi intellettuali di questi «libertini eruditi». Merita almeno ricordare la lettera di Guy Patin a André Falconet del 27 agosto 1648 dove si parla delle conversazioni filosofiche tenutesi a Gentilly, nella casa di campagna di Naudé, tra Naudé stesso, Gassendi e Patin. Secondo questa testimonianza Naudé avrebbe invitato i due amici

à la charge que nous ne serons que nous trois, et que nous y ferons la débauche, mais Dieu sait quelle débauche. M. Naudé ne boit naturellement que de l'eau, et n'a jamais goûté vin. M. Gassendi est si délicat qu'il n'en oseroit boire [...]. Pour moi, [...] j'en bois fort peu, et néanmoins ce sera une débauche, mais philosophique, et peut-être quelque chose davantage; peut-être tous trois, guéris du loup-garou et délivrés du mal des scrupules, qui est les tyran des consciences, nous irons peut-être jusque fort près du sanctuaire. Je fis l'an passé ce voyage de Gentilly avec M. Naudé, moi seul avec lui, tête à tête; il n'y avoit point de témoins, aussi n'y en falloit-il point: nous y parlâmes fort librement de tout, sans que personne en ait été scandalisé.<sup>17</sup>

Queste righe mostrano una pratica intellettuale che ritrova nella libertà di pensiero e nell'esercizio della critica un'autonoma dimensione che si accompagna alla segretezza. Secondo Patin solo liberandoci dalle credenze e dalle superstizioni e abbandonando ogni scrupolo, che esercita la propria tirannia sulle coscienze, si può mettere in atto quella «débauche philosophique» e giungere anche a qualcosa di più. Questo qualcosa di più, questo avvicinarsi al «santuario», non può che riferirsi alla critica dei fondamenti stessi della religione; mentre il richiamo al viaggio compiuto dai soli Naudé e Patin ci ricorda nuovamente come una completa libertà di pensiero possa realizzarsi solo nell'isolamento, nella dissimulazione e nello spazio personale delle conversazioni private. Inoltre alla luce della recente attribuzione a Guy Patin da parte di Gianluca Mori del *Theophrastus redivivus* – il manoscritto clandestino ateo di area francese composto nel 1659 –, questa testimonianza di Patin sulla «débauche» filosofica di Gentilly assume un significato nuovo in una prospettiva esplicitamente eterodossa<sup>18</sup>.

II. Se è indubbio il ruolo svolto da Naudé come editore di testi filosofici e medici, come intermediario tra la filosofia italiana del Rinascimento e il pensiero

<sup>16</sup> F. La Mothe Le Vayer, *Dialogue traitant de la politique sceptiquement*, in: Id., *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Fayard («Corpus des œuvres de philosophie en langue française»), Paris 1988, p. 397.

<sup>17</sup> G. Patin, *Lettres*, Nouvelle édition augmentée de lettres inédites [...] publiée par J.-H. Reveillé-Parise, J.-H. Baillière, Paris 1846, 3 vol., t. II, p. 508.

<sup>18</sup> Cfr. G. Mori, *À la recherche du nouveau Théophraste. Guy Patin redivivus*, in: «La lettre clandestine», 2021, n° 29, pp. 85-143; Id., *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, Honoré Champion, Paris 2022.

francese, o come interlocutore privilegiato di altri autori «libertini» quali La Mothe le Vayer o Guy Patin, ci si deve anche domandare in cosa consista l'originalità del suo pensiero e come possa essere definita la sua filosofia.

La formulazione più esplicita dell'attitudine teorica di Naudé si ritrova nel *Syntagma de studio liberali*, questo trattato sull'educazione umanistica che è insieme un discorso sul metodo critico, composto nel 1632 per il conte Fabrizio nipote del cardinale di Bagno<sup>19</sup>. Nell'interrogarsi sul buon uso della ragione Naudé espone alcune indicazioni di metodo che approdano nelle conclusioni a una soluzione che è insieme eclettica e pragmatica e che potremmo sintetizzare nella formula di un *naturalismo eclettico* o di un *eclettismo critico e naturalista*.

Tale concezione si incardina entro una visione ciclica del mondo e della storia che presiede a un'idea relativistica del sapere. Secondo questa ipotesi nel mondo non vi sarebbe nulla di fisso o di stabile in quanto tutto è sottoposto a cambiamenti e vicissitudini che coinvolgono arti e scienze, regni e imperi, leggi e sette, cieli e terra:

Secundum est nihil in hoc mundo stabile esse, nihil firmum aut inconcussum, sed omnia vicissitudinibus agi, et successione quadam, artes, regna, scientias, sectas, Coelos etiam, terras, ac maria converti, ut constans aeterna, positumque lege sit, in mundo constans, ac perpetuum esse nihil.<sup>20</sup>

Si tratta di una concezione ciclica della natura e della storia di ascendenza classica e rinascimentale, che da Polibio giunge fino a Machiavelli, che si ritrova anche in pensatori quali Cardano, Campanella o Lipsio e che viene ripresa da Naudé come dal *Theophrastus redivivus*. Le *Considérations politiques* verranno a riproporre questa ipotesi con l'immagine del gran circolo dell'universo nel quale tutto si muta e si avvicenda, comprese le religioni:

come questo gran circolo dell'universo, una volta iniziato il suo corso, non abbia cessato di condurre nel suo giro e di far mutare monarchie, religioni, sette, città, uomini, animali, alberi, pietre ed in generale tutto ciò che si trova compreso e incatenato in questa grande macchina. I Cieli stessi non sono esenti dal cambiamento, né dalla corruzione.<sup>21</sup>

È allora evidente per Naudé che «non bisogna dunque marcire nell'errore degli spiriti deboli che si immaginano che Roma sarà sempre la sede dei Santi Padri,

<sup>19</sup> Cfr. G. Naudé, *Syntagma de studio liberali* [...] *Secunda editio*, per Io. Symbenium, Arimini 1633 (prima editio, apud Mazzantinum & Aloysium Ghisonum, Urbini 1632), pp. 97-110. Sull'importanza di questi passi rinvio a L. Bianchi, *Rinascimento e libertinismo*, op. cit., pp. 41-47.

<sup>20</sup> G. Naudé, *Syntagma de studio liberali*, op. cit., p. 98.

<sup>21</sup> G. Naudé, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, traduzione, introduzione e cura di A. Piazzini, riproduzione anastatica dell'edizione originale, Giuffrè Editore, Milano 1992, p. 224 (*Considérations politiques*, p. 140). Si indica di seguito tra parentesi con *Considérations politiques* seguito dall'indicazione della pagina, la pagina corrispondente della prima edizione francese: *Considérations politiques sur les Coups d'Etat*. Par G. N. P., A Rome 1639.



## Naturalismo, irreligione, politica: Naudé filosofo libertino

e Parigi quella dei re di Francia» dato che «questi cambiamenti, queste rivoluzioni degli Stati, queste morti degli imperi non avvengono se non trascinandosi dietro le leggi, la religione e le sette»<sup>22</sup>.

Nel *Syntagma de studio liberali* Naudé colloca la propria indagine sul buon uso della ragione entro questo quadro naturalistico. A suo avviso le incertezze delle diverse scienze rimandano ai limiti della nostra ragione che mira a estendere indebitamente le proprie conoscenze<sup>23</sup> e a generare discipline assurde e pericolose quali l'astrologia, la magia, l'alchimia o la cabala le quali dipendono più dalla fantasia e da credenze che non dalla ragione e dalla dimostrazione – «ut plus habeant ex phantasia, et fide, quam ex ratione, et demonstratione»<sup>24</sup>.

Bisogna invece mantenere una libertà di giudizio che eviti di aderire acriticamente a una setta o a un'opinione sapendo discernere «maiori studio et consideratione» tra le diverse tradizioni filosofiche, allo stesso modo di chi andando al mercato seleziona le merci che gli sono utili. In questo i filosofi sono simili ai mercanti – «sunt autem illi ipsi mercatores, atque institores sapientiae»<sup>25</sup> – e devono utilizzare la ragione in maniera non dogmatica recuperando quel sapere che meglio conviene loro. In tal modo,

si quid in Platonis sermonibus, aut Archesilea Epoche commodum tibi, et utile est, illud accipe; si quid boni in hortis Epicuri virescit, hoc collige; si quid melius Lycaem profert quantum quomodo videtur assume; si magis sunt vendibiles Zenonis, quam Aristotelis merces, ad istius Porticum diverte [...] uni tantum veritati consequendae undecumque illa haberi possit addictus, nec huius, aut alterius, Aristotelis, aut Platonis, Divi Thomae, vel Scoti, Hippocratis, vel Paracelsi, Ptolomei, vel Tychonis opinioni mancipatus, sed liber, ac velut omnium iudex, et arbiter constitutus; sic enim eum oportet esse quisquis volet recte, et constanter de omnibus rebus iudicare.<sup>26</sup>

Si tratta della stessa ipotesi che emerge anche in un passo autobiografico del primo capitolo delle *Considérations politiques* dove si legge:

Ho coltivato le muse senza accarezzarle troppo, e mi sono dedicato agli studi senza rimanerne prigioniero. Sono passato attraverso la filosofia scolastica, senza diventare eristico, ed attraverso il pensiero di filosofi antichi e moderni, senza diventare partigiano di qualcuno, *nullius addictus iurare in verba magistri*. Seneca mi è servito più di Aristotele, Plutarco più di Platone; Giovenale e Orazio più di Omero e Virgilio; Montaigne e Charron più di tutti i precedenti.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Ivi, pp. 224 e 226 (*Considérations politiques*, pp. 141 e 143).

<sup>23</sup> Naudé, *Syntagma de studio liberali*, op. cit., p. 103.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 104-105.

<sup>25</sup> Ivi, p. 106.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 106-107.

<sup>27</sup> *Considerazioni politiche*, p. 116 (*Considérations politiques*, p. 22). Su ciò rinvio a L. Bianchi, «Seneca mi è servito più di Aristotele; Plutarco più di Platone [...] Montaigne e Charron più di tutti i precedenti». *Tradizione e modernità in Gabriel Naudé*, in: L. Bianchi, G. D'Alessandro, A. Sannino (a cura di), *Tradizione e modernità*, Bibliopolis, Napoli 2021, pp. 77-101. Sulla recezione degli

Tale precetto empirico e antidogmatico che fa appello alla libertà intellettuale e a un'attenzione selettiva nei confronti delle opinioni e delle scuole filosofiche si formalizza nelle affermazioni finali del *Syntagma*, là dove si parla dell'evidenza di una ragione capace di combattere le credenze della moltitudine, i sogni dei profeti e le promesse assurde di alchimisti e astrologi:

Non Multitudini credens, quia non tam bene cum rebus humanis geritur, ut meliora pluribus placeant; non Prophetis, nisi qui signa dederint, quoniam pauci Spiritu Sancto agitantur: omnes ferme humore melancholico, fastu, vel intempestiva devotione; non Astrologis, quia tot iacula cum emittant, mirum non est aliquod tangere; non Alchymistis, quoniam ab iis drachmam petunt, quibus thesauros pollicentur; non Famae [...]; sed uni tantum evidentissimae, ac constantissimae Rationi.<sup>28</sup>

Questa critica nei confronti di superstizioni e credenze popolari emerge anche nelle conclusioni del *De fato*, la quinta e ultima delle *quaestiones iatrophilologicae*, dove il naturalismo antimetafisico di Naudé denuncia le «fabulae» dei poeti, le «quisquiliae» dei platonici e le «nugae» degli stoici, riportando il dibattito sul destino entro una dimensione medica nella quale la vita umana appare condizionata da una necessaria e naturale decadenza e morte<sup>29</sup>.

Ma l'ecllettismo naturalista di Naudé risulta anche debitore nei confronti della tradizione medica e dell'aristotelismo. Naudé inizia i propri studi di medicina a Parigi seguendo insieme a Patin le lezioni di René Moreau<sup>30</sup> e di Jean Riolan e prosegue i propri studi all'università di Padova dall'estate del 1626 fino al giugno 1627, quando rientra a Parigi per la morte del padre. E a Padova, centro dell'aristotelismo e della medicina – dove si addotterà solo più tardi nel 1633 –, egli

antichi in Naudé, cfr. F. Gabriel, *Naudé et la réception des Anciens: temps, croyances, figures*, in: A. McKenna, P.-F. Moreau *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*, VII, *La resurgence des philosophies antiques*, Presses de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 1996, pp. 45-83.

<sup>28</sup> Naudé, *Syntagma de studio liberali*, op. cit., pp. 109-110. Ma si veda anche l'*Apologie*, dove Naudé condanna «les mensonges des Charlatans, les resveries des Alchymistes, la sottise des Magiciens, les enigmes des Cabalistes, les combinations des Lullistes, & semblables folies de certains propriétaires & ramasseurs de secrets» (G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été fausement soupçonnés de magie*, chez François Targa, A Paris 1625, pp. 14-15).

<sup>29</sup> G. Naudé, *De fato et fatali vitae termino*, in J. van Beverwijk, *Epistolica quaestio de vitae termino, fatali an mobili? Cum doctorum responsis. Pars tertia et ultima, nunc primum edita*, ex officina Io. Maire, Lugduni Batavorum 1639, p. 1-82 (e cfr. la ristampa anastatica a cura di A. L. Schino, Conte, Lecce 1995), § 37 «Conclusio operis», pp. 79-80: «Unde neque Platonice effatis, neque Stoicorum commentis in vitae ratione fidendum existimo; quorum pars ficta manifeste, partim effutita temere, numquam ne mediocribus quidem ingeniis, tantum abest ut prudentibus viris, probata sunt; sed libera voluntate, quam nobis Deus indidit, et medicina, quam idem ex caelo creavit, rationeque et consilio, ac in omnibus moderatione, utendum, si velimus recte, confidenterque, in sanitatis et vitae longas in aetates producendae negotio, versari. Reliqua enim, quae secus consuluntur, fabulae sunt ex Poëtarum numeris contextae, et quisquiliae Platoniorum, et nugae de Stoicorum porticu».

<sup>30</sup> Cfr. *Patiniana*, in *Naudaeana et Patiniana, ou singularitez remarquables prises des conversations de Mess. Naudé & Patin. Seconde édition revue, corrigée & augmentée*, Chez François vander Plaats, A Amsterdam 1703, p. 40.

può ascoltare un Cesare Cremonini ormai anziano ma che gli appare per la penetrazione, la lucidità intellettuale e per l'indipendenza di pensiero un «redivivum quendam in terris Pomponatium», come scrive in una lettera a Moreau<sup>31</sup>. Naudé ci restituisce l'immagine di un Cremonini filosofo famoso e rispettato anche nella società civile, al cui mito di autore «libertino» contribuiranno anche i *Naudeana* dove Cremonini viene ritratto come un «esprit fort», un «esprit libre et capable de tout, un homme deniaisé et gueri du sot, qui savoit bien la verité, mais qu'on n'ose pas dire en Italie»<sup>32</sup>. A Padova Naudé doveva ritrovare un aristotelismo inteso come una dottrina fondata empiricamente, circoscritta al solo mondo naturale e lontana da ogni istanza metafisica propria della tradizione platonica. A questo Aristotele essenzialmente naturalista Naudé saprà affiancare, nella crisi del sapere filosofico e scientifico della prima metà del XVII secolo, autori e tradizioni diverse riprese dal pensiero antico come dai *novatores*.

Entro questo eclettismo naturalista che sintetizza il pensiero di Naudé si possono individuare taluni orientamenti teorici o dottrinari. Si tratta di tre ambiti disciplinari che pur incrociandosi e sovrapponendosi tra di loro meritano di essere ripercorsi più analiticamente e che rinviando rispettivamente alla critica storica, all'indagine politica e al pensiero medico-naturalistico.

III. L'apporto di Naudé alla critica storica è centrale e si lega a una precoce vocazione, testimoniata da opere quali *l'Instruction à la France sur la verité de l'histoire des frères de la Roze-Croix* (1623)<sup>33</sup> – dove si denuncia la pericolosità degli opuscoli rosacrociati e la loro inattendibilità –, o *l'Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement accusés de magie* (1625), uno scritto che avrà diverse edizioni secentesche tra Francia e Paesi Bassi nonché una traduzione inglese a Londra nel 1657 e una tedesca negli anni ottanta del Settecento<sup>34</sup>. *L'Apologie* difende una serie di autori ingiustamente accusati di magia operando un'analisi delle fonti storiche e dei testi per criticare inesattezze e pregiudizi comunemente accettati. Nell'opporsi a queste false credenze *l'Apologie* si pone come un testo essenziale per quella critica alle posizioni magiche, demonologiche e astrologiche che si opera tra XVI e XVIII secolo. Naudé sottopone al vaglio della ragione tutta una tradizione storica e nel primo dei XXII capitoli dell'*Apologie* – «Des conditions necessaires pour iuger des Autheurs, et principalement

<sup>31</sup> G. Naudé, *Epistolae*, op. cit., p. 28 (lettera scritta da Padova il 2 novembre 1626).

<sup>32</sup> *Naudeana*, in *Naudeana et Patiniana*, op. cit., pp. 53-57: 55.

<sup>33</sup> G. Naudé, *Instruction à la France sur la verité de l'histoire des frères de la Roze-Croix*, chez François Iulliot, A Paris 1623.

<sup>34</sup> G. Naudé, *Apologie*, op. cit. Alla prima edizione del 1625 ne seguiranno numerose altre: La Haye 1653; Paris 1669; La Haye 1679; Amsterdam 1712. Per la traduzione inglese e tedesca, cfr. G. Naudé, *The History of Magick, by Way of Apology, for all the Wise Men who have unjustly been reputed Magicians, from the Creation, to the present Age [...]. Englished by J. Davis*, Printed for John Streater, London 1657; Id., *Ueber den Zauberglauben und andere Schwärmereien; oder Verteidigung berühmter Männer, die von ihren Zeitgenossen für Zauberer gehalten worden. Aus dem Französischen*, Weygand, Leipzig 1787.

des Historiens»<sup>35</sup> – individua tre punti che devono essere al centro di una ricerca storica. In primo luogo bisogna ricercare l'origine di ogni notizia che risulti inattendibile o falsa risalendo al primo autore che l'ha diffusa. In secondo luogo va denunciata l'attitudine di gran parte degli storici – «*reservé ceux qui sont parfaitement heroïques*» – di ampliare e di manipolare a loro piacere i fatti e le testimonianze. Costoro infatti «*pour donner credit à leur iugement et y attirer les autres, prestant volontiers de ce costé à la matiere, l'allongent et l'amplifient, la biaisent et la desguisent suivant qu'ils le iugent à propos*»<sup>36</sup>. Nel sottolineare come gli storici utilizzino e manipolino i fatti, Naudé fornisce un'indicazione di metodo che è insieme un invito alla cautela e una dichiarazione di inaffidabilità nei confronti delle opere del passato. In tal modo egli recupera un «topos» della tradizione scettica che si ritrova già negli *Essais* di Montaigne (*Essais*, I, XXXI, «Des cannibales») e che dopo Naudé giungerà almeno fino a Bayle (*Nouvelles de la République des Lettres*, mars 1686, art. IV)<sup>37</sup>.

Infine al terzo punto si ricorda l'inattendibilità di gran parte degli scritti di storia e la necessità di operare una «*censure des Historiens*» se è vero che

l'experience nous apprend que presque toutes les Histoires depuis sept ou huit cents ans sont si grossiers et boursoufflees de mensonges, qu'il semble que leurs Auteurs se soient entrebattus à qui emporteroit le prix d'en forger davantage.<sup>38</sup>

Sulla base di questi presupposti Naudé giunge, utilizzando alcuni strumenti quali la filologia e la critica testuale, a ristabilire cronologie, a denunciare errori e luoghi comuni e a rifiutare una tradizione che attribuiva erroneamente pratiche magiche a pensatori quali Zoroastro o Pitagora, Numa Pompilio, Virgilio o Democrito, Apollonio, Plotino o Giamblico o, in tempi più recenti, a Pietro d'Abano, Ruggero Bacone, Savonarola, Raimondo Lullo, Giovanni Pico della Mirandola o Paracelso. Inoltre nell'ultimo capitolo dell'*Apologie* Naudé, nel rispondere alla questione di come possano perpetuarsi tutte queste falsità, individua tre cause che mantengono in vita questi errori storici con la relativa credenza nella magia e nella stregoneria<sup>39</sup>. La prima causa è individuata nel *consensus gentium* – «un consentement general et approbation universelle» – che produce un'accettazione acritica di tutto quanto è

<sup>35</sup> Cfr. G. Naudé, *Apologie*, op. cit., pp. 1-21.

<sup>36</sup> Ivi, p. 18.

<sup>37</sup> Cfr. M. de Montaigne, *Essais*, in Id., *Œuvres complètes*, Textes établis par A. Thibaudet et M. Rat, Introduction et notes par M. Rat, Gallimard, Paris 1962, p. 202 (trad. it., *Saggi*, a cura di F. Garavini con un saggio di S. Solmi, Adelphi, Milano 2005<sup>5</sup>, p. 271); P. Bayle, *Nouvelles de la République des Lettres*, mars 1686, art. IV, in Id., *Œuvres Diverses*, vol. I, Chez P. Husson et alii, La Haye 1727, pp. 508 b – 510 a. Su ciò rinvio a L. Bianchi, *Le maschere della storia o «alterer un peu l'Histoire»*. Note su un topos scettico della modernità tra Montaigne e Bayle, in *Scritti in onore di Mariafranca Spallanzani*, Mucchi Editore, Modena 2023, pp. 45-52.

<sup>38</sup> G. Naudé, *Apologie*, op. cit., p. 19.

<sup>39</sup> Cfr. Ivi, «Chapitre XXII et dernier. Par quels moyens toutes ces faussetez se maintiennent, & ce que l'on doit attendre d'icelles si on ne les reprime», pp. 634-615 [ma 649].

stato tramandato, mentre si ritrova la seconda nell'ambizione degli storici che in generale «n'écrit pas tant pour profiter au public, par une exacte recherche de la vérité, que pour satisfaire à leur vaine ambition, ou à la nécessité qui les contraints de servir»<sup>40</sup>. Infine la terza causa è la «Polymathie» o erudizione fine a se stessa, che consiste nel parlare in maniera generica e non documentata e nel raccogliere su ogni argomento le informazioni più disparate senza sottoporle al vaglio della critica<sup>41</sup>.

Questa ricerca degli errori e delle inesattezze storiche, con un confronto continuo con le fonti e con i testi, sarà costantemente al centro dell'indagine di Naudé come mostrano anche i due *Iudicia* su Nifo e Cardano nei quali egli ricostruisce il pensiero di questi due filosofi ripercorrendo anche le vicende editoriali e la fortuna dei loro scritti. Così il tema della critica dei pregiudizi e degli errori storici, centrale negli scritti degli anni venti, rimarrà un elemento costante in Naudé, come mostrano due lettere degli anni trenta, una a Peiresc e l'altra a Cassiano dal Pozzo. Nella lettera a Peiresc scritta da Padova il 16 giugno del 1633 egli progetta di comporre un *De censura veri*, ovvero un trattato di metodo storico capace di distinguere verità da errore<sup>42</sup>. Mentre in un'epistola a Cassiano dal Pozzo di quattro anni dopo – dell'agosto del 1637 –, Naudé ripropone un progetto simile e che dovrebbe occuparlo a lungo: la composizione di una *De censura veri* a cui dovrebbe fare seguito un *Elenchus rerum hactenus falso creditarum*, ovvero un repertorio di tutte le falsità e di tutti gli errori storici<sup>43</sup>.

IV. Il secondo ambito disciplinare rinvia al tema dell'indagine politica, a cui il nome di Naudé è spesso associato. Egli compone infatti negli anni trenta due scritti rilevanti ma che godranno di diversa fortuna: la *Bibliographia politica* pubblicata a Venezia nel 1633 e le *Considérations politiques sur les coups d'Etat* apparse in pochissime copie nel 1639 con l'indicazione tipografia di Roma; due opere diverse per struttura e per intenzioni. Lo scritto del 1633 – nel quale si utilizza per la prima volta il termine *bibliographia* nell'accezione moderna di descrizione di libri al posto del più tradizionale termine *bibliotheca* – dedicato a Jacques Gaffarel, che era allora al seguito dell'ambasciatore francese a Venezia, si propone di presentare in un centinaio di pagine, come ci ricorda il frontespizio della traduzione francese del 1642, «les livres et la methode necessaires à estudier

<sup>40</sup> Ivi, p. 638.

<sup>41</sup> Cfr. Ivi, p. 607 [ma 641]: «la troisieme & derniere cause de la propagation de toutes ces faussetez, qui n'est autre que la coutume introduitte depuis quelque temps, de faire valoir la Polymathie, parler à chasque sujet de toutes choses, & à chaque chose de tous subjects, & n'avoir point d'autre but en escrivant que de ramasser & recueillir tout ce que l'on peut dire, & ce qui s'est iamais dict sur le sujet que l'on entreprend de traicter».

<sup>42</sup> Cfr. *Les Correspondants de Peiresc. XIII. Gabriel Naudé. Lettres inédites écrites d'Italie à Peiresc, 1632-1636*, par Ph. Tamizey de Larroque, Léon Techener, Paris 1887, p. 22.

<sup>43</sup> Cfr. R. Pintard, *Le libertinage érudit*, op. cit., pp. 457 e 645. Secondo Pintard, con questa sua istanza di compilare un repertorio di errori storici, Naudé ha avuto «le mérite d'incarner, avec près de cinquante ans d'avance, l'esprit de Bayle» (ivi, p. 457).

la politique»<sup>44</sup>. Si tratta di uno scritto che circolerà ampiamente sia in traduzione francese sia in diverse edizioni pubblicate in Germania, Olanda e Inghilterra<sup>45</sup> e che si presenta come un testo ricco e aggiornato, come una mappa delle conoscenze teorico-politiche che dall'antichità classica giunge fino ai primi decenni del XVII secolo. La *Bibliographia politica* si configura come un repertorio di testi da cui emergono anche le preferenze del suo autore: non solo Aristotele e i suoi commentatori ma anche Machiavelli che nei *Discorsi* mostra di aver fatto non «il grammatico, ma il filosofo»<sup>46</sup>, Cardano, Charron che nel *De la Sagesse* appare più saggio di Socrate e «ci dà ad un tempo Aristotele, Seneca e Plutarco»<sup>47</sup>, o ancora Bodin e i vari autori della ragion di Stato. Inoltre Naudé dedica spazio all'amministrazione straordinaria degli stati, con riferimenti non solo a Machiavelli o a Schoppe, ma anche a Cardano, a Federico Bonaventura o all'urbinate Tito Corneo, e sottolinea il ruolo che le religioni svolgono nella vita politica<sup>48</sup>. E nel rilevare l'utilità di conoscere e di paragonare tra loro le diverse religioni, si cita seppure con la dovuta cautela il *Colloquium heptaplomeres*, lo scritto di Bodin che circolava manoscritto e che Naudé aveva avuto forse modo di leggere nella biblioteca del presidente de Mesme<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Cfr. G. Naudé, *La Bibliographie politique [...] contenant les livres et la methode necessaires à estudier la Politique avec une lettre de M. Grotius et une autre du Sr Haniel sur le mesme sujet, le tout traduit du Latin en François* [par Ch. Challine], chez la Vefve de Guillaume Pelé, A Paris 1642. Per la prima edizione della *Bibliographia politica* cfr. G. Naudé, *Bibliographia politica. Ad Nobiliss. Et Eruditiss. Virum Iacobum Gaffarellum [...]*, apud Franciscum Baba, Venetiis 1633. E si veda la traduzione italiana: Id., *Bibliografia politica*, a cura di D. Bosco, Bulzoni Editore, Roma 1997 (e cfr. D. Bosco, *I libri della politica*, in G. Naudé, *Bibliografia politica*, op. cit., pp. 13-68). Su questo testo cfr. Ch. Bissel, *Die «Bibliographia politica» des Gabriel Naudé*, Palm und Enke, Erlangen 1966. Rinvio inoltre a L. Bianchi, «*Reipublicae administratio extraordinaria*»: note in margine a un passo della *Bibliographia politica* di Gabriel Naudé, in: «Noctua», anno VI, nn. 1-2, 2019, pp. 40-74; Id., *Naudé in Italia: dalla Bibliographia politica alle Considérations politiques*, in: Id., *Naturalismo, scetticismo, politica. Studi sul pensiero rinascimentale e libertino*, op. cit., pp. 209-235; Id., *Enseigner la politique et l'histoire. La Bibliographia politica de Gabriel Naudé*, in: «Libertinage et philosophie à l'époque classique (xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle)», n. 17, 2020 («Les libertins et l'histoire»), pp. 75-101.

<sup>45</sup> Cfr. le diverse edizioni della *Bibliographia politica* pubblicate nel XVII secolo: ex officina Ioan. Maire, Lugduni Batavorum 1642; apud Ludovicum Elzevirium, Amstelodami 1645; Helmstadii 1663; ex officina Joan. Hayes, Cantabrigiae 1684. Ma cfr. anche l'edizione settecentesca che riunisce la *Bibliographia politica* ed una traduzione latina – con il titolo *Arcana Status* – delle *Considérations politiques*: G. Naudé *Bibliographia politica et Arcana Status: cum notis et observationibus literario-criticis, quae auctorem partim illustrant, partim suppleant, partim corrigunt. Praemissa Praefatione apologetica, in qua Naudaeus a variis liberatur imputationibus auctore M. Gladovio*, apud Christoforum Hülsium, Lipsiae 1712.

<sup>46</sup> G. Naudé, *Bibliografia politica*, op. cit., p. 187 (*Bibliographia politica*, p. 113). Si indica di seguito tra parentesi con *Bibliographia politica* seguito dall'indicazione della pagina, la pagina corrispondente dell'edizione latina del 1633.

<sup>47</sup> Ivi, p. 107 (*Bibliographia politica*, p. 15).

<sup>48</sup> Ivi, pp. 131-133 (*Bibliographia politica*, pp. 44-47). Su ciò si veda L. Bianchi, «*Reipublicae administratio extraordinaria*»: note in margine a un passo della *Bibliographia politica* di Gabriel Naudé, op. cit.

<sup>49</sup> G. Naudé, *Bibliografia politica*, op. cit., p. 135, e cfr. la n. 109, pp. 225-226 (*Bibliographia politica*, p. 49).

Nella *Bibliographia politica* trovano inoltre spazio opere sull'istruzione di nobili o di principi, o che trattano di ministri e ambasciatori, di cortigiani e segretari<sup>50</sup>. Naudé mostra un'attenzione particolare alle regole sociali e alla civiltà della conversazione viste come una delle varianti dell'arte di governo<sup>51</sup>. E ugualmente considera le relazioni tra naturalismo e politica, riferendosi ad opere che considerano il «naturale» di ognuno e che analizzano gli umori dei singoli e gli «umori dei popoli», con il rinvio a scritti di Alberto Magno ma anche di Bodin (*Methodus*), di Cardano (*De sapientia*) o di Scipione Chiaramonti (*De coniectandis cuiusque moribus*)<sup>52</sup>. Le pagine conclusive considerano il tema della prudenza e le relazioni tra politica, storia e prudenza dove quest'ultima riesce a dare forma alla politica ed «è quasi la sola virtù con la quale sono stabiliti e accresciuti gli stati»<sup>53</sup>. La storia inoltre non è tanto raccomandata perché «è testimone dei tempi o perché è maestra di vita, come la diceva Cicerone, ma piuttosto perché [...] è una saggezza raccolta e conglobata da ogni parte»<sup>54</sup>. Sempre in relazione alla storia, Naudé considera poi «quegli autori che hanno proposto leggi con le quali scriverla e leggerla con ordine e metodo», e tra questi «sono ritenuti i migliori Jean Bodin e Francesco Patrizi»<sup>55</sup>. Mentre tra i trattatisti politici Naudé cita diversi autori quali Paolo Paruta, Girolamo Frachetta o Ludovico Zuccolo, Jean de Marnix o François de la Noue, o ancora Francesco Bacone o Michel Piccart a cui fanno seguito tra i commentatori di autori politici, Apollinare Calderini per Botero, Scipione Ammirato o Virgilio Malvezzi per Tacito e Machiavelli per Tito Livio<sup>56</sup>.

Questi riferimenti alla centralità di Machiavelli, ai teorici della ragion di Stato, agli autori di testi storici o al tema della prudenza politica, collegano tra di loro la *Bibliographia politica* con le *Considérations politiques*, malgrado le differenze che le caratterizzano. Mentre la *Bibliographia politica* è un testo didattico e informativo, uno strumento agile che aiuta il lettore a muoversi nei meandri della politica, le *Considérations politiques* nascono invece all'insegna del *secretum* all'interno delle conversazioni private tra Naudé e il cardinale di Bagno. Stampate a Roma, come si legge nel frontespizio, o forse a Parigi, in pochissime copie – nella pagina introduttiva è scritto che «in luogo delle copie manoscritte, l'autore ne ha fatto tirare una dozzina di esemplari»<sup>57</sup> – le *Con-*

<sup>50</sup> Ivi, p. 71, pp. 79-80 (*Bibliographia politica*, p. 153, pp. 159-167).

<sup>51</sup> Ivi, p. 169 (*Bibliographia politica*, p. 91).

<sup>52</sup> Ivi, pp. 171-173 (*Bibliographia politica*, pp. 93-95). Per il rinvio allo scritto fisiognomico di Chiaramonti, cfr. S. Chiaramonti, *De coniectandis cuiusque moribus et latitantibus animi affectibus [...] seu de signis*, ex officina Marci Ginammi, Venetiis 1625.

<sup>53</sup> G. Naudé, *Bibliografia politica*, op. cit., p. 179 (*Bibliographia politica*, p. 102).

<sup>54</sup> *Ibidem*, (*Bibliographia politica*, p. 103).

<sup>55</sup> *Ibidem*. (*Bibliographia politica*, p. 104).

<sup>56</sup> Ivi, pp. 181-187 (*Bibliographia politica*, pp. 105-113). E cfr. ivi, p. 187 (*Bibliographia politica*, p. 113): «Così in questo genere di spiegazioni il segretario fiorentino non ha mediocrementemente illustrato Tito Livio e, come osserva Alberico Gentili, nella lettura della storia non ha fatto il grammatico, ma il filosofo».

<sup>57</sup> G. Naudé, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, op. cit., p. 99 (*Considérations politiques*, f. aij r).

*sidérations politiques* sono a tutti gli effetti un testo clandestino che godrà di una notorietà postuma. La prima ristampa «sur la copie de Rome» – ma meglio sarebbe dire la prima stampa ufficiale – sarà pubblicata nel 1667, ossia 14 anni dopo la morte del suo autore<sup>58</sup>. Naudé peraltro manterrà sempre un atteggiamento ambiguo in relazione a questo testo. Seppure si riferisca ad esso sia in un passo della *Bibliographia politica* relativo all'amministrazione straordinaria degli Stati, sia nella *Praefatio de militia* che introduce il *Syntagma de studio militari* (1637)<sup>59</sup>, non dichiarerà mai di avere dato alle stampe questo suo trattato. Del resto quando nel *Mémoire confidentiel adressé à Mazarin*, redatto al suo rientro in Francia nel 1642, Naudé parla della composizione delle *Considérations politiques*, ricorda anche come il cardinale di Bagno «s'étonna de la hardiesse [dello scritto], quoy que réglée et fortement appuyée de la raison». Per questa ragione, prosegue, egli ha deciso di «ne plus communiquer cette pièce [...] sinon à défunct Mr Bouchard, homme très exact en ses jugemens» e suo intimo amico<sup>60</sup>. Il silenzio di Naudé sulla pubblicazione delle *Considérations politiques* è dettato quindi da motivi di cautela. Del resto questo scritto contiene dei passaggi molto arditi non solo sulla necessità di compiere azioni straordinarie ma anche sul ruolo della religione e sulla sua utilità politica. Malgrado la loro eccezionalità i colpi di Stato – che sono definiti come un «excessus iuris communis propter bonum commune», ovvero come delle azioni straordinarie messe in pratica contro il diritto comune per il bene pubblico<sup>61</sup> –, rientrano pienamente in quell'esercizio della prudenza politica necessario nella gestione pubblica. Una prudenza che nel caso dei sovrani può procedere anche in maniera straordinaria. Naudé recupera in tal modo il pensiero di Machiavelli entro una teoria incentrata sulla necessità della dissimulazione, dove si ritrova anche l'ipotesi di uno Stato come corpo sociale nel quale va costantemente ricercato un equilibrio.

Sono note le affermazioni sulla notte di S. Bartolomeo, una delle pagine più cupe e tragiche delle lotte religiose in Francia tra cattolici e ugonotti. Nello scindere radicalmente etica e politica e nel leggere nei conflitti religiosi un pericolo per la stabilità dello Stato, Naudé qualifica quell'azione come giustissima e rimarchevole, e come «uno dei colpi di Stato più straordinari», il cui

<sup>58</sup> G. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat [...] sur la copie de Rome*, [s.l.] 1667.

<sup>59</sup> Nella sezione relativa all'«amministrazione straordinaria degli stati» della *Bibliografia politica* Naudé afferma che su questi temi «noi stessi lo scorso anno abbiamo fatto un piccolo trattato che confido non sarà un giorno sgradito agli studiosi di dottrina politica»: G. Naudé, *Bibliografia politica*, op. cit., p. 133 (*Bibliographia politica*, p. 47). Pochi anni dopo nella *Praefatio de militia* che introduce il *Syntagma de studio militari*, Naudé dichiara di avere composto un *De arcanis imperiorum* dedicato al cardinale di Bagno, cfr. G. Naudé, *Syntagma de studio militari. Ad Illustrissimum Iuvenen Ludovicum ex comitibus Guidii a Balneo*, ex typographia Iacobi Facciotti, Romae 1637, p. 2.

<sup>60</sup> G. Naudé, *Mémoire confidentiel adressé à Mazarin [...] après la mort de Richelieu*, publié, d'après le manuscrit autographe et inédit, par A. Franklin, Librairie ancienne de L. Willem, Paris 1870, p. 11.

<sup>61</sup> G. Naudé, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, op. cit., p. 147 (*Considérations politiques*, p. 59).



### Naturalismo, irreligione, politica: Naudé filosofo libertino

limite consiste semmai nel non essere stato ancora più radicale ed estremo. A questo proposito Naudé rimanda all'assioma di Cardano che nel *Proxeneta* sostiene che «*nunquam tentabis, ut non perficias*», rinviando a un esempio tratto dalla medicina secondo il quale nelle operazioni politiche bisogna «imitare i chirurghi esperti che, una volta aperta la vena, traggono tutto il sangue possibile, fino al mancamento, per purificare il corpo valetudinario da tutti i suoi cattivi umori»<sup>62</sup>.

Nell'indagare i colpi di Stato Naudé evidenzia anche il ruolo politico che tutte le religioni hanno da sempre esercitato nell'instaurazione di uno Stato e nel suo mantenimento. Così di fronte a un popolo violento e incostante la religione diventa un necessario mezzo per esercitare il potere, un *instrumentum regni* che egli non esita a paragonare ad una droga. Infatti, dato che

per la maggior parte dei principi è naturale trattare la religione da ciarlatani e servirse-ne come di una droga per conquistare credito o reputazione alla loro messa in scena, mi sembra che non si debba biasimare un politico che, per venire a capo di qualche importante affare, ricorre alla medesima astuzia.<sup>63</sup>

Non oppio dei popoli da cui liberarsi marxianamente, quanto piuttosto una droga-medicina, la religione è per il politico un utile stratagemma che permette di manovrare e controllare una moltitudine indisciplinata, inaffidabile e che va mantenuta nell'obbedienza.

Naudé sintetizza così nelle *Considérations politiques* alcuni dei temi centrali della tradizione libertina: la religione come inganno, il nesso tra culti religiosi e nascita degli imperi, la necessità della dissimulazione; una sintesi di spregiudicatezza e di eterodossia che si nutre di autori diversi: da Pomponazzi a Machiavelli, da Cardano a Vanini, da Montaigne a Charron. In tal modo la religione si rende necessaria per frenare quelle pulsioni irrazionali di una «popolace» che è facilmente oggetto di inganno e di manipolazione da parte di politici, di impostori o di falsi profeti. Così, nell'analizzare la religione come prodotto delle passioni e della credulità umana, Naudé opera anche un'indagine dei meccanismi con cui si formano e si mantengono le credenze popolari<sup>64</sup>.

V. Il terzo e ultimo punto è quello relativo al pensiero medico-naturalistico. La prima formazione medica di Naudé a Parigi sotto la direzione di Jean Riolan figlio e di René Moreau doveva proseguire nel primo soggiorno padovano nel 1626-1627, per formalizzarsi solo più tardi nel maggio del 1633 con l'ottenimento del dottorato a Padova. Ma già nel 1628 egli si fa conoscere come difensore del sapere medico della facoltà parigina e come critico della nuova

<sup>62</sup> Ivi, p. 195 (*Considérations politiques*, p. 111).

<sup>63</sup> Ivi, p. 248 (*Considérations politiques*, p. 179).

<sup>64</sup> Sulla critica libertina della religione e i suoi rapporti con le credenze popolari cfr. A. L. Schino, *La critique libertine de la religion: mécanismes de formation des croyances et psychologie des masses*, in: «Théorèmes», 2016, n. 9, pp. 1-24.

medicina paracelsiana pubblicando il *De antiquitate et dignitate scholae medicae Parisiensis panegyris*, un trattato di storia della medicina che si conclude con l'encomio di alcuni medici e che è preceduto da versi elogiativi di P. Gassendi e di G. Patin<sup>65</sup>.

Seguace al pari dell'amico Patin della medicina classica e galenica, strenuo critico di Paracelso e della iatrochimica – Paracelso è qualificato nell'*Apologie* come un eretico in filosofia allo stesso modo che in medicina e in religione<sup>66</sup> – Naudé mantiene per tutta la vita un rapporto privilegiato con la disciplina medica, come mostra la raccolta di *Epistolae* pubblicata postuma a Ginevra nel 1667. Tra i suoi interlocutori si ritrovano numerosi medici come Jean Riolan e René Moreau, il danese Johann Rhode o il tedesco Johann Wesling – entrambi addottoratisi nello studio patavino dove hanno anche insegnato – o l'olandese Johan van Beverwijck, nonché numerosi medici italiani, tra cui Leone Allacci, Baldo Baldi, Giovanni Colle, Pompeo Caimo, Cesare Crivellati, Vincenzo Alsario Della Croce, Antonio Santorello, Pietro Servio, Francesco Perla o Paolo Zacchia<sup>67</sup>.

Ma lo stesso Naudé doveva fornire alcuni contributi medici non trascurabili. Pubblica infatti tra il 1632 e il 1639 cinque questioni mediche – da lui chiamate *iatrophilologicae* – di cui le prime quattro sono edite in Italia tra il 1632 e il 1635 mentre la quinta appare a stampa a Leida nel 1639. Quest'ultima *quaestio*, la più conosciuta, e relativa al *De fato et fatali vitae termino*, risponde a una *epistolica quaestio* proposta dal medico olandese Johan van Beverwijck (latinizzato in Beverovicijus), che doveva ottenere risposte da vari medici europei, sul *de vitae termino, fatali an mobili?*, ovvero se il termine della vita umana fosse o meno stabilito dal destino<sup>68</sup>. Le cinque *quaestiones* verranno poi raccolte e ristampate in un unico volume a Ginevra nel 1647<sup>69</sup>.

In relazione al fato Naudé mantiene una posizione di equilibrio che nel negare ogni determinismo astrologico o metafisico riprende un'idea di libero arbitrio come accordo tra la volontà umana e il naturale ordine della natura. Recuperan-

<sup>65</sup> G. Naudé, *De antiquitate et dignitate scholae medicae parisiensis Panegyris. Cum orationibus encomiasticis ad IX iatrogonistas laurea medica donandos*, apud Ioannem Moreau, Lutetiae Parisiorum 1628. E si vedano i versi di Gassendi e Patin, ivi, f. 6rv e f. 7r.

<sup>66</sup> G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, op. cit., p. 391.

<sup>67</sup> G. Naudé, *Epistolae*, op. cit., *passim*.

<sup>68</sup> Cfr. G. Naudé, *Quaestio iatrophilologica. An magnum homini a venenis periculum?*, ex typographia G. Facciotti, Romae 1632; Id., *Quaestio secunda iatrophilologica. An vita hominum hodie quam olim brevior?*, ex typographia I. Nerii, Cesenae 1634; Id., *Quaestio tertia iatrophilologica. An matutina studia vespertinis salubriora?*, ex typographia I. Crivellarii, Patavii 1634; Id., *Quaestio quarta iatrophilologica. An liceat medico fallere aegrotum?*, ex typographia I. Facciotti, Romae 1635; Id., *De fato et fatali vitae termino*, in: Job. Beverovicij *Epistolica quaestio de vitae termino, fatali an mobili? Cum doctorum responsis. Pars tertia et ultima, nunc primum edita*, op. cit.

<sup>69</sup> Cfr. *Gabrielis Naudaei PENTAS quaestionum iatrophilologicarum*. I. *An magnum homini a venenis periculum?* II. *An vita hominum hodie quam olim brevior?* III. *An matutina studia vespertinis salubriora?* IV. *An liceat medico fallere aegrotum?* V. *De fato et fatali vitae termino*, Genevae 1647. Le cinque *Quaestiones* a cura di A. L. Schino – con il testo originale latino e la traduzione francese a fronte – sono attualmente in corso di pubblicazione a Parigi presso Classiques Garnier.

do l'ipotesi che il fato in Aristotele non è diverso dalla natura<sup>70</sup>, Naudé viene a sostenere che la vita non è predeterminata; piuttosto la morte è l'esito naturale legato al consumarsi del calore vitale, e la medicina può contribuire a prolungare la vita umana.

Merita comunque interrogarsi sulla categoria di *iatrophilologia* utilizzata da Naudé nelle sue *quaestiones* e di cui egli non fornisce alcuna definizione, quasi questa fosse già esplicita nella sua stessa formulazione. Va inoltre ricordato come l'occorrenza *quaestio iatrophilologica* nella titolazione di questioni mediche si ritrovi a nostra conoscenza nel solo Naudé.

La *iatrophilologia* nell'evidenziare immediatamente un'unione tra medicina e filologia rimanda a una medicina dove è centrale l'indagine legata alla lettura e all'interpretazione della tradizione<sup>71</sup>. Vi è nel sintagma *quaestio iatrophilologica* tutto il peso della medicina classica e galenica – che può essere indagata e ripresa con il metodo della filologia – e insieme l'avversione più o meno esplicita nei confronti della nuova medicina paracelsiana, del tutto incompatibile con i canoni classici. Del resto medicina, filosofia e *humanae litterae* sono connesse tra di loro in prima età moderna ed è stato adeguatamente mostrato come tra XV e XVII secolo la professione medica si colleghi a una formazione umanistica<sup>72</sup>. Nel ribadire fin nella titolazione delle sue *quaestiones* il nesso tra medicina e *humanae litterae* in opposizione all'astrusità e alla confusione della iatrochimica, Naudé doveva trovarsi in buona compagnia: non solo di Patin e dei medici della facoltà di Parigi – di cui Patin era «doyen» – ma anche dei colleghi padovani e romani.

All'analisi di questa relazione tra medicina e filologia possono essere d'aiuto sia i dibattiti coevi tenutisi a Parigi come a Padova, sia l'indagine di quel mondo romano con cui Naudé interagisce nel corso degli anni trenta, dove gli scambi tra cultura umanistica, erudizione e pratica medica sono molto stringenti.

Medicina ed erudizione si affiancano a Roma non solo nello studio della Sapienza ma anche in accademie come quell'Accademia degli Umoristi, dove Naudé è introdotto nel 1632 su presentazione di Leone Allacci. Inoltre una più

<sup>70</sup> Cfr. G. Naudé, *De fato et fatali vitae termino*, in *Gabrielis Naudaei PENTAS quaestionum iatrophilologicarum*, op. cit., § 14, p. 201: «nempe fatum apud Aristotelem non differre a natura, illudque omne fatis adscribi, quod naturale est, & rerum naturalium ordinem institutionemque sequitur». E cfr. A. L. Schino, *Battaglie libertine. La vita e le opere di Gabriel Naudé*, op. cit., pp. 202-204; Ead., *Les libertins et la médecine. Peut-on échapper à la mort ou la retarder? Les réflexions de Gabriel Naudé dans la Quaestio de Fato*, in: L. Bianchi, N. Gengoux et G. Paganini (sous la direction de), *Philosophie et libre pensée. Philosophy and Free Thought. XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, op. cit., pp. 67-90.

<sup>71</sup> Sulla categoria naudeana di *iatrophilologia*, cfr. H. Jaumann, *Iatrophilologia. Medicus philologus und analoge Konzepte in der frühen Neuzeit*, in *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher 'Philologie'*, herausgegeben von R. Häfner, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001, pp. 151-176; A. L. Schino, *Battaglie libertine. La vita e le opere di Gabriel Naudé*, op. cit., cap. V *Erudizione e medicina*, pp. 187-219; O. Trabucco, *Iatrophilologia. Libertinage érudit ed erudizione italiana*, op. cit.

<sup>72</sup> Sui rapporti tra medicina e filologia in prima età moderna ci si limita a rinviare a N. Siraisi, *History, Medicine, and the Traditions of Renaissance Learning*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2007.

approfondita indagine della produzione medica di autori quali Baldo Baldi, Pietro Servio o Paolo Zacchia può permettere – come è stato di recente evidenziato<sup>73</sup> – di individuare un comune terreno culturale e scientifico nel quale si ritrovano ulteriori punti di incontro, in una prospettiva «iatrofilologica», tra medicina e erudizione.

Dalle *quaestiones* mediche di Naudé emerge comunque una concezione naturalistica con forti tensioni materialistiche che ritrova nella sola natura le spiegazioni di ogni fenomeno, dalle malattie ai fatti considerati miracolosi. Nella prospettiva di Naudé vita e morte rientrano in un medesimo ciclo naturale dal quale è escluso ogni orizzonte teologico ed ogni visione metafisica. Un naturalismo che, come si è visto, doveva lasciare significative tracce anche nella sua concezione della storia e della politica.

Sono noti gli stretti legami scientifici e amicali, che risalgono ai primi anni venti del secolo, tra Naudé e Patin. La recente attribuzione a Patin de parte di Gianluca Mori del *Theophrastus redivivus* – un'attribuzione su base indiziaria che trova solidi elementi testuali di supporto<sup>74</sup> – assume un valore nuovo e illuminante. Si ritroverebbero infatti proprio nell'ambiente medico ed erudito parigino quelle tensioni naturalistiche, antimetafisiche ed eterodosse già presenti in Naudé e che nel caso del *Theophrastus redivivus* approdano a soluzioni apertamente atee. In questa prospettiva acquista un senso nuovo anche l'ipotesi di un'indagine che approfondisca sia i rapporti tra Naudé e Patin, sia quelli tra Naudé e la cultura medica del suo tempo.

In ogni caso, il naturalismo che Naudé riprende dalla tradizione medica come dalla filosofia rinascimentale doveva incidere fortemente nella sua prospettiva critica. Il nesso tra critica e naturalismo, con tutte le tensioni eterodosse e irreligiose che esso implica, emerge nelle diverse direzioni di indagine, siano esse storiche, mediche o politiche. Così la critica storica nei confronti delle credenze e delle superstizioni, emblematicamente espressa nell'*Apologie*, si ripresenta anche nelle *quaestiones* mediche dove, in nome della tradizione e della ragione, si combattono alchimisti, ciarlatani e coloro che promettono improbabili miracoli. Inoltre, l'analisi dei rapporti tra politica e religione ripropone un modello simile di uso critico della ragione. Qui Naudé non solo evidenzia l'utilità politica di ogni religione, ma analizza i meccanismi irrazionali che ne sono alla base e la cui origine è ricondotta alla credulità o a elementi passionali quali la paura.

<sup>73</sup> Sulla cultura medica romana degli anni trenta del Seicento oltre che su B. Baldi, P. Servio e P. Zacchia cfr. O. Trabucco, *Iatrofilologia. Libertinage érudit ed erudizione italiana*, op. cit., pp. 126-165. Su Paolo Zacchia cfr. *Paolo Zacchia. Alle origini della medicina legale 1584-1659*, a cura di A. Pastore e G. Rossi, FrancoAngeli, Milano 2008.

<sup>74</sup> Cfr. G. Mori, *À la recherche du nouveau Théophraste. Guy Patin redivivus*, op. cit. e Id., *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, op. cit.

Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?  
La Mothe le Vayer, Cyrano de Bergerac,  
le *Theophrastus redivivus*  
Nicole Gengoux  
(IHRIM, École Normale de Lyon)  
nicole.gengoux@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Libertines, writing in the service of atheistic philosophy? La Mothe le Vayer, Cyrano de Bergerac, the *Theophrastus redivivus*.

Abstract: Based on three authors, La Mothe le Vayer, Cyrano de Bergerac and the author of the *Theophrastus redivivus*, we hypothesise that there is a coherent libertine philosophy which is not a mere ‘wisdom’ based on an absent god, the autonomy of the wise and natural morality, but which finds its clearest expression in the *Theophrastus*. I. Atheism gives meaning to the apparent scepticism of a La Mothe le Vayer; II. self-love is at the foundation of their anthropology; III. their physics, whether Aristotelian or Cartesian, is based on the same materialist naturalism. Conclusion: All three express the same structure: a dynamic, individualistic naturalism. The result is a fragmented writing form that is not only concealment, but interpretation of diverse sources.

Keywords: naturalism, atheism, La Mothe le Vayer, Cyrano de Bergerac, *Theophrastus redivivus*.

Il semble vain de chercher une définition de la philosophie libertine, personne ne se déclarant «libertin» à l’époque, en cette première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle français. Nous désignons par ce nom ceux que Roger Pintard a nommés les «libertins érudits» pour les distinguer des «libertins de mœurs»<sup>1</sup>: de doctes personnes, nourries de culture classique, qui remettent en question les dogmes religieux; qui aimaient discuter ensemble discrètement et librement entre amis sûrs et qui, pour s’exprimer, utilisent aussi une écriture masquée pour échapper à la censure. En font partie, pour la première génération: Gassendi, la Mothe le Vayer, Naudé, Patin qui aiment à converser ensemble au cours de festins fru-

<sup>1</sup> R. Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Boivin, Paris 1943. Nouvelle édition augmentée d’un avant-propos et de notes et réflexion sur les problèmes de l’histoire du libertinage, Editions Slatkine, Genève 2000.

gaux et philosophiques (soirées de la Tétrade ou dîners de Gentilly)<sup>1</sup> et pour la seconde génération: Cyrano de Bergerac, D'Assoucy, Molière que des liens de camaraderie ont également rapprochés, les trois ayant fréquenté Gassendi chez Luillier. Bref, un petit cercle d'auteurs, restés longtemps peu connus, mais qui sont de plus en plus étudiés et considérés comme de grands auteurs, voire des philosophes à part entière du Grand siècle<sup>2</sup>.

Toutefois, les commentateurs, philosophes ou littéraires, qui s'intéressent à ces auteurs dits «libertins», leur attribuent le plus souvent une pensée, certes cohérente, mais non systématique. Elle serait avant tout antidogmatique, contrairement à la pensée religieuse, tout en nuances, teintée de scepticisme, voire entièrement sceptique. Certes, on ne nie pas l'aspect philosophique du libertinage, mais la «philosophie» des libertins serait seulement une attitude réflexive, critique, orientée vers un art de vivre conforme à la nature, opposée à la morale chrétienne. Bref, une «sagesse», d'ailleurs imprégnée de culture antique, qui trouverait dans un art d'écrire éclectique, l'expression de son essence bigarrée: soit un tissu de citations soit des dialogues où des thèses différentes peuvent s'opposer mais dont on ne peut dire d'aucune qu'elle est «la» pensée de l'auteur.

Ainsi, on constate la diversité de ces auteurs dans les domaines épistémologique, physique, ontologique, anthropologique, politique, leurs références privilégiées aux auteurs anciens variant, elles aussi: épicurisme, scepticisme, aristotélisme, stoïcisme même et cynisme, Descartes étant absent ou présent. Ces auteurs ne seraient d'accord que sur certains points communs: l'idée qu'un dieu, s'il y en a un, est bien loin de l'homme, que le sage est autonome et sa morale, naturelle.

Peut-on vraiment attribuer le nom de «philosophie» à une attitude aussi vague qu'une «sagesse naturelle»? N'est-il pas possible de trouver un fondement commun qui rende cette pensée mieux articulée et en fasse une véritable «philosophie libertine»? La méthode d'écriture, basée sur l'utilisation de sources variées, est-elle nécessairement la preuve du caractère hétéroclite d'une pensée?

Notre hypothèse, ici, est que la position des libertins est fondamentalement athée, nullement sceptique et que cet athéisme trouve son expression la plus rigoureuse et la plus articulée dans le naturalisme du *Theophrastus redivivus*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Pour ces soirées à quatre ou celle de Naudé avec Patin à Gentilly, voir la Lettre de Guy Patin à Falconnet du 27 août 1648, éd. Loïc Capron (édition électronique établie par L. Capron: <https://www.biusante.parisdescartes.fr/patin/>).

<sup>2</sup> C'est le caractère philosophique des libertins qui a été retenu par la publication de l'ouvrage collectif: L. Bianchi, N. Gengoux, G. Paganini (éd.), *Philosophie et libre pensée, Philosophy and Free Thought, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Honoré Champion, Paris 2017. C'est également celui-ci qui inspire la revue *Libertinage et philosophie à l'époque classique, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, (fondée et dirigée par Antony McKenna et Pierre François Moreau jusqu'en 2018, sous le nom de *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*), actuellement sous la direction de N. Gengoux, P. Girard, M. Lærke, Classiques Garnier, Paris.

<sup>3</sup> Le *Theophrastus redivivus*, a été édité pour la première fois en 1981: *Theophrastus Redivivus*, Ed. prima e critica a cura di G. Canziani, G. Paganini, La nuova Italia editrice, Firenze 1981, 2 voll. Après l'ouvrage pionnier de T. Gregory, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel seicento*, Morano editore, Napoli 1979, trois monographies ont été consacrées au *Theophrastus*:

## Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?

Dans un premier temps, nous exposerons brièvement l'athéisme tel qu'il nous apparaît dans les deux romans *Les États et Empires de la lune* et *Les États et Empires du Soleil* de Cyrano<sup>4</sup>, et dans les *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, de la Mothe le Vayer<sup>5</sup>. Puis nous verrons que nous pouvons dégager du *Theophrastus* un argument logique qui permet de confirmer l'athéisme des deux auteurs précédents. Rappelons qu'il s'agit de trois auteurs qui se connaissaient bien, puisque Guy Patin, l'auteur récemment identifié du *Theophrastus*, fréquentait le même cercle d'amis, autour de Gassendi et de Luillier, que la Mothe le Vayer et, un peu plus tard, Cyrano<sup>6</sup>.

Mais la meilleure preuve de l'athéisme réside dans le contenu, lui-même, d'une pensée. Nous verrons en deuxième lieu, que l'athéisme du *Theophrastus* donne à la morale naturelle de La Mothe le Vayer et de Cyrano un fondement ontologique: l'amour de soi. Nous pourrions même tenter de faire un rapprochement entre La Mothe le Vayer et le *Theophrastus* sur le plan «politique».

Une objection, certes, peut être soulevée que nous étudierons en troisième lieu: chez Cyrano, la physique est essentiellement cartésienne, alors qu'elle est aristotélicienne dans le *Theophrastus*. Mais cela empêche-t-il que l'on puisse dégager un «matérialisme» commun? Les deux systèmes sont-ils, au point de vue ontologique, si différents?

Dans une quatrième partie, nous en tirerons une conséquence au sujet de la stratégie d'écriture elle-même, typique des «libertins».

### I. L'athéisme déclaré du *Theophrastus* confirme celui, masqué, de La Mothe le Vayer et de Cyrano

Que Cyrano soit athée est généralement admis chez les spécialistes du libertinage, bien que l'on ait souvent réduit sa pensée à une sorte de scepti-

M. Rodríguez Donis, *Materialismo y ateísmo. La filosofía de un libertino del siglo XVII*, Universidad de Sevilla, Vicerrectorado de investigación, Sevilla 2008; H. Bah-Ostrowiecki, *Le Theophrastus redivivus, érudition et combat antireligieux au XVII<sup>e</sup> siècle*, Champion, Paris 2012; N. Gengoux, *Un athéisme philosophique à l'Âge classique, le Theophrastus redivivus, 1659*, Honoré Champion, Paris 2018, 2 vol. Cfr. aussi l'ouvrage collectif N. Gengoux, P.-F. Moreau (éd.), *Entre la Renaissance et les Lumières, le Theophrastus redivivus (1659)*, Honoré Champion, Paris 2014. Nous utiliserons l'abréviation TR pour le *Theophrastus redivivus*. Les citations du TR sont tirées de notre traduction (en cours) de l'ensemble du traité qui paraîtra chez Honoré Champion.

<sup>4</sup> Cyrano de Bergerac Savinien, *Les États et Empires de la Lune* et *Les États et Empires du Soleil*, dans *Œuvres complètes*, éd. M. Alcover, vol. 1, Honoré Champion, Paris 2000. Nous écrivons *Lune*, en abrégé pour le premier roman, et *Soleil*, pour le second.

<sup>5</sup> F. de La Mothe le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, Fayard, Paris 1988. Cfr. aussi *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, édition critique Bruno Roche, Honoré Champion, Paris 2015.

<sup>6</sup> Gianluca Mori nous fait découvrir son travail d'identification de l'auteur du *Theophrastus* dans son livre qui vient de paraître: *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle, Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, Honoré Champion, Paris 2022. Or il écrit que «Patin a très probablement rencontré Cyrano...», Mori, op. cit., p. 32.

cisme à cause du caractère dialogué de ses deux romans. Certes, l'auteur ne dit jamais explicitement quel personnage est son porte-parole, et on peut distinguer plusieurs porte-paroles successifs: pour l'épistémologie sensualiste, le personnage nommé «le démon de Socrate», est le porte-parole de Gassendi, mais au sujet de Dieu, c'est le personnage que Cyrano appelle «le Fils de l'hôte» qui exprime l'athéisme le plus franc: ce dernier nie Dieu «tout à plat», rejette l'immortalité de l'âme et se moque de la résurrection. Face à la naïveté de Dyrcona, son interlocuteur et narrateur, le «fils de l'hôte» est un jeune homme brillant, «plein d'esprit» (*sic*) et raisonneur. En plus de nier Dieu, il ne lui reconnaît aucune utilité par une sorte de pari inverse de celui de Pascal: si Dieu existe, il ne peut en vouloir à l'homme de ne pas le reconnaître, car il s'est bien caché et joue à «cligne musette», «Toutou, le voilà», avec lui<sup>7</sup>. Donc autant l'ignorer et profiter des plaisirs de la vie. Le jeune athée n'est vaincu que par l'intervention *ex machina* du diable qui emporte l'horrible blasphémateur en Enfer, subterfuge que l'on retrouvera dix ans plus tard, dans le *Dom Juan* de Molière<sup>8</sup>.

Mais surtout, la défense de l'athéisme s'est construite tout au long du roman<sup>9</sup>: en résumé, sont rejetés l'anthropocentrisme chrétien et la Création *ex nihilo*, et sont affirmées l'éternité du monde et la mortalité de l'âme. On retrouve les mêmes questions religieuses et les mêmes réponses dans le *Theophrastus*, quatre ans plus tard, en 1659 mais de façon beaucoup plus argumentée.

Le *Theophrastus redivivus* est un traité que nous pouvons appeler «athée»: étant anonyme, il est le seul traité qui puisse affirmer explicitement que les dieux n'existent pas<sup>10</sup>. Il s'agit d'un traité construit, systématique, qui comporte dans ses six traités intérieurs: une théologie (ou plutôt «athéologie»), une

<sup>7</sup> Cfr. l'article de J.-P. Cavaillé, «Qu'il y ait un Dieu... je vous le nie tout à plat». *Contexte théorique et enjeux pratiques des arguments athéistes du Fils de l'hôte*, in: «Littératures classiques», suppl. LIII (2004), pp. 65-74.

<sup>8</sup> La pièce *Dom Juan*, alors nommée *Le festin de Pierre* a été représentée pour la première fois en 1665; le récit de Cyrano est à peine terminé en 1655, date de sa mort.

<sup>9</sup> Je n'entre pas ici dans le détail de la progression du raisonnement qui parcourt les deux romans à travers les différents épisodes et renvoie à notre ouvrage: N. Gengoux, *Une lecture philosophique de Cyrano de Bergerac. Trois étapes du matérialisme: Gassendi, Descartes, Campanella*, Honoré Champion, Paris 2015. Cette progression est également présentée dans notre article: N. Gengoux, «De la Lune au Soleil, «un pot-pourri de contes ridicules» ou la progression d'une thèse clandestine?», dans *Lectures de Cyrano de Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, Bérengère Parmentier éd., Presses universitaires de Rennes, Rennes 2004, pp. 101-119.

<sup>10</sup> Nous disons que c'est un traité «athée», même si l'auteur ne dit pas «je suis athée» et refuse même aux athées le droit de se déclarer athées (*TR II*, chap. 6). La contradiction n'est qu'apparente. Le terme «athée» a, en effet, une connotation d'immoralité (l'athée n'obéirait qu'à ses instincts) mais l'auteur loue les sages qui sont incroyants en les nommant «athées» (*TR I*, chap. 1). Sur cette contradiction apparente nous renvoyons à notre article: N. Gengoux, *Dans quelle mesure l'athéisme est-il inacceptable pour l'auteur du Theophrastus redivivus et pour Spinoza?*, in: «Littératures classiques», XCIII/2 (2017), pp. 117-151.



## Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?

physique, une psychologie, une morale et, en place et lieu d'une politique, un traité sur les religions<sup>11</sup>.

Donc l'inexistence de dieu n'est pas simplement affirmée par un personnage, ni son existence posée seulement comme inutile; elle est fondée, conformément à la canonique épicurienne, sur l'impossibilité de l'imaginer. Pour parler d'un dieu, il faudrait avoir une image antérieure, une «anticipation»<sup>12</sup>. Ceci repose sur un empirisme sensualiste qui, d'ailleurs, est aussi celui de Cyrano: rien n'existe que ce qui tombe sous les sens, un héritage sensualiste d'Épicure, voire de Gassendi, qui se double dans le *Theophrastus* de celui de la scolastique aristotélicienne, dont le principe (tout ce qui arrive à l'esprit passe par les sens) est maintes fois répété dans le traité.

Pour montrer que l'âme individuelle est mortelle, l'auteur du *Theophrastus* et Cyrano utilisent les mêmes exemples tirés de Lucrèce du lien observable entre l'âme et le corps<sup>13</sup>. Mêmes critiques moqueuses, aussi, de la Résurrection, avec les mêmes exemples imaginaires d'hommes mangés par des animaux: quels corps vont pouvoir ressusciter?<sup>14</sup> Les deux auteurs ont puisé au même corpus de citations.

Certes, l'auteur du *Theophrastus* utilise aussi des arguments tirés du *De Anima* d'Aristote<sup>15</sup> (l'âme comme forme du corps). Et, alors que Cyrano n'hésite pas à utiliser des images animistes et à évoquer une âme du monde à travers une «métempsychose» généralisée de tous les êtres, de telles métempsychose sont vigoureusement rejetées dans le *Theophrastus* parmi les croyances désuètes, et sont remplacées par une théorie, certes vague, de la transformation de toute chose au sein de la nature matérielle.

Cependant, chez nos deux auteurs, la plupart des critiques et des exemples se rejoignent et le *Theophrastus* apporte en plus des «arguments». Alors, peut-on dire que le *Theophrastus* apporte la preuve manquante qui permettrait d'écarter définitivement toute interprétation sceptique de Cyrano?

Nous allons nous reposer la question en revenant à un libertin dont on dit souvent qu'il est sceptique: il s'agit de François de La Mothe le Vayer<sup>16</sup>, dont les *Dialogues à l'imitation des Anciens*, datent d'environ 1632-1633, donc vingt-cinq ans avant le *Theophrastus* (1659).

<sup>11</sup> Le *TR* montre que les dieux n'existent pas (traité I), que le monde est éternel et non créé (traité II), que la religion est une pure invention (traité III), que l'âme est mortelle (traité IV), que la mort n'est pas à craindre parce que le néant n'est pas à craindre (traité V) et, bien sûr, que la morale du sage est la morale naturelle (et non la morale chrétienne) (traité VI).

<sup>12</sup> *TR* II, chap. 2, p. 47

<sup>13</sup> *Lune*, p. 150-151, *TR* IV chap. 3, p. 644 et sgg.

<sup>14</sup> *Lune*, p. 153-154. *TR* IV, chap. 2, p. 611.

<sup>15</sup> *TR* IV chap. 3, p. 629 et sgg.

<sup>16</sup> Loin de nous l'idée de nier le caractère éminemment sceptique de La Mothe le Vayer, si richement mis en valeur par Sylvia Giocanti dans son ouvrage *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Honoré Champion, Paris 2001 et dans ses nombreux articles. Notre hypothèse est seulement qu'une lecture athée de ce scepticisme est possible.

L'athéisme de la Mothe le Vayer est moins apparent que celui de Cyrano, puisque, dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, il se déclare lui-même un fervent adepte de «sa chère sceptique». Bien plus, le scepticisme, dit-il, est le plus sûr moyen de défendre la foi: la connaissance des choses divines étant hors de portée de la raison humaine, seule la foi peut nous servir de guide<sup>17</sup>. Une telle profession de foi, sans preuve aucune, ne repose, de façon circulaire, que sur la foi elle-même, et peut, aussi bien, être l'aveu du rejet de la divinité. Telle est l'ambiguïté de ce qu'on appellera plus tard le «fidéisme», attitude qui peut aussi bien servir la croyance que servir de masque à l'incroyance.

Dans un article déjà ancien, nous avons tenté de montrer à partir d'une analyse interne de la structure du dialogue «De la divinité» que l'auteur exprimait son athéisme de façon cryptée à travers l'épicurisme<sup>18</sup> et que le «fidéisme» affiché n'était que la tactique d'une écriture masquée<sup>19</sup>. Ainsi, Par exemple, dans un passage où sont posées trois questions, celles que Cicéron aborde au début de son dialogue le *De natura deorum*<sup>20</sup>, thèse et antithèse s'opposent: à la deuxième question – Si les dieux existent ou non? – c'est l'antithèse athée qui domine les débats; or, elle est régie, dit l'auteur, «par une exacte logique»<sup>21</sup> et c'est Épicure qui en est le représentant. Plus question de «fidéisme»: l'athéisme l'a remplacé. À la troisième question – celle qui porte sur la Providence – la thèse de la Providence est ridiculisée par l'exemple de la chance rencontrée par un homme injuste comme le brigand Harpale et la Mothe le Vayer cite Cicéron qui «disoit fort bien qu'Épicure avoit fait pis que ce Xerxès destructeur des temples de la Grèce» en se moquant de la providence<sup>22</sup>. Donc, nier la providence, comme le fait Épicure, revient à nier les dieux. Des exemples, des arguments et des citations que l'on retrouve, identiques, dans le *Theophrastus*<sup>23</sup>.

Alors le scepticisme de la Mothe le Vayer, incline-il vers l'athéisme? Il est vrai qu'entre Sextus et Épicure, La Mothe le Vayer semble osciller<sup>24</sup>. Il accorde une

<sup>17</sup> La Mothe le Vayer, «Dialogue de la divinité», Ivi, p. 330.

<sup>18</sup> N. Gengoux, *Place et fonction de l'épicurisme dans les Dialogues faits à l'imitation des Anciens de La Mothe le Vayer*, in: «Libertinage et philosophie, au XVII<sup>e</sup> siècle», VII (2003), pp. 141-187.

<sup>19</sup> C'est également ce que défend G. Paganini dans «Pyrrhonisme tout pur» ou «circoncis»? *La dynamique du scepticisme chez La Mothe le Vayer*, dans «Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle», II (1997), pp. 7-31.

<sup>20</sup> Les trois questions sont: 1) s'il y a une proportion entre notre entendement et l'infini (c'est à dire si nous pouvons connaître Dieu)? 2) Si les dieux existent ou non? et 3) s'ils s'occupent de nous, c'est à dire s'il y a une providence? La référence à Cicéron n'est pas explicite, mais la présence des arguments de ce dernier et de Cotta la rendent évidente. Cfr. La Mothe le Vayer, «De la divinité», Ivi, pp. 313-330.

<sup>21</sup> Ivi, p. 318.

<sup>22</sup> Ivi, p. 329. Cfr. Cicéron, *De la nature des dieux*, trad. fr. C. Appuhn, Garnier frères, Paris 1933, p. 105: «Épicure [...] tel Xerxès, a renversé les temples et les autels des dieux...».

<sup>23</sup> TR p. 41: «Épicure [...] dit Cicéron [*De la nature des dieux*, livre III] [...] s'est débarrassé complètement de la providence, [...] ce qui est la même chose que de nier complètement les dieux.»

<sup>24</sup> Ses références à Épicure et à Sextus ne se contredisent pas, car il n'emprunte pas à Épicure ce qui s'opposerait au scepticisme de son maître Sextus, à savoir la canonique et le clinamen, mais il n'emprunte pas non plus à Sextus, alors qu'il le cite abondamment, ce qui s'opposerait à Épicure,

## Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?

certaine confiance aux sens: il prône même une sorte de «probabilisme». Alors, La Mothe le Vayer, est-il aussi sceptique qu'il le dit? Précisons qu'il ne s'agit pas pour nous de sonder sa conscience, mais de nous demander si son système admet l'athéisme comme clef pour le rendre cohérent.

Le problème philosophique est le suivant: peut-on, à partir des données des sens, atteindre des certitudes? L'idée de «vérité probable» est également présente dans le *Theophrastus* et même chez Cyrano. Par exemple, pour trancher entre la création et l'éternité, les deux auteurs disent que la création est beaucoup plus absurde que l'éternité. Certes «l'esprit des hommes n'étant pas assez fort pour concevoir (l'éternité), ils ont eu recours à la création», laquelle est encore moins compréhensible<sup>25</sup>. La comparaison est nettement affirmée dans le *Theophrastus*:

Mais dans des choses contraires, il faut toujours suivre la plus vraisemblable et la plus probable; or il est beaucoup plus vraisemblable et plus probable que le monde soit éternel que créé.<sup>26</sup>

À propos de l'immortalité de l'âme, l'auteur du *Theophrastus* dit aussi qu'elle est «moins établie» que sa mortalité<sup>27</sup>. Les sens, en effet, ne permettent pas de tout voir dans le monde, mais ils permettent de le voir progressivement. Cyrano, lui aussi, découvre progressivement le monde au cours de ses voyages. C'est de manière progressive que le *Theophrastus* fait «l'épreuve», pouvons-nous dire, de l'éternité du monde, en décrivant longuement les cycles de l'univers, ses vicissitudes, les cataclysmes et les déluges, qui sont les signes visibles du retour éternel des choses<sup>28</sup>. Et, surtout, les sens ne montrent que des choses corporelles, donc visibles, concevables.

Mais alors, comment l'auteur du *Theophrastus* va-t-il pouvoir, en quelque sorte, aller plus loin que La Mothe le Vayer et que Cyrano, et va-t-il pouvoir «prouver» la non-existence des dieux et non seulement en «faire l'épreuve»? C'est à la logique et non plus aux sens, que l'auteur du *Theophrastus* va se référer pour affirmer le triomphe de l'athéisme: au principe du tiers exclu<sup>29</sup>. Entre deux thèses contraires, si l'une est fausse, l'autre est vraie. Comme la croyance aux dieux

à savoir son refus de tout «critère» du vrai et du juste, son rejet de tout jugement sur l'existence ou l'inexistence de dieu et son rejet de toute règle de morale. Voir N. Gengoux, «Place et fonction de l'épicurisme de l'épicurisme dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* de La Mothe le Vayer», op. cit., p. 166 et sgg.

<sup>25</sup> *Lune*, p. 124: «[...] en vérité, a-t-on jamais conçu comment de rien il se peut faire quelque chose?».

<sup>26</sup> *TR* II, chap. 4, p. 265.

<sup>27</sup> *TR*, p. 589: «Bien au contraire, même si sa substance pouvait être certaine et reconnue, il n'est pas douteux que sa mortalité serait plus établie que son immortalité, [...] Mais ceux qui affirment (qu'elle) est mortelle, disent qu'elle est corporelle et ils ne disent rien qui ne soit facile à concevoir».

<sup>28</sup> Aux chapitres 4 et 5 du traité II «Du monde».

<sup>29</sup> Il emprunte ce principe à Aristote: «Il n'est pas possible qu'il y ait aucun intermédiaire entre les énoncés contradictoires: il faut nécessairement ou affirmer ou nier un seul prédicat, quel qu'il soit» (*Métaphysique* Γ 1011 b 23).

porte sur des choses non observables, elle ne peut être dite vraie. Si elle n'est pas vraie, c'est donc qu'elle est fausse. Et cela, même si la découverte de la réalité est progressive.

Et si ces choses qui sont persuadées par la seule foi de la religion, sont détruites par des raisons et des arguments valides et sont dénoncées ouvertement comme fausses, il n'y a pas de doute que le jugement (*sententia*) opposé soit vrai. Or que le monde ait été créé il y a six mille ans, ceci n'est cru que dans la religion chrétienne; c'est pourquoi il a suffisamment été rendu clair par ce qui précède que cette opinion est fausse; pour cette raison, l'opinion opposée, qui affirme l'éternité du monde, est manifestement vraie.<sup>30</sup>

Ce principe, récurrent dans le traité, trouve dans la conclusion de celui-ci, la péroration aux sages de ce siècle, une éclatante confirmation: la foi, parce qu'elle est incompréhensible, inconnaissable, doit être considérée comme fausse<sup>31</sup>.

L'attitude «fidéiste» n'est donc pas tenable: parler d'objets en dehors de portée de la connaissance, n'a aucun sens. Le prétendu fidéisme de La Mothe le Vayer aboutit logiquement à la négation de la foi. Chez Cyrano, le fils de l'hôte qui est épris de logique, ne pourrait que l'accepter<sup>32</sup>.

## II. Chez La Mothe le Vayer et Cyrano, une morale naturelle trouve dans le naturalisme du Theophrastus son fondement anthropologique et même ontologique: l'amour de soi

En effet, pour prouver que l'athéisme est commun à nos trois auteurs, il ne suffit pas d'affirmer sa nécessité. Il faut proposer le contenu d'une pensée qui soit athée et argumenté. Partons de la morale, ce domaine dont on s'accorde pour dire qu'il est commun à l'ensemble des libertins. Voyons comment cette morale naturelle ou «sagesse», trouve dans le *Theophrastus* un fondement anthropologique et ontologique.

Chez les trois auteurs, Épicure est, ici encore, l'auteur de référence: le plaisir est bon s'il est naturel. La morale naturelle est opposée à la morale chrétienne et à son hypocrisie. En conséquence, la morale prend des accents d'une audace nouvelle.

Les habitants de la lune ne jugent pas «contre nature» le fait de céder à leurs penchants naturels, comme la masturbation par exemple<sup>33</sup>. C'est la virginité, la

<sup>30</sup> TR II, chap. 6, p. 327.

<sup>31</sup> Voir l'analyse de ces péroraisons dans N. Gengoux, *Imposture et dissimulation libertine, ou illusion et niveaux d'expression de la vérité, dans le Theophrastus redivivus*, in: «La Lettre Clandestine», XXIX (2021), pp. 43-83.

<sup>32</sup> Pour le fils de l'hôte, les coups de dés chanceux ne prouvent rien: ce qui n'est pas démontré n'a aucune valeur. Et il aurait pu dire, comme Dom Juan, «je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit». (*Dom Juan*, Acte III, scène 1).

<sup>33</sup> *Lune*, p. 109.

## Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?

continence qui sont des «péchés contre-nature». Les vertus traditionnelles de la morale chrétienne sont ridiculisées: «la joie spirituelle de la contemplation» est analogue aux plaisirs les plus bas, tel que celui de «se purger au bassin»<sup>34</sup>. On assiste même à un renversement des valeurs patriarcales traditionnelles: ce sont les fils (comme le Fils de l'hôte) qui ont la préséance sur leurs pères, parce qu'en eux l'imagination est plus vigoureuse, cette faculté essentielle de la nature humaine. Dans le deuxième roman de Cyrano, au Soleil, les choses les plus extraordinaires s'expliquent par les lois de la nature: non seulement les rapports amoureux entre hommes (le couple Oreste-Pylade), mais entre espèces différentes (la reine Pasi-phée qui aime un taureau, ce «crime qui n'avait point encore eu d'exemple»<sup>35</sup>, entre un homme et une plante (l'empereur perse Artaxerxès amoureux d'un platane)<sup>36</sup>. Toutes ces amours s'expliquent naturellement à partir de l'absorption des fruits d'un pommier issu des deux arbrisseaux qui ont poussé sur la tombe d'Oreste et de Pylade.

Mais de tels comportements sont peut-être excessifs pour des hommes, et un idéal plus mesuré, plus humain s'exprime dans un épisode des romans qui se situe sur la terre, où Dyrcona (le héros narrateur) est retombé après son voyage dans la lune; il est logé chez un ami, Colignac qui fréquente le marquis de Cus-san, et les trois personnages aiment à se retrouver pour goûter au plaisir de la conversation plus encore qu'aux plaisirs du corps (chasse, pêche, bonne chère); ils partagent leurs lectures, discutent. Cette description nous rappelle les repas frugaux partagés par nos libertins érudits, Gassendi, La Mothe le Vayer, Naudé, Patin. La satisfaction des sens, donc, mais aussi celle de l'esprit; des plaisirs mesurés qui ne menacent pas notre autonomie. Ce n'est, cependant, pas tout à fait le plaisir en repos d'Épicure, car il s'y ajoute une variation des plaisirs: «nous quittons toujours chaque divertissement avant que ce divertissement eût pu nous ennuyer»<sup>37</sup>. Un plaisir sans excès, donc, mais également «en mouvement».

Vingt ans plus tôt, La Mothe le Vayer, proposait déjà dans ses *Dialogues*, une morale épicurienne fondée sur le plaisir des sens, mais où l'autonomie se conjugait déjà avec un certain mouvement. Dans le dialogue intitulé *Le banquet sceptique*, Orasius, le représentant de l'auteur, se promène avec ses amis et leur rapporte les discours prononcés au cours d'un banquet: il est question de la relativité des coutumes culinaires, de l'abstinence de toute chair ou de l'anthropophagie, très étendue dans le monde. Sont autorisés «des excès de bouche» autant que «boire du vin, sans excès». Au sujet de l'Amour, trois cas sont distingués où sont valorisés la similitude à soi, pour rester autonome: 1) l'amour avec soi-même, garantit notre indépendance. 2) L'amour entre membres d'espèces différentes, n'est pas nécessairement contre-nature<sup>38</sup>: même exemple que chez

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Soleil*, p. 287

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 293.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 171

<sup>38</sup> La Mothe le Vayer, «Le banquet sceptique», op. cit., p. 100.

Cyrano, de Xerxès amoureux de son platane, et de Pasiphaé qui aime un taureau<sup>39</sup>. 3) Entre êtres humains, l'amour entre deux hommes est plus harmonieux, parce que mieux fondé sur la «similitude» qu'entre un homme et une femme. Est cité, au passage, l'inceste qui était «innocence à la naissance du monde»<sup>40</sup>.

S'agit-il toujours d'un plaisir en repos, comme chez Épicure? Certes, c'est toujours l'autonomie du sage qui est visée, l'«*autarchia*», comme chez Épicure, mais celle-ci accepte des excès. Le sage peut rester libre au milieu de l'abondance et partager des festins<sup>41</sup>. Ces banquets dépassent, par leur abondance, le petit morceau de fromage qu'Épicure avait reçu d'un ami et qu'il considérait comme un «festin». Au plaisir en repos, La Mothe le Vayer ajoute aussi les variations que procure le plaisir de l'étude: il aime à voguer sur «l'océan des opinions», pour reprendre une image récurrente, afin de les comparer. La variété du plaisir de la connaissance l'empêche de s'ennuyer, tout comme Cyrano. Les «petites variations du plaisir» dont parlait déjà Épicure, prennent donc ici plus d'ampleur et une dimension intellectuelle.

Dans le *Theophrastus*, nous retrouvons aussi une morale naturelle plus audacieuse que la morale épicurienne, avec de nombreux exemples et citations identiques à ceux que nous offraient La Mothe le Vayer et Cyrano. Dans le traité VI sur la morale conforme à la nature, l'auteur donne au sage une liste de conseils inspirée d'Épicure, mais aussi de Sénèque, et, surtout, de Diogène le cynique<sup>42</sup>. D'une part, l'auteur reprend la distinction épicurienne entre plaisirs naturels et nécessaires, plaisirs naturels et non nécessaires et plaisirs ni naturels ni nécessaires. Le but affirmé est l'absence de troubles et dans ce but, le sage est invité à s'éloigner de la foule et de ses opinions, et à mener une vie frugale, exempte de la crainte de la mort. Toutefois, comme chez ses deux prédécesseurs, il s'autorise aussi certains excès: à table, il est permis de «se distendre la peau du ventre», et plutôt que de fuir les richesses, il faut être capable de «supporter les richesses»<sup>43</sup>! Non seulement des plaisirs naturels et non nécessaires sont autorisés, mais même des comportements jugés criminels par la religion: par exemple, pour illustrer la relativité des mœurs, il donne l'exemple de Théodore, qui disait «que le sage pourrait même s'adonner au vol, à l'adultère et au sacrilège, en temps utile»<sup>44</sup>; suit à la même page une défense de l'anthropophagie. Quant aux coutumes familiales, elles cèdent le pas à une sexualité sans limites: le sage doit fuir le mariage (ce que disait déjà Épicure) et préférer la communauté des femmes, voire la polygamie

<sup>39</sup> Ivi, p. 97.

<sup>40</sup> Ivi, p. 103.

<sup>41</sup> Le sceptique assis au milieu d'une table, demeure «un juge indifférent de tant de mets», La Mothe le Vayer, «De l'opiniâtreté», op. cit., p. 386.

<sup>42</sup> Nous devons à J. Laursen d'avoir attiré l'attention sur le rôle prééminent du cynisme dans le *TR*. J. Laursen, «Cynicism in the *Theophrastus redivivus*», in: N. Gengoux et P. -F. Moreau (éd.), *Entre la Renaissance et les Lumières, le Theophrastus redivivus (1659)*, Honoré Champion, Paris 2014, pp. 47-64.

<sup>43</sup> *TR*, p. 912.

<sup>44</sup> Ivi, p. 794.

## Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?

et les femmes devraient avoir le même droit au plaisir<sup>45</sup>. L'exemple de Cratès qui s'accouplait en public, en disant «je plante un homme», est celui-là même qui avait été donné par La Mothe le Vayer, lequel le reprenait sans doute de Montaigne<sup>46</sup>.

Ainsi, le but est certes d'atteindre la tranquillité de l'âme, mais si celle-ci semble parfois insuffisante, ce n'est pas au nom de ce qui serait un juste milieu entre la modération et l'excès, c'est parce que le but est surtout la liberté, celle-ci prenant un nouveau sens. Elle se manifeste, tout d'abord, en s'opposant à la morale chrétienne qui étouffe les désirs naturels. Les libertins en effet, ont un nouvel ennemi que ne connaissait pas Épicure: c'est le christianisme. Être libre, c'est certes, pouvoir suivre sa pente naturelle<sup>47</sup>, mais c'est aussi, et surtout, échapper à la tyrannie de l'Église qui ne s'exerce pas seulement sur les corps, mais aussi sur les esprits. La pire tyrannie est celle qui empêche l'homme de suivre sa propre raison naturelle, c'est à dire de penser. Le sage veut penser par lui-même. Or, n'était-ce pas aussi le but de Cyrano et, déjà, celui de La Mothe le Vayer?<sup>48</sup>

Allons plus loin: pourquoi ne doit-on pas forcer un homme à croire? C'est parce qu'on 'ne peut pas' l'empêcher de ne pas croire. La cause est donc profonde, ancrée dans la nature de l'homme et on peut la trouver dans l'anthropologie du *Theophrastus*: c'est la présence, chez l'homme, d'un désir plus profond que la simple recherche du plaisir. Il s'agit d'un désir fondamental, celui de «l'amour de soi et la volonté innée d'être permanent et de se conserver»<sup>49</sup> ou «désir de ne jamais cesser»<sup>50</sup>. Ce désir peut, telle est du moins notre interprétation, prendre deux sens, positif et négatif: d'une part, en effet, il est naturel que l'homme ne veuille pas cesser de vivre; ce désir se confond alors avec le besoin de conservation dont l'auteur parle longuement dans le dernier traité «Sur la morale conforme à la nature»<sup>51</sup>. Mais, nous pensons que c'est ce même désir qui

<sup>45</sup> Ivi, p. 895.

<sup>46</sup> Ivi, p. 898; La Mothe Le Vayer, «Le banquet sceptique», op. cit., p. 104; M. de Montaigne, *Essais*, «Apologie de Raymond de Sebond», PUF, Paris 1965, p. 584.

<sup>47</sup> La liberté, ici, n'a rien à voir avec le libre arbitre chrétien (faculté de choix *ex nihilo*) ou même la capacité de dominer ses désirs par sa raison, puisque la raison, elle-même, est un «instinct» (TR, p. 825). Dans le roman de Cyrano, les habitants de la lune se disent «vivez libres» pour se dire «au revoir»

<sup>48</sup> Dans le dialogue *Du mariage*, par exemple, il est écrit que l'on ne peut forcer la femme à être fidèle: que veut-on dire sinon que l'on ne peut forcer un homme (ou une femme) à avoir la «foi» et donc à «croire». Si on la force, la femme va tromper son mari: donc si l'on force l'homme à croire, il va devenir athée!

<sup>49</sup> Il s'agit d'une citation de Sénèque: «*sui nempe amor est [Sen. Epist. 82] et permanendi conservandique insita voluntas atue aspernatio dissolutionis...*», TR v «Sur la mort à ne pas craindre», chap. 1, p. 723. Cet amour de soi ou volonté de se conserver est avec l'ignorance de ce qu'est la mort, les deux causes de la crainte de la mort: mais celle-ci est facile à maîtriser.

<sup>50</sup> L'expression: «désir de ne jamais cesser» se trouve dans le traité sur l'âme, traduite soit par *libido* soit par *cupido*: «*numquam desinendi libido*» (TR, iv «Sur l'âme», p. 559); «*immortalitatis spes validissima et numquam desinendi cupido*» (Ivi, p. 564). «*numquam desinendi libidinem*» (TR, iv «Sur l'âme», p. 626).

<sup>51</sup> Dans le dernier traité (traité vi), les mots *appetitio*, *affectio* sont utilisés pour désigner ce qui pousse l'homme à «veiller à sa conservation», ce qui est conforme à la loi de la nature («*appetitiones a natura insitas*», TR, vi «Sur la vie conforme à la nature», chap. 1, p 785)

se pervertit quand il est celui de vivre après la mort: il devient alors illusoire, cette croyance folle à l'immortalité de l'âme qui est une absurdité dont l'auteur parle dans le traité IV «Sur l'âme» et dans le traité V «Sur la mort à ne pas craindre»<sup>52</sup>. Il reste que désirer vivre et ne pas cesser de vivre, est un désir illimité quoique naturel parce que l'on ne peut le déraciner au contraire des autres désirs<sup>53</sup>. On ne peut donc aller contre la spontanéité d'un individu.

Or, ce désir appelé tantôt *voluntas*, *appetitio* ou *cupido*, englobe toutes les facultés intellectuelles de l'homme puisqu'il se confond même avec «la droite raison» qui est «est mise (*indita*) par la nature en chacun des animaux, et le persuade de ce qu'il faut éviter, de ce qu'il faut suivre»<sup>54</sup>. Ce besoin de se conserver, nous le voyons dans la citation précédente, est également présent chez «les autres animaux»: l'homme n'est qu'un animal parmi les autres. Plus largement, l'anthropologie devient ontologie: c'est la nature qui donne à chaque être vivant, cette force en lui qui le pousse à sa conservation et à son bien propre.

Nous pouvons alors dégager deux caractéristiques principales de la nature: elle est dynamique et individualiste.

On retrouve ce dynamisme dans l'importance accordée à l'imagination tant chez Cyrano que dans le *Theophrastus*: l'imagination est l'essence même de l'esprit chez nos deux auteurs. Chez Cyrano, l'imagination rend les jeunes supérieurs aux vieux, car elle est plus vive que ce qu'on appelle la froide raison de ces derniers et elle peut même être créatrice<sup>55</sup>. Dans le *Theophrastus*, la raison est définie comme «une certaine force de rebondir d'une imagination à une autre»<sup>56</sup> tandis que l'imagination est définie comme le «mouvement» de «l'intellect»<sup>57</sup>. C'est, d'ailleurs, cette force de l'imagination qui lui donne un pouvoir de guérison: il suffit de se l'imaginer pour être guéri, un argument qu'utilisent les deux auteurs pour critiquer le caractère miraculeux des guérisons<sup>58</sup>.

Quant à l'individualisme, nous en parlons parce que chaque individu tend vers son propre intérêt, son propre «bien». Il n'y a aucune sociabilité naturelle, et l'auteur du *Theophrastus* se moque du prétendu altruisme des Chrétiens qu'il estime hypocrite. Le principe de réciprocité «ne pas faire à autrui ce que nous ne voulons pas que l'on nous fasse» que les Chrétiens pensent être un

<sup>52</sup> Le désir d'immortalité est un désir «insensé, le plus ancien et le plus violent de tous» (*TR*, IV, p. 564).

<sup>53</sup> «C'est pourquoi, il faut se débarrasser de tous les désirs non naturels et qui proviennent de la croyance. Or, ceux qui sont naturels, ne peuvent être abandonnés ni chassés: ils sont, en effet, introduits en chacun des animaux par la nature pour leur conservation et, pour cette raison, leur existence est nécessaire et tout à fait juste» (*TR*, VI, chap. 4, p. 901).

<sup>54</sup> *TR*, VI, p. 785.

<sup>55</sup> Au Soleil, pays des merveilles, s'imaginer aigle, c'est le devenir. Voir notre article: N. Gengoux *De l'imagination illusoire, à l'imagination créative. Le Theophrastus redivivus et Cyrano de Bergerac*, in: «Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)», XVI (2019), pp. 109-132.

<sup>56</sup> *TR*, IV, p. 594.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 600.

<sup>58</sup> *Lune*, p. 148 et *TR*, III, p. 384-385.



## Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?

principe évangélique altruiste, est, en réalité, l'expression de la loi de la nature, celle de l'amour de soi: si on suit ce principe, c'est parce que si on nuisait à autrui, autrui se vengerait<sup>59</sup>.

Paradoxalement, nous allons voir que ce désir naturel individualiste permet une politique de tolérance, même si l'auteur ne le thématise pas. En effet, et l'auteur du *Theophrastus* insiste sur ce point, cet individualisme est ce qui fait le moins de mal possible. À l'état de nature, hommes et animaux étaient en paix, car chacun, ne s'occupant que de soi, ne cherchait pas à nuire à autrui. Le seul endroit du *Theophrastus* dont on peut dire qu'il traite de politique est celui où il est question du choix des religions dans une cité<sup>60</sup>. Le but d'une cité doit être la paix civile laquelle ne peut reposer que sur la possibilité pour chacun de pratiquer sa religion pourvu qu'il ne tente pas d'imposer sa religion aux autres<sup>61</sup>.

Même souci de «tolérance», même si ce terme doit seulement être pris au sens d'acceptation d'autres religions que la sienne et non au sens d'un droit politique, chez La Mothe le Vayer: mêmes références aux empereurs romains qui acceptaient toutes les religions. Or, déjà chez La Mothe le Vayer, cette idée de tolérance est liée à l'individualisme. Lisons une citation qu'il fait du chancelier Bacon<sup>62</sup>: «l'athéisme ne troubla jamais les Estats, mais il rend l'homme *plus prévoyant à soimesme*<sup>63</sup>, comme ne regardant pas plus loing». La Mothe le Vayer est même le seul à utiliser l'expression de «liberté de conscience», un apax notable<sup>64</sup>. Penser à soi-même et être tolérant vont de pair. Penser à soi-même n'est pas nuire à autrui. La tolérance est fondée, ici, sur la spontanéité que l'on ne peut contrecarrer.

Chez Cyrano, aussi, on peut lire ce besoin d'être soi-même dans la description des conversations qui rendaient si heureux les trois amis: «nous jouissions pour ainsi dire *et de nous-mêmes*<sup>65</sup>, et de tout ce que la nature a produit de plus doux pour notre usage»<sup>66</sup>. Mais, ici s'arrête la comparaison avec Cyrano, car celui-ci ne parle guère de politique. Il s'intéresse plus à la science que l'auteur du *Theophrastus*. Toutefois, cette différence, sur le plan scientifique, va-t-elle empêcher qu'il y ait entre eux deux, un naturalisme commun?

<sup>59</sup> «Les lois de la première société civile [...] *ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait*, ne sont pas les lois des hommes ni des dieux, mais de la nature elle-même, et elles sont à rapporter entièrement à sa loi dont nous venons de parler, à savoir la conservation de soi. Car celui qui offense autrui, par cette offense provoque la vengeance, et ainsi il est offensé lui-même, à son tour», (TR, VI, p. 786).

<sup>60</sup> TR, III «De la religion», chap. 6. Omnis religio bona esse ostenditur.

<sup>61</sup> C'est parce que les Juifs et les Chrétiens n'acceptaient pas les autres religions qu'ils furent persécutés, *ivi*, p. 543.

<sup>62</sup> Dialogue «De la divinité», *ivi*, p. 333.

<sup>63</sup> Nous soulignons par des italiques.

<sup>64</sup> L'expression se trouve dans le dialogue «De la divinité», dans *Dialogues à l'imitation des Anciens*, Fayard, op. cit. p. 332.

<sup>65</sup> Nous soulignons par des italiques.

<sup>66</sup> *Soleil*, p. 171-172.

III. *Cyrano et le Theophrastus, deux physiques différentes: un même naturalisme athée?*

La physique du *Theophrastus* et celle de Cyrano ne sont pas les mêmes: l'une est aristotélicienne, l'autre, selon nous, essentiellement cartésienne<sup>67</sup>, mais nous pensons qu'au fondement de ces deux physiques, c'est à dire sur un plan plus général, ontologique, voire métaphysique, il y a un matérialisme athée commun.

De la physique d'Aristote, le *Theophrastus* tire l'éternité: mais sont absents la «matière, forme, privation», l'«acte» et la «puissance», la finalité, bref tous les principes de la métaphysique d'Aristote. Il ne reste que l'idée d'une transformation incessante de toutes choses. En fait, l'auteur rejette toute idée de principe, c'est-à-dire de commencement: rien n'a jamais commencé puisque le monde est éternel. S'il y avait un principe du monde, écrit-il, cela ne pourrait être que la «nature»<sup>68</sup>. Or cette nature, objet de la connaissance sensible, est, nous l'avons vu, nécessairement corporelle: l'âme elle-même est corporelle et même, précise l'auteur en citant Pomponazzi, «matérielle»<sup>69</sup>; nos «*mores*» (coutumes ou dispositions morales) sont, en effet, déterminées par l'influence toute matérielle des astres, par le lieu, les circonstances etc. C'est ce qu'on peut appeler un «matérialisme athée»: une seule substance, matérielle, tout se transforme; donc aucune transcendance.

Cyrano, lui, rejette Aristote. Il adopte la nouvelle cosmologie, la physique de Descartes, en particulier, devant laquelle, même Épicure s'efface, ou plutôt l'atomisme de Gassendi: sans doute parce que la spontanéité des atomes chez Gassendi risque d'introduire quelque chose comme une création *ex nihilo*<sup>70</sup>. Ce qui apparaît au cours des dialogues, disons-nous pour aller vite, c'est la divisibilité infinie, la perpétuité du mouvement: le mouvement, en effet, est primordial, et tout, même les phénomènes les plus extraordinaires qui ont lieu sur le Soleil, dans le deuxième roman, s'expliquent par des «équivalences» de mouvements, des isomorphismes, comme le montrent les métamorphoses<sup>71</sup> ou la communication par gestes de Campanella. Ce dernier, en effet, qui n'est autre que le philosophe bien connu mais qui, dans le roman est monté après sa mort au Soleil, comme tous les grands philosophes, devine ce que son interlocuteur veut dire en mimant les mouvements de son visage et en faisant naître ainsi en lui-même, les mêmes idées et sentiments, comme il l'explique à Dyrcona:

<sup>67</sup> Pour l'utilisation de la physique de Descartes par Cyrano, nous renvoyons à N. Gengoux *Une lecture philosophique de Cyrano de Bergerac Trois étapes du matérialisme: Gassendi, Descartes, Campanella*, op. cit.

<sup>68</sup> Aristote a dit que «le principe des choses était la nature plutôt que la matière», *TR II* «Du Monde», chap. 2, p. 197.

<sup>69</sup> Cfr. *TR IV* «De l'âme et des Enfers», chap 3, p. 631:

<sup>70</sup> Cfr. Nicole Gengoux *Ivi*, p. 127.

<sup>71</sup> Celles du petit peuple en un seul individu de grande taille (*Soleil*, p. 239).

## Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?

[...] car, étant de toutes parts, situé comme vous, j'excite en moi, par cette disposition de matière, la même pensée que produit en vous cette même disposition de matière<sup>72</sup>

La matière devient si éthérée, que le matérialisme de Cyrano se dématérialise, en quelque sorte, au profit du mouvement, voire de l'identité de mouvement c'est-à-dire une identité de structure.

Ainsi, chez nos deux auteurs, la physique repose, selon nous, sur un «matérialisme», la matière corporelle pouvant, en se subtilisant, devenir mouvement, voir équivalence logique.

Nous donnons, ici, au mot «matérialisme» le statut de fondement de la physique et c'est ce statut de fondement qui donne au matérialisme un caractère «métaphysique»<sup>73</sup>. Voyons, en effet, comment Campanella, le personnage cité plus haut, parle de la physique de Descartes qu'il appelle «science des choses naturelles»: ses «principes étant supposés, dit-il, il n'y en a aucune qui satisfasse plus nécessairement à toutes les apparences»<sup>74</sup>. Autrement dit, les lois de la nature telles que Descartes les a posées, sont les plus utiles. Mais on peut en changer les principes: ceux de Descartes étaient, on le sait, Dieu et l'évidence rationnelle: elles sont remplacées chez Cyrano par l'athéisme et l'évidence sensible. La matière et le mouvement ont, chez nos deux auteurs, remplacé Dieu.

### IV. Deux conséquences: une même structure ontologique et une écriture de l'interprétation

#### A. Une structure ontologique commune

Nous pouvons donc déjà constater qu'entre nos trois auteurs, il y a beaucoup plus qu'un simple «sagesse commune»: une telle «sagesse» pourrait, en effet, être purement empirique et se lire comme un catalogue de conseils pratiques. Nous sommes en présence d'une ontologie commune: un matérialisme dynamique où tout est en mouvement et où le vivant n'obéit qu'à une seule loi, celle de l'amour de soi. L'originalité de cette philosophie nous semble résider dans le rapprochement entre deux pôles apparemment contraires, ce qui est normal dans une «structure»: d'une part, l'individualisme et d'autre part, l'effort pour atteindre la réalité extérieure, qui est sensible. Utiliser sa «raison, véritable et naturelle»,

<sup>72</sup> *Soleil*, p. 301.

<sup>73</sup> Nous renvoyons au numéro 18 de la revue *Libertinage et philosophie à l'époque classique, XVI<sup>e</sup> XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, qui porte sur «L'usage de la métaphysique chez les matérialistes des XVI<sup>e</sup> XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles», dir. Nicole Gengoux, Mogens Lærke, Pierre Girard, Paris, Classiques Garnier, XVIII (2021), où l'on voit que l'on peut parler de «métaphysique matérialiste». Voir, plus précisément dans ce numéro, notre article: Nicole Gengoux: «Aristote et Descartes, deux sources du matérialisme athée au XVII<sup>e</sup> siècle».

<sup>74</sup> *Soleil*, p. 313.

comme elle est appelée dans le *Theophrastus*, c'est se tourner vers les sens. C'est d'un même mouvement que l'on pense par soi-même et que l'on approche la réalité, parce qu'on s'est écarté des préjugés. De façon réciproque, pour atteindre les choses mêmes, il faut rentrer en soi-même.

Mais alors un problème se pose. Pourquoi, ces auteurs qui veulent tant qu'on les laisse penser librement par eux-mêmes, passent-ils leur temps à citer d'autres auteurs?

### B. La méthode libertine des citations

Nous avons vu que les références de nos trois libertins étaient nombreuses. Nous avons même l'impression d'être en présence d'un tissu identique de citations. Les auteurs les plus cités sont les philosophes ou les sages de l'Antiquité, ou alors ceux de la Renaissance. Rares sont les contemporains, sauf chez Cyrano qui cite Gassendi et Descartes. Il y a plusieurs raisons pour expliquer la présence de telles citations:

Première raison: aux sources chrétiennes et à la Bible, on oppose la culture antique ou l'humanisme de la Renaissance. Ou alors, de façon subtile, on utilise la source aristotélicienne mais en subvertissant l'usage qu'en font les théologiens: pour défendre l'idée d'éternité et non pour défendre celle du cosmos centré sur l'homme.

Deuxième raison: ces références permettent une écriture cryptée et jouent donc un rôle de dissimulation. En invitant le lecteur à se référer à telle source, ou l'invite à lire un développement qui n'est pas sous ses yeux. C'est le cas, nous l'avons vu, du *De natura deorum* de Cicéron. Tel est l'un des artifices de cette stratégie d'écriture libertine, déjà répertorié par les commentateurs (Olivier Bloch<sup>75</sup>, Jean-Pierre-Cavaillé<sup>76</sup> etc.).

Troisième raison: la nature produisant toutes choses, elle s'exprime à travers d'autres philosophies: la citation joue alors un rôle d'assimilation, comme nous l'avons montré ailleurs<sup>77</sup>.

J'ajouterai, ici, une quatrième raison, tirée aussi du *Theophrastus*, qui explique, en particulier, le retour aux sources antiques: celles-ci sont, par leur antiquité même, l'expression de la nature et donc de la vérité.

Écartons tout d'abord, un malentendu: l'auteur rejette catégoriquement le principe d'Autorité. Il suit Aristote, certes, «pour ses raisons invincibles» au

<sup>75</sup> O. Bloch «La technique du collage dans la tradition libertine et clandestine», dans *La Lettre clandestine*, IX (2001), pp. 127-142.

<sup>76</sup> J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations. Religion, morale et politique au XVIIe siècle. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto*, Honoré Champion, Paris 2002

<sup>77</sup> Cfr. N. Gengoux, «Le *Theophrastus redivivus*, du principe d'autorité à l'appropriation des philosophes, ou de la dissimulation à l'assimilation», dans D. Antoine-Mahut, J. Boulad, A. Torero-Ibad (dir.), *Les Arts de lire des philosophes modernes*, Presses de l'Université Laval, collection Mercure du Nord, Laval 2015, pp. 209-227.

## Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?

sujet de l'éternité, mais il sait aussi se détacher de lui sur d'autres sujets<sup>78</sup>. Il suit donc Aristote quand Aristote a raison. De même, à propos d'Épicure, il dit que «Ses raisons en faveur de la thèse de la mortalité de l'âme [...] ne sont pas tant d'Épicure que de la nature et de la vérité»<sup>79</sup>. En citant ces deux auteurs, il ne fait, donc, que suivre la raison, la vérité et la nature.

Or, la nature a subi une dégradation au cours du temps, comme en témoignent la propagation de l'erreur et l'apparition successive des religions de plus en plus superstitieuses et tyranniques<sup>80</sup>. Il faut donc revenir à elle, que ce soit sur le plan moral (retour à une morale naturelle) ou sur le plan historique, (en revenant à l'état de nature lui-même, où les lois n'avaient pas encore détourné l'homme du seul but de sa nature, sa propre conservation). Ou encore sur le plan épistémologique: il faut revenir aux choses mêmes en se débarrassant des préjugés.

Nous suggérons donc que, pour ce faire, nous devons rentrer en nous-mêmes et retrouver le chemin de la vérité en détruisant toutes les erreurs qui se sont accumulées. Des auteurs l'ont déjà fait en partie: en les citant, nous nous rapprochons, grâce à eux, de la nature.

Bien plus, nous pouvons même le faire mieux que ces auteurs: ainsi, de Pomponazzi, le commentateur d'Aristote qui est très souvent cité dans le *Theophrastus*, l'auteur dit que c'est lui qui «a rendu claire la pensée d'Aristote et la mortalité de l'âme»<sup>81</sup>. Donc, lui, l'auteur du *Theophrastus* va sans doute la rendre encore plus claire en citant Pomponazzi et, en particulier, plus clairement matérialiste!

Tout se passe comme s'il fallait des interprétations successives pour mieux appréhender la réalité<sup>82</sup>.

Nos auteurs libertins expriment donc leur libre pensée à partir de leur culture, en écrivant et en «interprétant» ce qui a été écrit. Le naturalisme dynamique et

<sup>78</sup> «Je n'ignore pas qu'avec cette opinion au sujet des éléments, je m'oppose à l'avis d'Aristote», et d'ajouter: «l'autorité d'Aristote étant sauve sur les autres points, il me sera permis d'avoir un autre sentiment sur ce point; certes, j'estime que ce qui est complètement étranger à la raison ne peut être dit [...]», *Traité II*, «Du Monde», chap. 4, p. 253.

<sup>79</sup> L'auteur cite abondamment Lucrèce, et même quand ce dernier dit qu'il faut faire soi-même l'expérience du lien entre l'âme et le corps (*TR*, p. 643): «qu'est-ce qui peut nous persuader que le corps sent si ce n'est la réalité (*res ipsa*) elle-même qui nous l'enseigne ouvertement?». Cfr. Lucrèce, *De natura rerum*, III, v. 354-355.)

<sup>80</sup> Nous renvoyons à notre article: N. Gengoux, «Dans le *Theophrastus redivivus*, une histoire des religions. Entre cycles éternels, déclin et progrès des hommes», dans *Libertinage et philosophie à l'époque classique*, XVII (2020), pp. 35-55.

<sup>81</sup> *Traité IV*, chap. III, p. 629.

<sup>82</sup> G. Paganini donne un exemple d'interprétation de Pomponazzi par le *Theophrastus*. Alors que chez Pomponazzi, l'âme humaine se trouve «*in confini immaterialium*», le *Theophrastus* qui le cite, écrit: «*in confinio eorum quae immaterialia dicuntur*». Il tire donc Pomponazzi vers le matérialisme. Cfr. G. Paganini, «l'anthropologie naturaliste d'un esprit fort. Thèmes et problèmes pomponaziens dans le *Theophrastus redivivus*» dans *XVII<sup>e</sup> siècle*, CXLIX (1985), pp. 349-378, p. 360. Nous pouvons conclure en disant que Pomponazzi ayant déjà tiré Aristote en ce sens, (en utilisant l'âme comme forme du corps, suivant la tradition de l'aristotélisme de Padoue), le *Theophrastus*, en transformant la phrase de Pomponazzi, dégage encore plus clairement le contenu matérialiste qui était en puissance chez Aristote.

individualiste qui est le leur et que nous avons dégagé à partir du *Theophrastus*, rend parfaitement compte de cette dualité: d'une part, aller aux choses mêmes et, d'autre part, penser par soi-même. Il ne s'agit donc pas seulement de dissimulation, ni non plus seulement d'assimilation, mais aussi d'épuration, d'éclaircissement, de ce que les autres ont écrit, en un mot: d'interprétation.

Cette technique de citations n'a donc rien à voir avec une méthode sceptique, ni même éclectique, pour reprendre le mot de La Mothe le Vayer<sup>83</sup>. La vérité est une: la nature en est la clé.

### Conclusion

Ainsi, contrairement à une certaine «opinion» courante dans l'historiographie, surtout littéraire<sup>84</sup>, ces «libertins érudits» n'ont pas seulement en commun un agrégat de principes (morale naturelle, + empirisme + dieu lointain) que l'on résume au mieux, sur le plan moral du-moins, par le terme de «sagesse». L'horreur du dogmatisme, qu'on leur attribue du reste avec raison si l'on entend par «dogmatisme» le fait d'affirmer des vérités dans les domaines qui échappent à notre connaissance, fait qu'on refuse souvent de leur attribuer une quelconque position philosophique autre qu'éclectique ou sceptique. Or, sous-jacente à leur sagesse, nous avons tenté de dégager un système de pensée cohérent, qui s'applique tant sur le plan épistémologique que moral: une position dogmatique, donc, au sens où les Sceptiques déclaraient dogmatique tout ce qui n'était pas sceptique.

Certes, il ne s'agit pas d'une doctrine ni d'une école particulière mais d'une position philosophique plus générale, au fondement de physiques différentes; une ontologie que l'on peut qualifier de naturalisme matérialiste athée<sup>85</sup>, ce que nous avons appelé dans notre titre, une «philosophie athée».

<sup>83</sup> La Mothe le Vayer se réclame de l'«éclectique» et se plaît à butiner. Mais, rappelons qu'il ne s'agit pas pour nous de «sonder» sa conscience: le *Theophrastus* donne une clé de compréhension, que la Mothe le Vayer n'avait peut-être pas.

<sup>84</sup> La notion même utilisée par R. Pintard, de «libertins érudits» insiste sur l'érudition des «libertins» plus que sur leur philosophie. Et la distinction qu'il fait entre «libertins érudits» et «libertins de mœurs», ne prend pour critère que leur comportement, alors, que, fondamentalement, ces derniers sont proches par leurs principes: bien plus, les libertins de mœurs, ces poètes licencieux qui hantent les cabarets et blasphèment (selon la représentation que s'en fait le Père Garasse, par exemple), sont-ils aussi audacieux que La Mothe le Vayer, Cyrano ou l'auteur du *Theophrastus* pour qui les amours entre hommes et animaux ou plantes, ou même l'inceste ou l'adultère sont tout à fait naturels?

<sup>85</sup> Ici, nous renvoyons à l'ouvrage d'Alexandra Torero-Ibad: *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, Paris, Honoré Champion, 2009. Elle défend l'idée très intéressante, suivant laquelle Cyrano, à l'instar d'Épicure (dans la *Lettre à Hérodote*) et de Lucrèce, accepte la pluralité des explications physiques pourvu qu'elles reposent toutes sur une position matérialiste.

### Les libertins, une écriture au service de la philosophie athée?

De plus, ce naturalisme, déjà distinct du naturalisme de la Renaissance par son caractère matériel, possède, nous l'avons vu à travers nos trois auteurs, une grande originalité qui est son dynamisme individualiste: la nature nous pousse à respecter notre spontanéité individuelle. La conséquence gnoséologique prend alors la forme d'une «structure» qui relie deux pôles apparemment contraires: il faut rentrer en soi-même, pour aller aux choses-mêmes; penser par soi-même pour retrouver la nature.

Et c'est ici, paradoxalement, que nous pouvons résoudre un problème que pose le mode d'écriture des libertins: celui du rapport entre leur revendication à penser par soi-même et la multiplicité de leurs emprunts à des sources si variées qu'ils semblent «butiner»<sup>86</sup> çà et là toutes leurs citations. Mais loin de considérer que cette variété des emprunts est le signe du scepticisme, c'est, comme nous l'avons montré, dans ce naturalisme omniprésent qu'elle trouve son sens le plus profond: chaque philosophie citée est une expression de la nature et plus elle se situe dans le lointain passé des Anciens, plus elle nous rapproche de la nature. C'est, en effet, en retournant à la nature, c'est-à-dire en allant aux choses mêmes, en les débarrassant de tous les préjugés, que l'on pense le mieux par soi-même: en citant les prédécesseurs qui ont déjà œuvré pour la libre pensée, comme Lucrece, Sénèque, Cicéron, Pomponazzi et tant d'autres, l'auteur non seulement exprime sa propre pensée, mais il permet aux lecteurs de se fondre en elle et de la faire revivre en leur nom propre. Car, finalement, c'est à chacun de comprendre et d'interpréter. C'est, au demeurant, la seule possibilité quand on ne peut forcer un homme à croire et à penser autrement que par lui-même.

<sup>86</sup> Ce verbe «butiner» reprend l'image utilisée par La Mothe le Vayer pour décrire la secte «éclectique» qu'il préfère aux autres, «parce qu'elle faisait choix de ce qui lui plaisait en toutes les autres, dont elle composait son système à part, comme un agréable miel d'une diversité de fleurs.» Dialogue «De la vie privée» dans *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, op. cit., p. 121. Or La Mothe le Vayer, écrit aussi: «Pour moy, à quelque ouvrage que je me porte, je tasche d'imiter la Nature [...]», Lettre de l'auteur, *Dialogues...*, op. cit. p. 12: donc cet éclectisme repose, en profondeur, sur la Nature.





Una nuova categoria storiografica: il libertinismo “radicale”.  
*Theophrastus redivivus* (1659)

Gianni Paganini  
(Università degli Studi del Piemonte Orientale  
«Amedeo Avogadro»  
(Accademico dei Lincei)  
gianenrico.paganini@uniupo.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The «Radical» libertinism. *Theophrastus redivivus* (1659).

Abstract: Among the libertines, the clandestine work: *Theophrastus redivivus* (1659) is the first systematic and explicit treatise on atheism and the only one to suggest the «demolition of the laws» as a remedy to inequalities and injustice. Having described all the constraints on natural liberty and natural reason that have transformed civil association in a «prison for life» through the establishment of private property, social and political hierarchies, marriage, army, war, and so on, the author suggests that regulation through the natural law, based on the Golden Rule, would be better and much fairer than the civil law. This is the most «radical» angle of *Theophrastus*, whereas its «libertine» angle consists in its disenchanted and naturalist view of the world and human beings.

Keywords: *Theophrastus redivivus*, Radical Libertinism, Averroism, Radical Enlightenment, Clandestine Philosophy

1. *Religione, impostura e politica nel Seicento*

Il *Theophrastus redivivus*<sup>1</sup>, enorme trattato filosofico diffuso clandestinamente e datato 1659, è la prima opera moderna in cui si presenta un sistema di ateismo e di critica della religione che investe tutti i capisaldi della concezione del mondo e dell'uomo. Anche se è basato principalmente su fonti classiche e rinascimentali, mentre sembra ignorare altri autori moderni (ma non Campanella né Hobbes, della cui filosofia politica opera un astuto capovolgimento), il

<sup>1</sup> Il testo è stato edito per la prima volta nel 1981-82 sulla base dei quattro manoscritti superstiti: *Theophrastus redivivus*. Edizione prima e critica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini, La Nuova Italia, Firenze 1981-82, 2 volumi.

*Theophrastus* costituisce da solo la prova che si poteva arrivare alla negazione atea (e non solo al dubbio, all'eterodossia, all'irreligione) con l'*ouillage* concettuale della prima metà del Seicento, con buona pace della vecchia tesi di Lucien Febvre<sup>2</sup>.

Il testo riserva un largo spazio alla spiegazione politica del fenomeno religioso e all'idea che esso consisterebbe in un'«impostura» ordita dai potenti e poi ulteriormente sviluppata dai sacerdoti a loro vantaggio. In particolare, il Trattato III contiene una storia del fenomeno religioso imperniata sulla tesi politica (che tuttavia non è esclusiva, giacché secondo l'autore lo strato originario delle credenze fu di tipo astronomico e basato sulla divinizzazione dei moti planetari). Sin dall'inizio di questo trattato si dice che

solo la ragione umana, cioè la sagacia di uomini prudenti e astuti volta alla conquista del potere, inventò tutto quel che si è detto degli dèi; infatti, senza questa invenzione, sarebbe stato per loro assai difficile ridurre all'obbedienza gli animi popolari. Poiché la natura volle che tutti gli uomini avessero una stessa sorte, essa non concesse ad alcuno il dominio sugli altri; ma l'ambizione di alcuni finì per impadronirsene ingiustamente, servendosi delle forze tanto del corpo che della mente.<sup>3</sup>

Molte delle articolazioni delle credenze religiose si spiegano in questo modo. La distinzione tra bene e male, che non esisteva nello stato di natura, è motivata da una legge che vien fatta risalire alla divinità tanto per l'origine, quanto per la sanzione ad essa connaturata: donde le credenze sulla vita futura, sull'esistenza dell'anima separata, sul sistema di premi e castighi che attendono l'uomo dopo la morte. Tutte queste dottrine farebbero leva sugli affetti fondamentali della speranza e della paura. A questa religione i legislatori preposero i sacerdoti, con-

<sup>2</sup> Per un inquadramento generale delle filosofie clandestine tra Seicento e Settecento, cfr. G. Paganini, *Haupttendenzen der clandestinen Philosophie*, in: «Grundriss der Geschichte der Philosophie», begründet von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd 1, Basel, Schwabe, 1998, p. 121-95; G. Paganini, *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, PUF, Paris 2005 (ed. it. ampliata, *Le filosofie clandestine*, Laterza, Roma 2008); W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhundert*, Frommann, Stuttgart 1998; *Clandestine Philosophy. New Studies on subversive manuscripts in early modern Europe, 1620-1823*, a cura di G. Paganini, M. Jacob, J.C. Laursen, UCLA Center for 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> c. studies and Toronto University Press, Los Angeles-Toronto 2020, e in particolare l'introduzione: G. Paganini, *What is a clandestine philosophical manuscript?*, *ibid.* p. 3-20, [Open Access <http://open.org/search?identifier=1007705>], che attribuisce l'opera Guy Patin, in collaborazione con Naudé e Gassendi.

<sup>3</sup> *Theophrastus redivivus*, p. 341-43. Per una presentazione generale dell'opera, si vedano, oltre all'Introduzione dell'edizione citata (pp. I-CXXIII): G. Paganini, *Theophrastus redivivus*, in D. Jalobeanu and C. T. Wolfe (a cura di), *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and Science*, Springer, Switzerland 2020, 10 col., on line (con bibl.); Id., *The first philosophical atheistic treatise: Theophrastus redivivus (1659)*, in *Clandestine Philosophy*, op. cit., p. 37-86. Sull'opera bisogna ricordare innanzitutto la prima monografia, quella di T. Gregory, *Erudizione e ateismo nel Seicento: il Theophrastus redivivus*, Morano, Napoli 1979 e, recentissima, quella di G. Mori, *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle, Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, «Avant-propos» di A. McKenna, Honoré Champion, Paris 2022.

### Una nuova categoria storiografica: il libertinismo "radicale"

siderati come una casta che amministra «la scienza dell'inganno», con «solerzia ingannatrice». Esercitando una vera e propria «tirannide» non solo sui corpi ma anche sulle anime, i sacerdoti finirono tuttavia per prendere il sopravvento, piegando a loro diretto vantaggio quel che all'inizio era stato istituito in una prospettiva schiettamente politica.

Del tema dell'impostura politico-religiosa il *Theophrastus redivivus* fa un uso estensivo, così come si serve in pari misura delle fonti classiche (Plutarco, Livio, Diodoro Siculo, Erodoto, Luciano) e di quelle moderne (Machiavelli, Bodin, Cardano, Pomponazzi, Campanella, Vanini, Cyrano de Bergerac) sugli inganni di cui si servirono capi politici e falsi profeti per ammantare di aloni religiosi la loro missione di dominio terreno. Sotto questo profilo, l'autore del trattato clandestino non fa molte differenze tra i *nomothetai* (legislatori) classici, che si presentano come figure autorizzate o inviate dalle divinità, ma la cui legge non sarebbe dettata direttamente dal dio, da una parte, e, dall'altra, i tre legislatori 'moderni' (Mosé, Cristo, Maometto) la cui legge è invece dettata o ispirata dalla divinità. In Grecia la legge esprime un ordine cosmico permanente e manifesto, che non ha bisogno né di rivelazione né di libri sacri, mentre da Mosé in poi la legge diventa un comando diretto di Dio e quindi viene da lui esplicitamente rivelata, per essere poi trasmessa dalle Scritture<sup>4</sup>.

Le fonti utilizzate per costruire questa radicale demitizzazione della figura del «legislatore» sono le più varie. L'autore legge con ironia sarcastica il passo del *Timeo* in cui Platone afferma che è «impossibile non credere ai figli di dèi», e aggiunge «cioè ai legislatori». Da notazioni come queste, conclude che «gli astuti politici, volendo impadronirsi con sicurezza del potere, si preoccupavano ad arte che fossero loro attribuiti simili titoli»<sup>5</sup>. Accanto a Machiavelli e a Cardano, Campanella, con il suo *Atheismus triumphatus*, è una delle fonti moderne privilegiate nel trattato dedicato all'impostura politico-religiosa. Com'è noto, l'*Atheismus triumphatus* nacque come uno scritto apologetico, rivolto a confutare le obiezioni di atei, politici e libertini, ma in breve tempo finì sotto la lente censoria dell'Inquisizione che accusò Campanella di aver dato troppo spazio agli argomenti «empi», senza confutarli con pari forza. Queste censure, che costrinsero Campanella a produrre una seconda edizione in cui la parte refutatoria era più estesa ed incisiva, non dovevano essere prive di fondamento, se un autore come quello del *Theophrastus redivivus* poté utilizzare proprio lo scritto del frate domenicano come una riserva di argomenti antireligiosi, ignorando tranquillamente gli aspetti apologetici dell'opera.

Quanto alle matrici filosofiche e culturali di questa posizione, la diagnosi di

<sup>4</sup> Per questa distinzione vedi R. Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Galilimard, Paris 2005, p. 31, ma già in L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, The University of Chicago Press, Chicago 1989, p. 1989. Una parziale eccezione è Platone, che parla della legge della città come di una «legge divina», donde la sua influenza sul pensiero teologico-politico arabo e cristiano (vedi Brague, op. cit., p. 40-43).

<sup>5</sup> *Theophrastus*, op. cit., p. 353-55.

Campanella è assai chiara. Accanto al «machiavellismo» (che aveva in Naudé uno dei principali esponenti secenteschi), Campanella individua un'altra radice, per lui altrettanto importante: l'aristotelismo e soprattutto quello letto alla luce dei commenti di Averroé. Entrambi i filoni, quello machiavellico e quello dell'aristotelismo «radicale» convergerebbero infatti nella convinzione che «tutti i Legislatori sono simulatori astuti e prudenti preoccupati del vantaggio loro o dei popoli»<sup>6</sup>.

## 2. Una tesi averroistica: religione e forza della consuetudine

Innanzitutto, quali ragioni possono avere spinto Campanella a formulare un'accusa così precisa nella direzione di Averroé? La domanda è resa ancora più intrigante dal fatto che quasi negli stessi anni, ma sul versante opposto all'apologetica, l'imputazione, questa volta in termini favorevoli, trovava preciso riscontro nella genealogia ideale dell'ateismo delineata dal *Theophrastus redivivus*.

In effetti, per trovare un esatto riscontro alle parole del filosofo di Stilo bisogna risalire alla teoria della *lex* (le religioni sono innanzitutto *leges*) e del *legislator* che sulla base di elementi aristotelici ed averroistici si era affermata nella cultura filosofica del Rinascimento – cultura nella quale affondavano le loro radici tanto l'apologetica di Campanella quanto le denunce di un libertino 'clandestino' come l'autore del *Theophrastus redivivus*. Naturalmente l'immagine del legislatore politico-religioso si trovava già ben definita nelle fonti 'ortodosse' e nel testo biblico, a cominciare dalla figura del legislatore per eccellenza: Mosé. E proprio Mosé funse da paradigma per ripensare l'opera degli altri 'legislatori', sino a Maometto. Anche al di fuori delle fonti bibliche, un testo classico come il *Contra Apionem* di Flavio Giuseppe aveva sottolineato il carattere esemplare dell'opera di Mosé, presentandolo come la guida perfetta del popolo ebraico, perché capace di operare sia sul versante religioso sia su quello politico. Bastava rovesciare il rapporto tra questi due termini per ritrovare nell'abilità dell'azione politica non una conferma della missione divina, bensì la verità di una vicenda umana tutta giocata sulle arti del governo e sulla tecnica di persuasione spinta sino al culmine dell'inganno. Non bisogna però trascurare l'apporto che in questo senso può essere venuto dalla riflessione filosofica, e in particolare dalla filosofia araba, sia pure a prezzo di forzature e interpretazioni parziali che andavano ben oltre le intenzioni originarie degli autori utilizzati.

In verità, alcuni luoghi capitali di Averroé, così come venivano letti nella filosofia del Cinquecento e del Seicento, possono aver giocato un ruolo decisivo nel fissare l'immagine dell'aristotelismo, come «laboratorio del machiavellismo»<sup>7</sup>, immagine questa a cui fa riferimento Campanella e che viene confermata anche da un testo come il *Theophrastus redivivus*.

Dopo aver delineato una tradizione di ateismo nascosto che percorre tutta la

<sup>6</sup> Tommaso Campanella, *Atheismus triumphatus*, Du Bray, Paris 1636, p. 184.

<sup>7</sup> «Peripateticismo officina Machiavellismi», in: Campanella, *Atheismus*, XVII, p. 216.

### Una nuova categoria storiografica: il libertinismo "radicale"

filosofia, dai tempi classici sino a Cyrano<sup>8</sup>, nel II capitolo del I trattato, l'autore del *Theophrastus redivivus* si preoccupa di ricostruire il modo in cui gli uomini giunsero tuttavia a formarsi un'idea della divinità, per quanto essa fosse un *figmentum* contrario alla *ratio naturalis*. È in questo contesto che, dopo aver convocato alcune spiegazioni classiche (come quella sull'originario significato astrale delle credenze nella divinità, l'evemerismo e la spiegazione politica delle religioni), l'autore sottolinea, con Platone, il ruolo che hanno sempre avuto i miti, le «*fabulae*», e quindi i poeti nel costituire un tessuto di credenze; queste vennero poi facilmente instillate dalle nutrici («donne troppo credule e molto più deboli di intelligenza rispetto agli uomini») in bambini di giovane età e ancora privi dell'uso di ragione<sup>9</sup>. Una volta cresciuti, questi si sarebbero comunque radicati nelle loro false convinzioni per la forza della consuetudine.

Proprio la forza dell'abitudine è il tema di un passo della *Metaphysica* di Aristotele commentato dal *Theophrastus*<sup>10</sup>. Aristotele si era soffermato sull'importanza della consuetudine soprattutto nel caso delle «leggi», nelle quali «le espressioni più leggendarie e fanciullesche», proprio perché più abituali, finiscono per avere maggiore importanza della «conoscenza stessa delle leggi». Aristotele si riferiva ai *nomoi*, termine che in quel passo ha il significato più anodino di «costumi» che di «leggi» (anche se normalmente i traduttori moderni lo rendono con «leggi»). Ora, è significativo che il *Theophrastus redivivus* interpreta l'espressione aristotelica come «leges» (nel senso delle religioni, leggi politico-religiose). L'osservazione, in sé banale, di Aristotele assumeva poi un significato ancora più pregnante in un contesto, come quello islamico e più in generale monoteistico, ove Dio veniva ritenuto direttamente l'autore della legge<sup>11</sup>. Inoltre, il suo effetto non fu meno dirompente anche nell'ambito ebraico e cristiano, ove l'ispirazione divina era per così dire mediata dai profeti o dagli scrittori dei testi sacri. In un commento a quel passo della *Metaphysica*, proprio Averroé sviluppò le considerazioni aristoteliche, tenendo conto dei nuovi problemi creati dalle «religioni del libro», basate cioè sull'idea di profezia e rivelazione. È altrettanto significativo il fatto che, nel riportare il commento averroistico, il *Theophrastus redivivus* ne abbia voluto esplicitare ancora più nettamente il significato demitizzante, andando anche al di là delle intenzioni del filosofo arabo.

Infatti, il *Theophrastus redivivus*, pur citando fedelmente dalla traduzione latina di Averroé pubblicata nella classica edizione *apud Iunctas*, introduce tuttavia alcune piccole, ma rilevanti modifiche rispetto all'originale. In primo luogo, an-

<sup>8</sup> *Theophrastus*, p. 27-45.

<sup>9</sup> Il riferimento è alla *Repubblica*, II, xvii, 377 a-c (cit. dal *Theophrastus*, p. 63-64).

<sup>10</sup> *Metaphysica*, II, 3, 995 a 1-6, puntualmente riportato dal *Theophrastus*, p. 64.

<sup>11</sup> Opportunamente Brague (op. cit., p. 134) riporta un brano di Nasir ud-Dîn Tusî (*The Nasirean Ethics*, tr. G.M. Wickens, Allen & Unwin, London 1964, III, 1, p. 191), ove si distingue tra la terminologia degli «antichi», che parlavano di leggi (*nâmûs*, l'equivalente di *nomoi*) e di re, da una parte, e, dall'altra, la terminologia dei «moderni», che si riferiscono a *sharia* (legge divina) e *imâm* (profeta).

dando ben oltre gli scopi di Averroè, il *Theophrastus* esplicita i contenuti teologici delle «radici e dei fondamenti delle leggi» («come, che esiste dio, che abbia intelletto e volontà, che sia al causa del mondo, il bene sommo e ottimo, il governatore e il signore del mondo, e tutte le altre dottrine che vengono stabilite nelle leggi»): in questo modo il manoscritto clandestino non solo dettaglia i contenuti mitici della *lex*, ma conferisce altresì un significato decisamente più radicale ad una critica, come quella averroistica, che già aveva colpito gli aspetti antropomorfici della religione. Inoltre il *Theophrastus redivivus* omette la giustificazione filosofica che per Averroé sta dietro il carattere solo pratico e non conoscitivo, non filosofico, della *lex*, il fatto cioè che «la pienezza umana non viene realizzata se non mediante la vita in società e questa richiede che gli uomini siano buoni: per questo è necessario che siano tali, mentre non è necessario che conoscano la verità»<sup>12</sup>. Per Averroé questo giustifica almeno in parte il ricorso a miti e antropomorfismi, laddove la vera filosofia dovrebbe vietarli. Nel testo del *Theophrastus* sopravvive una formulazione più breve e meno pregnante di questo carattere morale e pedagogico delle *leges*: «non perché gli uomini, che vivono sotto quelle leggi, conoscano, ma perché diventino buoni».

Con questa citazione-delucidazione del *Theophrastus redivivus* si evidenzia il potenziale «sovversivo» della lettura averroistica di un passaggio aristotelico in sé abbastanza neutro: il valore e i contenuti delle *leges* vengono interamente ridotti ad una funzione pratica e politica, dovendo assicurare la «tenuta» di spiriti più deboli che non sanno elevarsi ai veri concetti della filosofia.

### 3. «Le leggi mentono e fingono»

Vi è tuttavia un passaggio ancora più decisivo dalla tradizione aristotelica «radicale» (come quella rappresentata anche in Occidente dall'averroismo) al libertinismo «radicale» rappresentato nel Seicento soprattutto dal *Theophrastus redivivus*. La «pedagogia» o la «terapia» (frequente è il ricorso alla metafora del medico che mente al paziente) delle *leges* si trasforma in menzogna o impostura *tout court*, perde cioè il carattere benigno che essa aveva in una concezione gradualistica della verità che permetteva «accomodamenti» *ad usum populi*, per diventare arte dell'astuzia e dell'inganno coltivata a fini di potere. In questo modo, il conflitto *lex-ratio* viene trasposto sul piano dell'antropologia e della politica. In parallelo, è la nozione stessa di «popolo» a mutare di significato rispetto alla *Politica* aristotelica per assumere un significato spregiativo e svalutativo rispet-

<sup>12</sup> *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, t. VIII. In II<sup>um</sup> Metaphys. Comn. 14, p. 34 v I-K, apud Iunctas, 1562-1574: «Et causa in hoc est quod complementum hominum non completur nisi per congregationes et congregatio per bonitatem; esse ergo boni est necessarium et non est necessarium eos scire veritatem». Per l'evoluzione in senso libertino di queste tematiche averroistiche rinviamo alla nostra nota di commento al testo del *Theophrastus*, tr. I, cap. IV, nota 7, p. 87; per la forza dell'abitudine nel contesto secentesco, cfr. tr. II, cap. III, nota 8, p. 208.

### Una nuova categoria storiografica: il libertinismo "radicale"

to all'originario paradigma democratico. Peraltro, la *Politica* era rimasta ignota agli arabi, che non la avevano né tradotta né commentata, basando invece la loro riflessione politica prevalentemente sui testi platonici. L'impronta decisiva al pensiero politico arabo era stata data da al-Farabi, con la sua riflessione (squisitamente platonica) sul ruolo, divenuto ormai problematico, del filosofo come governante ideale della città virtuosa.

L'esito finale di queste trasformazioni, anche all'interno della tradizione averroistica latina, fu la riduzione delle religioni a imposture e *instrumenta regni*. Secondo la formula icastica del *Theophrastus*, «leges mentiuntur et fingunt»<sup>13</sup>. Per comprendere questo esito, bisogna considerare che la concezione pedagogica e benigna delle *leges* presupponeva un'idea di bene e di saggezza condivisa sia dai governanti che dai governati, sia pure secondo gradi diversi di consapevolezza, che variavano secondo una scala continua dal filosofo all'ignorante. Nel Rinascimento e più ancora nel Seicento, tale concezione ancora comunitaria viene progressivamente abbandonata a favore di una netta frattura tra i pochi sapienti e la massa del popolo. Si tratta di una vera e propria frattura antropologica prima ancora che politica. Ancora una volta, il confronto tra il *Theophrastus redivivus* e una sua importante fonte aristotelica «radicale», in questo caso Pomponazzi<sup>14</sup>, è utile per capire il passaggio intervenuto tra una concezione ancora 'politica' (in senso classico-aristotelico) della *lex* e la sua versione moderna, sviluppata in un contesto già laico e basato non più sul senso della collettività, ma sul diverso valore dell'individuo. Già Pomponazzi aveva riconosciuto la parte di menzogna che è contenuta nelle *leges*: «manifeste patet daemonas et Inferos animaeque immortalitatem mera figmenta esse, a legislatoribus excogitata ad decipiendos utili fraude imbecillimorum animos». Constatata la debolezza di spirito della maggior parte del popolo, estraneo a considerazioni razionali intorno alla virtù, ma sensibile al timore di castighi sia pure immaginari, il legislatore – aveva scritto Pomponazzi – avrebbe predicato l'immortalità individuale «intendens communi bono», «senza curarsi della verità, ma solo della proibità, per indurre gli uomini alla virtù»<sup>15</sup>.

Pomponazzi aveva avuto parole di comprensione per il compito del politico («Neque accusandus est politicus») e lo paragonava, in un celebre passo

<sup>13</sup> *Theophrastus*, p. 136.

<sup>14</sup> Benché non fosse averroista, ma alessandrista, anche Pomponazzi rappresenta una derivazione «radicale» dell'aristotelismo, per le sue tesi sull'anima, l'eternità del mondo, il carattere mitico di molte credenze religiose ecc.: cfr. Martin L. Pine, *Pietro Pomponazzi Radical Philosopher of the Renaissance*, Antenore, Padova 1986. Per l'averroismo in Occidente si veda ora: A. Akasoy, G. Giglioli (a cura di), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer, Dordrecht 2013.

<sup>15</sup> P. Pomponazzi, *Comm. Ad II<sup>um</sup> de caelo*, Paris, B.N., ms. lat. 6534 – t. II del corpus de Bourdelot portato poi a Parigi – ff. 110v-111r, op. cit. da B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965, p. 139: «respiciens legislator pronitatem viarum ad malum, intendens communi bono, sanxit animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem».

del *De immortalitate* al «medico delle anime»<sup>16</sup>, riprendendo così un'immagine platonica che ebbe grande fortuna sia in ambiente arabo che in Occidente per giustificare il valore «terapeutico» di miti utili a orientare il comportamento della gente comune. Avicenna, nei suoi commenti alla *Metafisica* aristotelica, si era servito della stessa immagine platonica per intrecciare la figura del legislatore con quella del profeta, e Marsilio Ficino, nella *Theologia platonica*, si era fondato ecletticamente su Aristotele, Platone e Avicenna, per concludere infine al carattere divino e provvidenziale del legislatore. L'uomo – scriveva Ficino riprendendo la classica dottrina di Aristotele – è «animal naturaliter sociabile», per cui gli è «naturale» la «congregatio». Ma questa associazione non potrebbe avere luogo senza leggi, anzi gli uomini si dilanierebbero «come fiere» se non disponessero di queste legislazioni politico-religiose a un tempo. «Ut ergo vivant, et bene vivant, congregari eos necesse est. Sed rursus ut in coetu permanent, omnino opus est lege. Ea inquam lege, cuius tanta sit auctoritas, ut nemo vel violentia vel dolo praevaricari se posse aut debere confidat. Talis autem esse non potest, nisi legislator sit exististimeturque divinus». Di qui la necessità di miracoli e soprattutto la funzione ordinatrice del legislatore o «profeta del genere umano che Platone e Avicenna soprannominano duce divino»<sup>17</sup>. In ambito neoplatonico e all'interno delle religioni abramitiche, l'astuzia del medico e i trucchi del politico potevano essere riscattati sia con l'accostamento alla figura eminente del profeta sia con la valutazione del bene comune, inclusivo di quello del popolo.

In ambito aristotelico, l'atteggiamento di Pomponazzi era molto più pragmatico e improntato a un tono di maggiore realismo lontano dall'esaltazione ficiniana. Poiché il compito del politico mira a rendere l'uomo «più diligente [*studiosus*] che conoscente», egli dovrà tenere conto della diversità delle indoli umane onde meglio ottenere questo fine. Assistiamo così nelle pagine del *De immortalitate* ad una vera e propria classificazione degli uomini in quattro categorie in una sorta di scala discendente: da coloro che sono «di natura ben fatta» e vengono indotti alla virtù «per la sua sola nobiltà», sino a giungere all'estremo opposto di coloro che «per ferocia e perversione di natura» non sono toccati né da considerazioni relative alla buona o cattiva fama, né da premi e castighi materiali. Per costoro è stato istituito il timore di pene eterne e poiché una paura di questo genere interessa tutti gli uomini, a prescindere dal loro grado di onestà, «respiciens legislator pronitatem viarum ad malum, intendens communi bono, sanxit animam esse

<sup>16</sup> P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, ed. Giovanni Gentile, D'Anna, Messina 1925, XIV, p. 102-104. Questo ampio brano è riportato dal *Theophrastus*, p. 709-12. Sul complesso rapporto di appropriazione e anche di reinterpretazione dei testi pomponazziani da parte del *Theophrastus*, rinviamo al nostro studio G. Paganini, *L'anthropologie naturaliste d'un esprit fort. Thèmes et problèmes pomponaciens dans le Theophrastus redivivus*, in: «Dix-septième siècle», fasc. monografico su *Littérature, libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, XXXVII (1985), pp. 349-378, oltre che alle numerose note di commento della nostra edizione del manoscritto (ad index).

<sup>17</sup> Marsilio Ficino, *Theologia platonica*, XIV, ix, ed. R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris 1964-70, t. II, pp. 281-82.



#### Una nuova categoria storiografica: il libertinismo "radicale"

immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat hominem ad virtutem»<sup>18</sup>. Il mito dell'immortalità personale (poiché tale è la credenza cristiana per il filosofo alessandrino Pomponazzi) non ha dunque nulla a che fare con la «verità» ma solo con l'esigenza di indurre gli uomini alla «probità» con il ricorso ai racconti fantastici su premi e castighi nell'aldilà. In effetti, al termine del Trattato il filosofo accetta il dogma di fede solo per obbedienza all'autorità della Chiesa, rispetto alla quale difende comunque l'autonomia di pensiero propria del ragionamento filosofico.

Proprio questo approccio realistico e per così dire «strumentale» al mondo delle credenze aveva indotto Pomponazzi a porsi il problema dell'inganno che viene costantemente escogitato e praticato dai legislatori, quando perseguono i loro scopi «politici». In questo modo si era anche avvicinato assai pericolosamente alla tesi classica dei tre impostori, così come era stato attribuito ad Averroé per esempio da Campanella. Poiché tutte le «leggi» – scriveva Pomponazzi – sostengono l'immortalità dell'anima, «non è peccato ammettere, anzi è necessario ammettere, che o tutto il mondo o almeno la maggior parte si inganna». E subito dopo veniva nel suo testo l'affondo contro le *tres leges*: «Infatti, supposto che vi siano soltanto tre leggi, cioè quelle di Cristo, Mosé e Maometto, ne consegue che «o tutte sono false e così tutto il mondo è stato ingannato; o almeno due fra loro sono false e così la maggior parte è stata ingannata»<sup>19</sup>.

#### 4. Dall'aristotelismo al libertinismo

Il *Theophrastus redivivus* stranamente non riprende queste audaci considerazioni di Pomponazzi assai vicine al *topos* dei «tre impostori» (ben presente nell'opera), forse perché ancora troppo timide rispetto alle sue certezze che tolgono di mezzo ogni dubbio. È invece assai pronto a cogliere le notazioni

<sup>18</sup> Si veda il passo citato dal *Theophrastus*, p. 712.

<sup>19</sup> «Ad quartum vero, in quo dicebatur quod fere totum universum esset deceptum cum omnes leges ponant animam immortalem esse; ad quod dicitur, quod si totum nihil sit quam suae partes, sicut multi existimant, cum nullus sit homo qui non decipiatur, ut dicit Plato in *De republica*, non est peccatum illud concedere, immo necesse est concedere, aut quod totus mundus decipitur aut saltem maior pars. Nam suppositum quod tantum sint tres leges, Christi scilicet, Moysis et Mahumeti, aut igitur omnes sunt falsae, et sic totus mundus est deceptus; aut saltem duae earum, et sic maior pars est decepta» (P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, ed. cit., p. 102. È sorprendente che il *Theophrastus* non utilizzi questo brano, che pure si inserisce bene nella sua interpretazione «atea» di Pomponazzi. Un altro passo di tenore molto simile è stato segnalato da F. Niewöhner, *Veritas sive varietas: Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügnern*, Schneider, Heidelberg 1988, p. 158, e appartiene alla stessa opera (*De immortalitate*, op. cit., p. 102): «necesse est concedere, aut quod totus mundus decipitur, aut saltem maior pars. Nam supposito quod tantum sint tres leges, Christi, scilicet, Moysis et Mahumeti, aut igitur omnes sunt falsae, et sic totus mundus est deceptus, aut saltem duae earum, et sic maior pars est decepta». Neppure questo passo è segnalato nel *Theophrastus*, probabilmente a causa del carattere ipotetico dell'argomento. Il trattato cita in compenso le frasi successive che riguardano le finzioni a cui fanno ricorso i politici in quanto «medici delle anime» (cfr. *Theophrastus*, p. 709-10).

citare sulla funzione «politica» dell'inganno religioso, ma, a differenza di Pomponazzi, l'autore clandestino non ha la stessa indulgenza del filosofo aristotelico verso le mistificazioni dei legislatori. Invece di giustificarle con ragioni morali, politiche o comunque pratiche, alle mistificazioni l'autore contrappone con forte violenza la critica demolitrice dei veri «sapienti»<sup>20</sup>. Costoro, «non guardando alla pubblica utilità ma alla sola verità della cosa, disprezzano tali argomenti e demoliscono con la ragione naturale le invenzioni delle leggi». Il passo decisivo, che proietta un'ombra totalmente negativa sulle *leges*, consiste nel riconoscere che ormai il sapiente, il popolo e il legislatore non hanno più la stessa idea su ciò che è virtù o bene pubblico; anzi, la concezione morale del saggio si è rigorosamente individualizzata e separata da ogni senso di responsabilità collettiva, sino al punto di colorarsi di accenti «cinici» (nel senso classico del termine). I saggi «seguono soltanto la legge di natura, la quale non richiede tali invenzioni per distogliere gli uomini dal male e spingerli al bene; infatti, secondo quella legge di natura, non vi è nulla di male, non vi è nulla che non sia buono, giusto, lecito»<sup>21</sup>.

In un'insolita perorazione rivolta agli stessi legislatori, l'autore del manoscritto li invita, con Orazio, a «smettere di ingannare il popolo incolto con una vana dolcezza». Il programma del *Theophrastus* consiste in una vera e propria distruzione dell'apparato di credenze religiose ed è significativo che in passi come il seguente l'autore parli in prima persona senza pararsi dietro il ricorso a citazioni, talvolta manipolate, di altri: «Si ritirino gli dèi che avete inventato tanto accortamente, vada in rovina la religione con tutto quel tragico corteggio di cui l'avete adornata, si rida dell'immortalità dell'anima come di un delirio di vecchiette, si considerino come sciocchezze gli inferi e i demoni e, finalmente battuti questi mostri, rivolgamoci per la retta via alla felicità naturale»<sup>22</sup>.

I presupposti di questa totale distruzione delle *leges* son evidentemente due: non solo la professione apertamente ateistica del *Theophrastus*, ma anche la definitiva rottura di quella concezione etica incentrata sul «bene comune» che anche nell'aristotelismo 'radicale' aveva tenuto insieme il filosofo e il popolo, benché già Pomponazzi avesse notato che tra il filosofo e l'uomo comune vi sarebbe la stessa distanza che corre tra un uomo vero e uno dipinto. La 'politica' dell'aristotelismo radicale del Rinascimento era ancora basata su quella

<sup>20</sup> Per le trasformazioni della cultura libertina sul tema della religione «politica» si vedano: G. Paganini, *Wie aus Gesetzgebern Betrüger werden. Eine philosophische Archäologie des „radikalen“ Libertinismus*, in *Radikalaufklärung*, Herausgegeben von Jonathan I. Israel und Martin Mulrow, Suhrkamp, Berlin 2014, pp. 49-91 (una versione più breve: *Quand, comment et pourquoi les législateurs sont-ils devenus des imposteurs? Averroïsme et libertinisme «radical» dans le Theophrastus redivivus* (1659), in: «La Lettre Clandestine», 2016, n° 24, p. 103-132).

<sup>21</sup> *Theophrastus*, p. 784-85. Cfr. G. Paganini, «Legislateurs» et «imposteurs»: *Le Theophrastus redivivus et la thèse de l'imposture des religions au milieu du XVIIe siècle*, in: *Sources antiques de l'irreligion moderne: le relais italien (Xve-XVIIe siècles)*, Actes des journées d'études E.R.A.S.M.E., publiés par D. Foucault et J.-P. Cavallé, Collection de l'E.C.R.I.T., Toulouse 2001, pp. 181-218

<sup>22</sup> *Theophrastus*, p. 712-13.

### Una nuova categoria storiografica: il libertinismo "radicale"

dello Stagiritica, mentre la scissione tra pubblico e privato, individuo e società, sapiente e popolo espressa dal libertinismo «radicale» del *Theophrastus redivivus* apre ad una concezione più machiavellica e smagata della vita sociale. Alla base del sesto trattato del *Theophrastus redivivus* («Qui est de vita secundum naturam») sta una concezione della moralità del saggio che non ha più alcun rapporto con il «bonum commune». Il sapiente non si cura più della condizione del popolo, se non per evitare che questo nuoccia alla sua stessa libertà e tranquillità interiore. La «respublica» è divenuta soltanto una condizione estrinseca di ordine e di sicurezza; la nozione ha perso ogni connotazione morale e politica nel senso più nobile, platonico ed aristotelico del termine. Anche il repubblicanesimo machiavelliano dei *Discorsi* ha ceduto il passo alla tecnica politica utile a dominare il popolo, visto come un costante pericolo per la libertà del saggio.

Ricostruendo una vera e propria genealogia della morale a partire dal principio di autoconservazione dell'individuo, l'autore del *Theophrastus redivivus* individua i due principali valori che dovrebbero orientare la prassi del sapiente ormai libero dal «giogo» delle «opinioni»: la ricerca della «assoluta libertas» e il «vivere secundum naturam». L'autonomia stoica, ma soprattutto l'autarchia cinica sono convocate insieme a mostrare come, in nome della felicità e della libertà personale, sia giustificato il disinteresse per le vicende pubbliche e la dissociazione almeno interiore da uno Stato che ha ormai assunto i caratteri della dominazione tirannica<sup>23</sup>. La sistematica doppiezza del saggio («intus ut libet, foris ut licet»), la simulazione e la dissimulazione, il ritiro nella solitudine o tutt'al più la frequentazione di un'élite appartata: sono questi i modi con cui il «sapiente» si protegge tanto dalla coazione ingiusta delle *leges* quanto dalla pressione nociva dell'opinione popolare. In questa prospettiva, l'«utile» delle leggi si riduce a mantenere il «vincolo» della società, non perché questa sia un «bene comune», ma unicamente perché serve a proteggere l'indipendenza e la sicurezza dei saggi dal pericolo che, dissolvendosi lo Stato, torni a manifestarsi la minaccia incontrollata del popolo che non è capace di dominarsi seguendo la ragione.

Sotto questo profilo, il radicalismo di un testo come il *Theophrastus redivivus* è lo specchio della crisi della politica di *ancien régime*, prima che questa venga ricostruita su basi contrattualistiche con Hobbes e in forme parlamentari con Locke. Di quella vera e propria rivoluzione del pensiero politico che si attuò a partire dalla metà del Seicento i libertini più consapevoli colsero solo un aspetto, cioè il confronto con il pericolo dell'anarchia popolare, mentre,

<sup>23</sup> *Theophrastus*, p. 889-90. Su questi aspetti del pensiero morale del *Theophrastus redivivus* nel contesto delle concezioni libertine dell'etica e della politica, sia consentito rinviare al mio articolo *Libertins érudits*, in M. Canto-Sperber (a cura di), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris 1996, p. 836-842; Id., *Bonheur, passions et intérêts: l'héritage des libertins*, in *L'état classique. Regards sur la pensée politique de la France dans le second XVIIe siècle*, textes réunis par H. Méchoulan et J. Cornette, Vrin, Paris 1996, pp. 71-92.

proprio per il loro disincantato realismo machiavellico, rifiutarono di prendere sul serio l'idea che autorità e sottomissione politiche potessero derivare da un atto libero e razionale dei singoli attraverso la stipula del contratto originario. All'inverso dei grandi giusnaturalisti come Hobbes e Locke, i libertini «radicali» come l'autore del *Theophrastus* sottolinearono più i danni causati dalla perdita della libertà naturale che i vantaggi della costruzione statale. In quest'ultima, proprio l'autore del *Theophrastus* vide il risultato di uno «snaturamento» dell'umanità che rendeva «l'uomo lupo all'uomo» (esattamente il contrario della tesi hobbesiana che attribuiva questa condizione non allo stato civile, ma allo stato di natura).

5. *Una nuova categoria storiografica: il libertinismo "radicale"*

Come hanno mostrato i primi studi approfonditi e soprattutto l'edizione critica dell'opera con il suo imponente apparato di fonti e confronti testuali, il *Theophrastus redivivus* condivide con i «libertini eruditi» (così chiamati da Pintard nel suo studio del 1943) non solo un'intera biblioteca di riferimento ma anche una serie di temi che definiscono questa particolare forma di eterodossia intellettuale che si sviluppò principalmente nella Francia del Seicento. Si trattava della cosiddetta «tetrade», vicina al circolo dei fratelli Du Puy: lo scettico La Mothe Le Vayer, il politico e bibliofilo Gabriel Naudé, il medico Guy Patin e il filosofo-scienziato Pierre Gassendi. Difficile, anzi impossibile ricondurli ad una stessa «scuola» o «setta», tanta è la varietà dei loro interessi e la disparità di orientamento culturale. Tutti, del resto, con la parziale eccezione di Gassendi, avversarono la forma tradizionale del «sistema» e, se pure fecero filosofia, la praticarono al di fuori delle forme canoniche, privilegiando un approccio saggistico, bibliografico, erudito o dialogico. La nuova metafisica di Descartes fu loro tanto estranea quanto la vecchia metafisica scolastica ancor dominante nelle Università. Pur in questa forma a-sistematica, è tuttavia possibile indicare un reticolo di nuclei tematici che gli «esprits forts» del Seicento condivisero.

(a) Un approccio naturalistico alla vita umana, ivi compresa la morale e il complesso della civiltà (vivere secondo le leggi di natura, rifiutare l'antropocentrismo, accettare la mortalità come dato naturale, constatare la varietà e relatività di costumi, norme, tradizioni, persino religioni ecc.).

(b) Uno sguardo critico sulla religione rivelata (la religione è «ricevuta per mani e mezzi umani», come diceva Montaigne, quella naturale è sufficiente, il cristianesimo è pieno di dogmi incomprensibili, come la divinità di Cristo, la dottrina del peccato originale e della redenzione ecc., in tutte le fedi sono presenti miracoli, oracoli e fenomeni prodigiosi di cui è possibile dare spiegazioni integralmente umane).

(c) Un atteggiamento disincantato e scettico verso la politica e il potere (il

### Una nuova categoria storiografica: il libertinismo "radicale"

potere si instaura con la violenza o la frode, radicandosi poi nella forza della consuetudine; le «leggi», nel duplice senso religioso e politico del termine, sono pur necessarie per tenere a freno il popolo ma non hanno fondamento né divino né razionale; l'idea del «contratto» originario è rifiutata e la «legge di natura» è depurata di ogni riferimento ad una fondazione trascendente).

(d) Uno stile intellettuale élitario (il «saggio» vive come intellettuale separato, interiormente si dissocia dai valori condivisi, anche se non li contesta apertamente: si limita a criticarli nella sfera privata o nel cerchio ristretto dei suoi pari).

(e) Una particolare attenzione critica al ruolo che l'impostura, i miti e l'inganno giocano nei rapporti umani, a cominciare dalle credenze religiose (la grande tesi dell'«impostura delle religioni», lo smascheramento dei miti fondatori dei culti e degli stati, le teorie dei «legislatori», che se ne servono per fondare il loro dominio), donde l'importanza della critica demistificatoria che si avvale di tutte le spiegazioni naturali alternative (dalla psicologia alla storia, dalla filosofia della natura alla scienza medica, ecc.)

In senso lato, il libertinismo si caratterizzò per un orientamento naturalistico che tendeva a ridurre o annullare lo spazio del soprannaturale e venne definito «erudito» da Pintard non solo per distinguerlo dal libertinismo dei «costumi» (più tipico del secolo successivo), ma anche per sottolinearne il ricorso alle fonti classiche e rinascimentali, liberate sia dalla scolastica cristiana sia dai compromessi platonizzanti che ne avevano snaturato la fisionomia autentica, non religiosa e sovente anticristiana.

Il limite maggiore del libertinismo secentesco consisteva nell'ambiguità dei suoi protagonisti, spinta a volte sino ai confini della doppiezza. Ambigua, innanzitutto, era la loro collocazione istituzionale. Non solo non rinunciavano ad occupare posizioni importanti e più o meno «ufficiali» (Naudé fu bibliotecario del cardinal Mazzarino, Le Vayer partecipò alla campagna di Richelieu contro i giansenisti e fu precettore del fratello del re, Gassendi insegnò al Collège Royal, Patin fu medico di grande fama e illustre docente alla Sorbona), ma erano inseriti nel circuito della pubblicazione, anche se talvolta ricorrevano a pseudonimi e a tirature davvero limitate, per pochi intimi (come nel caso dei *Dialogues d'Orasius Tubero* di Le Vayer e delle *Considérations* di Naudé). Dovevano inoltre ricorrere a tecniche di copertura: dissimulazione, scrittura cifrata o almeno velata, ostentazione di conformità tanto più esibita quanto più audace era il tema trattato. Nei loro scritti questa situazione di doppiezza veniva del resto continuamente evocata e teorizzata.

Il *Theophrastus redivivus* esce da queste zone di ambiguità per due ragioni sostanziali: A) in primo luogo, grazie alla scelta dell'anonimità e alla rinuncia a pubblicare, per affidarsi invece al canale della circolazione manoscritta in ambiti ristretti, l'autore può esprimersi senza doppiezza e in modo esplicito, evitando il ricorso alle consuete tecniche di mascheratura (dissimulazione, equivoci pronunciamenti fideistici, allusioni invece di dichiarazioni, ecc.) che

caratterizzano invece più o meno tutte le opere pubblicate dei cosiddetti libertini eruditi. Dopo il *Colloquium heptaplomeres* di Bodin, il *Theophrastus* inaugura nel Seicento quella fioritura di idee clandestine diffuse in forma manoscritta che proseguirà poi nel secolo seguente, anche quando si diffonderà la tecnica delle edizioni «pirata» (i «libri proibiti» studiati da R. Darnton). B) La seconda specificità del *Theophrastus* consiste, oltre alla forma manoscritta, nella «radicalità» dei contenuti. L'autore del *Theophrastus* non solo è il primo e l'unico nel *milieu* dei libertini francesi<sup>24</sup> a sostenere apertamente la verità dell'ateismo, a fornire una spiegazione alternativa e naturalistica della genesi del fenomeno religioso, a sostenere la materialità e la mortalità dell'anima, a proporre una morale totalmente laica e mondana, basata sul «vivere secundum naturam». È anche il primo e l'unico nel suo circolo a delineare una «filosofia della storia» (l'espressione, com'è noto verrà coniata poi da Voltaire) basata sull'eternità ciclica del mondo secondo «revolutiones» che comportano periodicamente anche il ritorno allo stato di natura, con i suoi caratteri di eguaglianza, libertà, assenza di gerarchie stabili, uso della ragione pura e semplice, ecc. Questa visione scabra e realistica delle origini (cicliche) naturali dell'umanità, con la conseguente degenerazione ad opera di politica, religione, falsa filosofia ecc., viene dal *Theophrastus* proiettata in un programma libertario appunto «radicale», che auspica la «distruzione» delle *leges* e il recupero della libertà e dell'eguaglianza originarie, insieme all'uso della «ragione vera e naturale» contrapposta alla «ragione falsa e degenera» che si è instaurata con la dominazione dei legislatori.

Anche se è affidato alle «rivoluzioni» astrali (cioè ai cicli celesti che travolgono tutto: culti, imperi, civiltà ecc.) e non ad un'iniziativa politica divenuta ormai impossibile al «sapiente» nella condizione snaturata del tempo presente, questo programma ha un indubbio carattere «radicale» e in certo modo rivoluzionario, per la netta contrapposizione al presunto ordine delle *leges*. Il VI e ultimo trattato del *Theophrastus* è, alla metà del Seicento, il documento di una denuncia totale di tutta la struttura culturale, morale, politica e religiosa dell'*Ancien Régime*<sup>25</sup>

<sup>24</sup> In un recente volume, *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, op. cit. G. Mori afferma con ampia documentazione che il TR «nasce da un lavoro comune e segreto» di diverse menti, «coordinato, concluso e composto nella sua forma attuale da Guy Patin» (ivi, p. 263). In particolare, Naudé e Gassendi avrebbero contribuito a questa elaborazione clandestina ma in qualche misura partecipata nel circolo ristretto degli *esprits forts*. In ogni caso resta vero, come mostra lo stesso Mori, che la forma del manoscritto clandestino consente a chi lo scrive di attingere livelli di «radicalità» così esplicita (come nel caso dell'ateismo, della morale, della politica) che sarebbe impossibile trovare nei testi a stampa, sia pure celati e a circolazione limitata, redatti da quegli stessi autori che si designa con il termine più generico di «libertini».

<sup>25</sup> Sul legame tra concezione ciclica della storia ed eternità del mondo, da una parte, e dall'altra la sovversione «radicale» della politica si rinvia a: G. Paganini, *Voyage dans le Monde du Theophrastus redivivus*, in *Entre la Renaissance et les Lumières, le Theophrastus redivivus (1659), textes réunis par N. Gengoux, sous la dir. de P.-F. Moreau*, Honoré Champion, Paris 2014, pp. 109-137. La stessa Gengoux è autrice di un vasto studio sul TR: *Un athéisme philosophique à l'Âge classique*:

### Una nuova categoria storiografica: il libertinismo “radicale”

che non ha nulla di paragonabile nei testi assai più prudenti (oltre che velati) dei libertini «eruditi». Per questo, ho proposto la nuova categoria storiografica di «libertinismo radicale»<sup>26</sup>, da non confondere né con la vecchia etichetta lanciata da Pintard, né con la valutazione riduttiva dell'esperienza libertina riproposta ancora, ma successivamente emendata, da J. Israel<sup>27</sup>.

*le Theophrastus redivivus, 1659*, deux tomes, Honoré Champion, Paris 2014, in cui si presenta l'ateismo come forma di religione naturalistica «pura». Su questo carattere, che tende a diminuire l'importanza e il peso dell'«impostura» nei fenomeni religiosi, si veda la mia recensione, in: «La Lettre Clandestine», n° 23 (2015), pp. 329-342.

<sup>26</sup> Per questa nuova categoria storiografica (libertinismo «radicale») e la sua specificità, cfr. G. Paganini, *Wie aus Gesetzgebern Betrüger werden. Eine philosophische Archäologie des „radikalen«Libertinismus*, in *Radikalaufklärung*, op. cit.; Id., *Qu'est-ce qu'un «libertin radical»? Le Theophrastus redivivus*, in T. Berns, A. Staquet, M. Weis (a cura di), *Libertin! Usage d'une invective aux XVIIe s XVIIIe siècles*, Classiques Garnier, Paris 2013, pp. 213-230; Id., *Sexual desire, gender equality and radical freethinking: Theophrastus redivivus (1659) as a profeminist text*, in: «Intellectual History Review», n° 31 (2021), p. 27-49.

<sup>27</sup> La tesi è stata in parte emendata dallo stesso Israel negli studi successivi al *Radical Enlightenment*. Per una messa a punto anche storiografica, si veda G. Paganini, *La tradizione libertina e clandestina*, in M. Mori, S. Veca (a cura di), *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma 2019, pp. 153-172.





# From «erudite libertinism» to Enlightenment free-thought: the *Réflexions morales et métaphysiques*<sup>1</sup>

Antony McKenna  
(Université de Saint-Etienne)  
mckenna@univ-st-etienne.fr

Gianluca Mori  
(Università del Piemonte Orientale)  
gianluca.mori@uniupo.it

Title: From «erudite libertinism» to Enlightenment free-thought: the *Réflexions morales et métaphysiques*.

Abstract: Our investigation is based on the critical edition of the *Réflexions morales et métaphysiques*, an anonymous clandestine manuscript dating from the beginning of the XVIIIth century. Two manuscript copies were known, to which we now add a third, that we discovered in Geneva. Our first step was to determine the links between these copies and the lost original, then to identify the author – who sent a letter from Lyon, signed «Delaube», to Reinier Leers in 1715 with a view to publication. The track of the Lyon family De Laube proving fruitless, we tracked down a formula of the *Réflexions* which led us first to Jean Terrasson, author of the *Traité de l'infini créé*, and then to Camille Falconet, friend of Terrasson and founding member of the Academy of Lyon. Falconet lived in Paris from 1707, where he became known as a member of the Academy des inscriptions, close to Fontenelle and Malebranche, and as a «bibliomaniac», whose library was open to young writers and in particular, circa 1748-1750, to the Encyclopedists. Two further lines of research deserve to be explored: 1) the relationship between the *Réflexions*, that we attribute to Falconet, and the *Theophrastus Redivivus*, now attributed to Guy Patin, and the way in which that filiation came about; then, 2) the reception of the *Réflexions*, and in particular their influence on the political philosophy of Jean-Jacques Rousseau.

Keywords: Falconet, Patin, Rousseau, immaterialism, Spinozism

The *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et sur les connaissances de l'homme* are one of the most enigmatic texts among the clandestine philosophical manuscripts of the eighteenth century. The existence of the *Réflexions*

<sup>1</sup> Una versione precedente di questo articolo è già stata pubblicata su *Siglo Dieciocho*, considerando la rilevanza della ricerca e dei suoi risultati si è ritenuto utile pubblicare in questo numero una versione in inglese del testo.

*ions* was momentarily revealed in a letter dated 1715, when a certain «Delaube» explained the argument of the work and claimed to be its author; they were then absent for more than fifty years from the networks distributing forbidden works, until they suddenly reappeared towards the end of the 1760s in the form of two copies bearing apparently contradictory dates (1742 and 1767). In these two copies the main text is accompanied by a final additional note mentioning several British philosophers, whereas the sources of the original text are almost all French: the note compares the *Réflexions* with other clandestine texts composed certainly after 1715 and even after 1742.

Attribution is similarly shrouded in mystery: who was «Delaube», whose name has been cited among the unknown protagonists of the clandestine debate on religion and morals at the beginning of the eighteenth century? What were his links with the disciples and friends of Malebranche, from whose works he draws several characteristic metaphysical positions? How do these borrowings fit in with the skepticism rooted in the *Essais* of Montaigne (Malebranche's reviled enemy) and with the very diverse context, where scientific, moral, political, and metaphysical observations are presented in an apparently disordered fashion but remain faithful to a logical argument which the author strives constantly to reaffirm.

### 1. *The known manuscripts*

Investigations into the *Réflexions* take as their starting-point the letter addressed to Reinier Leers, dated from Lyon on 13 August 1715 and signed «Delaube» (Leiden, Universiteitsbibliotheek, fonds Marchand 2, and copy in the hand of Allamand: Marchand 66). In his letter, «Delaube» offers his work to Leers for publication and vaunts its qualities, but Leers had already sold his bookshop to Caspar Fritsch and Michaël Böhm in 1709 and had died in Paris some months before the date of the letter, on 14 November 1714.

Two copies have long been known of a text which corresponds perfectly with the text described by «Delaube»: one at the Municipal Library of Rouen (shelf-mark: Montbret 553), the other – in the hand of Joseph-Claude Raby – at that of Grenoble (collection Raby, ms 504). The comparison of these two versions allows us to conclude that they are independent copies of the same source-text. We have discovered a third copy at the Library of Geneva (ms Supplément 509)<sup>2</sup>. This bound volume bears on its first page the following indication: «Ce manuscrit ne m'appartient pas. G. Cramer». The signature is that of Gabriel Cramer, the well-known Genevan printer of Voltaire's works. Some variants in the Genevan copy contain phrases which correspond to the works of Louis-Antoine Caraccioli (1719-1803), a former Oratorian, author of all sorts of works who

<sup>2</sup> See the *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Genève, Archives de la famille Roget. 19e-20e siècle. CH BGE ms fr. 7441-7485*, Genève 2010.

## From «erudite libertinism» to Enlightenment free-thought

lived by his pen. Our investigation – of which we can only resume here the conclusions – has allowed us to deduce that this manuscript is a copy of a version established by Joseph-Claude Raby. Raby is therefore the source of the two families of manuscripts: X, which gives the Grenoble and Rouen copies, and Y, that is known only by the Genevan copy. We thus observe that Raby played a vital role in the diffusion of the *Réflexions morales et métaphysiques*.

Without pursuing here the examination of these copies, we will present our investigation concerning the author and the philosophical substance of the *Réflexions*.

### 2. Enquiry concerning the author

#### 2.1. Delaube

Let us return to the letter addressed to Leers in 1715, which raises a number of questions concerning not only the author but also the addressee, who had died some months previously. The letter mentions the place from which it was sent, allegedly Lyon, and it is signed «Delaube». The famous De Laube family of the Lyon region, descended from a family which had its roots in the Dauphiné, naturally comes to mind. However – to resume our research on this question – we discovered that Philibert-Hubert de L'Aube, whose dates are compatible with the composition of the *Réflexions*, was an aggressive landowner, constantly bringing court-cases against his neighbours and tenants: his profile is incompatible with that of the author of the *Réflexions*, who, as is shown in the annotation of our critical edition, is a scholar, an avid reader of Montaigne, Pascal, Malebranche, Spinoza and many others... Our author is fond of abstract arguments, and he is able to develop sophisticated conclusions from the most technical aspects of Cartesian metaphysics. The Lyon family thus led us into a *cul-de-sac*.

#### 2.2. Jean Terrasson

In the course of his analysis of the qualities of the Infinitely Perfect Being, the author of the *Réflexions* invokes «the laws of uniformity and variety» which, he affirms, govern divine Creation. This conception of a «law of variety» derives from a passage by Malebranche, but it is a distortion of that passage. The formula in the *Réflexions* corresponds however exactly to one that can be found in the *Traité de l'infini créé* by Jean Terrasson, composed shortly before 1703, revised by the author around 1710-1715 and presented on 15 July 1715 by the Jesuit Etienne Lombard before the Académie des sciences et des arts of Lyon<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Jean Terrasson, *Traité de l'infini créé*, ed. A. Del Prete, Honoré Champion, Paris 2007, p. 153: «La nature a deux loix égales, l'uniformité et la variété». *Réflexions morales et métaphysiques*: «Il faut qu'elle soit conforme aux loix d'uniformité et de variété qui règnent dans la nature, qui forment

There is no doubt that the author of the *Réflexions* is following the text of Terrasson on this point and this coincidence incites us to take a closer look at the career of Jean Terrasson. According to the eulogistic prefaces by D'Alembert and Paradis de Moncrif and the anonymous *Lettre de M. \*\*\* à l'éditeur*, three texts added to the posthumous edition of his *Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit* (Paris, Prault et fils, 1754), Jean Terrasson was born in Lyon on 31 January 1670, eldest son of Pierre Terrasson, counsellor of the Sénéchaussée du Présidial, who sent him to take orders in the Oratory in 1685, although the son felt no particular vocation and, indeed, announced his intention to leave the Oratory after the death of his father. This was exactly what he did «immédiatement après la mort de son père» between 1700 and 1702. He remained in Paris as preceptor to the eldest son of Rémond de La Renouillère, but his pupil died prematurely – probably in 1706 or at the beginning of 1707 – and Terrasson then entered, on 10 March 1707, thanks to the protection of the abbé Bignon, the Academy of Science as a pupil of the perpetual secretary, Fontenelle. He was given the newly created position of assistant mechanic on 3 January 1716; subsequently, he was appointed assistant geometer on 1st June 1718, associate geometer on 4 December 1719, and veteran on 22 February 1741. He was professor in Greek and Latin philosophy at the Collège royal (now Collège de France) from 1720 until his death. He was also elected to the Académie française on 22 March 1732 – said to be «the last member of the Academy elected under the influence of Mme de Lambert». He died – without last rites – on 15 September 1750. The various biographical articles and the mentions of Terrasson by Raynal and Grimm in the *Correspondance littéraire* paint the portrait of man without any inclination to religious belief.

Terrasson is best known as the probable author of the *Traité de l'infini créé*, of which a number of manuscript copies circulated before publication in 1769. Our research confirms this attribution<sup>4</sup>, which opens up new paths of enquiry, since the *Traité de l'infini créé* was presented by Father Etienne Lombard before the Académie de Lyon on 15 July 1715 and we know by the correspondence of one of the academicians that the text of the *Traité* circulated in Lyon before 1707.

Camille Falconet was one of the founder-members of the Académie de Lyon on 30 May 1700, and he even lent his house for the first meetings of the Academy, situated in old-town Lyon on the site of the present Gadagne Museums. Falconet established himself in 1707 in Paris, where he was a close friend of Jean Terrasson – which leads us to look more closely at his whole career.

### 2.3. *Camille Falconet*

toute la solidité et la beauté de cet univers, et qu'elle répande sur tout un caractère admirable de la divinité.» (Rouen, ms p. 176).

<sup>4</sup> See A. Del Prete, *Du nouveau sur le Traité de l'infini créé par l'abbé Jean Terrasson*, «La Lettre clandestine», 29 (2021), p. 373-388.

### From «erudite libertinism» to Enlightenment free-thought

Camille Falconet (or Falconnet) was born in Lyon of a very distinguished family on 1st March 1671<sup>5</sup>. He was the great-grandson of Charles Falconet (before 1585-1641), ordinary physician to the queen Marguerite de Valois in 1614 and 1615. His grandfather, who directed his education, was André Falconet (1611-1691), a physician qualified in the Faculty of Montpellier, member then dean of the college of physicians in Lyon, medical counsellor to the king and first physician to Christine de France, duchess of Savoy; he is well known by his correspondence with Guy Patin<sup>6</sup>. Noël Falconet (1644-1734), Camille's father, was also a physician qualified in the Faculty of Montpellier; he married in 1670 Marguerite Monin. Camille was the first of their fifteen children; his godfather was Camille de Neufville de Villeroy, archbishop and count of Lyon, with the rank of *primat des Gaules*; his godmother was Marie Angélique Turpin, aunt of Louvois and sister-in-law to the chancellor Michel Le Tellier.

In 1678, his father, Noël, was called to Paris as physician to the Grande-Ecurie (Royal Stables) and was then appointed consultant physician to the king. He remained in Paris until 1722, so that it was Camille's grandfather, André Falconet, who directed his education. Precocious and studious, Camille was sent to Paris to pursue his studies in rhetoric at the collège du cardinal Lemoine, then returned to Lyon at the age of 14 to study philosophy (in 1685-86); to pursue medical studies, he went to Montpellier, then to Avignon. He returned to Lyon towards the end of the 1680s, but apart from the inheritance of his father's title of *commissaire de la Santé*, there is no trace of his activity as a physician before 1707. That year, on arrival in Paris, he had to begin his medical studies again: he passed his bachelor theses at the age of 36, defended his graduation theses and became a Paris physician at the age of 39 (1710). The following year, he presided the thesis of Antoine de Jussieu, a student from Lyon and well-known future botanist. From then on, as far as his medical research was concerned, total silence reigned until 1730. His medical vocation does not appear to have been very strong: his place of election and predilection was not the Académie des sciences but the Académie des inscriptions et des belles lettres, where he was elected in 1716, with the support of the abbé Jean-Paul Bignon. He was to become a *membre pensionnaire* in 1744. It was not by his medical practice that Falconet made himself known but by his «inexhaustible erudition» (Le Beau) – satirised by La Mettrie: «Vous connoissez ce médecin, ou plutôt ce savant...» who has accumulated «une des plus curieuses bibliothèques de Paris»<sup>7</sup>.

Falconet's «cabinet» was situated in the rue Traversine, near the Palais Royal and the Butte Saint-Roch (in a house now n° 9, rue Molière) – close to the «Richelieu

<sup>5</sup> See Le Beau, *Eloge historique de M. Falconet*, L. Durand, Paris 1762; *Catalogue de la bibliothèque de feu M. Falconet*, Paris 1763, Avertissement, and *Dictionnaire historique des académiciens de Lyon 1700-2016*, Lyon, Éditions de l'Académie, 2017, s.v. (art. by D. Saint-Pierre).

<sup>6</sup> The correspondence between Guy Patin and André Falconet stretches over the years between depuis 1647 and 1672 (440 lettres): see the excellent electronic edition established by L. Capron: <https://www.biusante.parisdescartes.fr/patin/>.

<sup>7</sup> La Mettrie, *Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine par Aletheius Demetrius*, Berlin, 1748, 2 vol., I, p. 175-176.

Quadrilateral» where the Bibliothèque nationale was to be established in 1720. Jean François Dreux du Radier attests that Falconet's cabinet was «the rendez-vous of people of merit and of the most distinguished reputation. I saw there several times MM. D'Alembert, Diderot, Dumarsais, Rameau, the comte de Caylus, the marquis d'Hérouville, etc.». Falconet's friends also frequented the salon of Mme Doublet de Persan (née Legendre), of which he himself was one of the regular guests: among them were Dortous de Mairan, Mirabaud, Lacurne de Sainte-Palaye, the worldly abbés Legendre and Voisenon; the «academic» sessions were presided over by Bachaumont and the circle was intensely interested in Spinoza's philosophy and in the consequences to be drawn from Malebranche's occasionalism<sup>8</sup>.

We know that, during the 1750s, Falconet opened up his library to the Encyclopedists: D'Alembert mentions the fact in his *Discours préliminaire*:

M. Falconet, médecin consultant du roi et membre de l'Académie des belles-lettres, possesseur d'une bibliothèque aussi nombreuse et aussi étendue que ses connoissances, mais dont il fait un usage encore plus estimable, celui d'obliger les savants en la leur communiquant sans réserve, nous a donné à cet égard tous les secours que nous pouvions souhaiter. Cet homme de Lettres citoyen, qui joint à l'érudition la plus variée les qualités d'homme d'esprit & de Philosophe, a bien voulu aussi jeter les yeux sur quelques-uns de nos articles, & nous donner des conseils & des éclaircissemens utiles.

Diderot echoes him in the article «Bibliothèque» in the *Encyclopédie*:

Celle [la bibliothèque] de M. Falconet, infiniment précieuse par le nombre et par le choix des livres qu'elle renferme, mais plus encore par l'usage qu'il en sait faire, pourrait être mise au rang des bibliothèques publiques, puisqu'en effet les gens de lettres ont la liberté d'y aller faire les recherches dont ils ont besoin, et que souvent ils trouvent dans la conversation de M. Falconet des lumières qu'ils chercheraient vainement dans ses livres.

Grimm adds that “the *bonhomme* Falconet would have been content to have in his library maître François, maître Benoît and maître Michel”, i.e. Rabelais, Spinoza and Montaigne, and he emphasises the warm welcome extended by Falconet to young writers of that period:

Il inspirait la passion à tous ceux qui l'avaient vu une fois; c'était un de ces hommes qu'on ne pouvait plus oublier. Il était le père et le protecteur né de tous les gens de lettres sans appui. Ils n'avaient pas besoin d'autres titres pour recevoir des conseils et des secours. Son immense bibliothèque était au service de tout le monde.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> P. Vernière, *Spinoza et la pensée française*, p. 268-269, 394-395; see also P.-F. Moreau, «Le bord du précipice. Dortous de Mairan entre Malebranche et Spinoza», in R. Carbone, Ch. Jacquet et P.-F. Moreau (dir.), *Spinoza-Malebranche. A la croisée des interprétations*, ENS Editions, Lyon 2018, pp. 37-49.

<sup>9</sup> *Correspondance, littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot...*, t. 6, Paris 1878, p.

### From «erudite libertinism» to Enlightenment free-thought

This testimony is confirmed by an unpublished letter of Alexandre Deleyre<sup>10</sup>. Indeed, the whole world of French philosophers was familiar with Falconet's library<sup>11</sup>: Maupertuis was to be found there regularly, Voltaire alludes to it and became familiar with Spinoza's works to be found there. It was in Falconet's library that Rousseau consulted a medical thesis defended under his presidency in 1749: he could find there all the sources for his encyclopedic articles on music. Falconet made Vico's works available to his friends, *La Scienza nuova* (1725, 1744) and the *Autobiografia*. He was the only person in Paris to possess the second edition of *La Scienza nuova*: Diderot and d'Holbach debated over it with Galiani in Falconet's «cabinet»; Condillac also discovered it and mentions it in his *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746); Boullanger does the same and exploits it in his *Antiquité dévoilée* (1766); Bonamy, a friend to Falconet and Fréret, and Antoine Terrasson, Jean's brother, also read it in Falconet's house.

Falconet's own writings and his papers presented before the Académie des inscriptions also attest his extensive interests and knowledge: «a universal curiosity which led him to embrace all kinds of erudition» (Le Beau, *Eloge historique*, p. 6). His was an encyclopedic mind, interested in philosophy, physics, astronomy, zoology and botanics, and also all aspects of history; he defended his convictions in the fields of vortices, subtle matter, criticism of human credulity, skepticism, the naturalistic interpretation of Malebranche's works, engendering of species (interlocking of seeds), medicine, the rule of self-evidence... Having become a pillar of social, academic and philosophical life in the mid-eighteenth century, Falconet was regarded as a «philosophe honnête homme» when he died in Paris on 8 February 1762.

Falconet's erudition corresponds perfectly to that of the author of the *Réflexions morales et métaphysiques* and we can observe that practically all the works cited in the *Réflexions* were to be found in Falconet's library.

Moreover, Terrasson's unpublished works were another source for the *Réflexions*. The *Traité de l'infini créé* was communicated to Laurent Dugas, president of the Lyon Academy before 1707 – probably shortly after 1703, since it is known (by a copy purchased by Huet) that manuscript copies of the text began to circulate around that date: this is a crucial point, since it suggests that Falconet may have been able to read the *Réflexions* at that early date, before moving to Paris in 1707. We have seen that the *Traité* defines «laws of uniformity and variety», which play an essential role in the metaphysical system of the *Réflexions*: they must have been part of the very conception of the *Réflexions*. A great number of other phrases and formulae are drawn from or based on maxims published after

266-7 (avril 1765).

<sup>10</sup> BNF, n.a.f. 22.098. Other letters in this collection attest Falconet's extensive network of correspondents: Caumont, Grosley, La Monnoye, Alexander Monro the physician (1697-1767), Jean-François Séguier, the Strasbourg book-seller, Jean Charles Pohle.... All of them thank him for the communication of books from his library and several of them allude to his «cards» (reading notes written on playing cards); some of them request him to greet on their behalf his colleagues at the Académie des inscriptions, Lévêque de Burigny and Fréret.

<sup>11</sup> *Catalogue de la bibliothèque de feu M. Falconet*, Paris 1763, 2 vol.

Terrasson's death in *La Philosophie applicable* (1754) – maxims covering all fields of knowledge and culture: ethics, politics, poetry. Thus, before 1715, the author of the *Réflexions* was familiar with Terrasson's unpublished works, and indeed certain textual details of the anonymous *Lettre* published as a preface to Terrasson's posthumous work *La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit* (1754) suggest that Falconet contributed to that publication. Moreover, when Falconet adopts a position on certain specific questions, be it vortices, subtle matter, criticism of human credulity, skepticism, or the naturalistic interpretation of Malebranche's works, his text is in perfect harmony with the *Réflexions*.

Last but not least, the author of *Réflexions* repeatedly uses passages from *La Logique, ou l'Art de penser* by Arnauld and Nicole to support his position, and Falconet was an assiduous reader of that work: of the four marked passages in the copy of the *Logique* (2<sup>nd</sup> ed. 1664) owned by Falconet (BnF, Paris, R.2183), three correspond to quotations present in the *Réflexions*. These include a mention of Montaigne (*Logique*, éd. 1664, p. 342; cf. *Réflexions*, ms. Rouen, p. 209); a remark on those who oppose the universal consent argument (*Logique*, p. 36; ms. Rouen, p. 162); and a comparison between «Pyrrhonians» and dogmatists (*Logique*, p. 10; ms. Rouen, p. 97).

In the present state of research, while definitive material evidence remains to be found, Falconet is the only author to whom the *Réflexions* may reasonably be attributed. This attribution implies that he maintained absolute secrecy concerning his real convictions: no testimony of the period mentions his heterodox philosophical opinions. It is only in the *Encyclopédie* that Falconet is introduced by D'Alembert and Diderot into the circle of Enlightenment free-thinkers and heralded as a significant reference for the new generation of writers emerging at that time. His official function as medical counsellor to the king, the protection of the cardinal Dubois and the abbé Bignon – his temperament too, no doubt – imposed discretion, but this should not diminish the strength of the evidence which allows us to designate him as the author of the *Réflexions morales et métaphysiques*. This discovery allows us to better grasp the constraints weighing heavily on the expression of free-thought during this period and the discretion which clandestine philosophers were obliged to observe: theirs was the famous motto: *Foris ut moris est, intus ut libet*. It seems that Falconet maintained that perfect discretion throughout his life.

### 3. Falconet and Patin: from one generation to another

A recent discovery has not only revealed a major and unsuspected source of the *Réflexions* but also adds a strong argument in favour of our hypothetical attribution of that work to Camille Falconet.

The *Theophrastus Redivivus*, the first explicitly atheist text composed in France, dated 1659, can now be attributed to Guy Patin; all the arguments in favour of this attribution are presented by Gianluca Mori in a book devoted to



### From «erudite libertinism» to Enlightenment free-thought

that question<sup>12</sup>. It is therefore of importance to remember that, from 1647 until his death in 1672, Patin maintained an intense correspondence – 440 known letters – with André Falconet, Camille’s grandfather who was in charge of the boy’s education. Patin had confidence in André Falconet and did not hesitate to mention discussions with his friends Gabriel Naudé and Pierre Gassendi on a number of delicate subjects: Patin’s letter to André Falconet dated 25 August 1648 is a good example:

M. Naudé, bibliothécaire de M. le cardinal Mazarin, intime ami de M. Gassendi, comme il est de mien, nous a engagé pour dimanche prochain, à aller souper et coucher en sa maison de Gentilly, à la charge que nous y ferons la débauche; mais Dieu sait quelle débauche. M. Naudé ne boit naturellement que de l’eau, et n’a jamais goûté vin. M. Gassendi est si délicat qu’il n’en oseroit boire, et s’imagine que son corps brûleroit s’il en avoit bu; c’est pourquoi je puis bien dire de l’un et de l’autre ce vers d’Ovide: *Vina fugit, gaudetque meris abstemius undis*. Pour moi, je ne puis que jeter de la poudre sur l’écriture de ces deux grand hommes; j’en bois fort peu, et néanmoins ce sera une débauche, mais philosophique, et peut-être quelque chose davantage; peut-être tous trois, guéris du loup-garou et délivrés du mal des scrupules, qui est le tyran des consciences, nous irons peut-être jusque fort près du sanctuaire. (éd. L. Capron, lettre du 27 août 1648)

The clandestine nature of such discussions is confirmed by the following sentence:

Je fis l’an passé ce voyage de Gentilly avec M. Naudé, moi seul avec lui, tête à tête. Il n’y avait point de témoins, aussi n’y en fallait-il point. Nous y parlâmes fort librement de tout, sans que personne en ait été scandalisé. (*ibid.*)

By the word «personne» (no one), Patin implies ironically «neither one of us»; and it is well known that Naudé was a naturalistic atheist, who had got rid of any kind of «werewolf» of superstition. Thus, the «sanctuary» mentioned has here the sense of religious impiety, as in the title given to the French translation of Spinoza’s *Tractatus theologico-politicus* in 1678: *La Clef du sanctuaire*. The mention of this philosophical «debauchery» – «and perhaps something more», implying «religious» – suggests that Patin played the role of scribe among these three friends and that he transcribed subsequently the fruits of their readings and discussions, adding the remarks of others drawn from his notebooks («cahiers»). This hypothesis is reinforced by Gianluca Mori’s analysis and explains the characteristic structure of the *Theophrastus Redivivus*, which is a mosaic of quotations drawn from classical authors (Aristotle, Cicero, Plutarch, Epicurus, Lucretius, Diogenes Laertius, Sextus Empiricus, Lucian, Ovid, Horace...) and from the Italian naturalists (Machiavelli, Pomponazzi, Vanini, Campanella). The letter addressed to André Falconet bears witness to the confidence that Patin

<sup>12</sup> G. Mori, *Athéisme et dissimulation en France au XVII<sup>e</sup> siècle: Guy Patin et le «Theophrastus Redivivus»*, Honoré Champion, Paris 2022.

had in him, whereas he was generally very careful not to express his real convictions to his numerous correspondents. Another letter confirms the intimate nature of this friendship:

Je voudrais être à Lyon avec vous pour une huitaine, nous nous y entretiendrions, *inter privato parietes*, de plusieurs choses *quæ litteris non consignantur*. (éd. L. Capron, lettre du 20 août 1660).

Now, the careful textual study of the *Réflexions morales et métaphysiques* allows us to affirm that they are firmly based on the *Theophrastus Redivivus* on a number of themes: in particular on the comparison of men with animals and on the equality between men in the state of nature, on the breaking of natural law through the invention of arts and sciences and by the institution of the laws of civil society, and on the «Law» which suppressed natural liberty, introduced social inequality, established private property and exploited religion as an instrument of political domination.

The relation between the two texts adds another strong argument in favour of the attribution of the *Theophrastus Redivivus* to Guy Patin, since Camille Falconet may well have discovered that clandestine text among his grandfather's papers after his death in 1691, or, more probably, through his father, Noël Falconet, who had been Patin's pupil and *protégé* – lodging even in Patin's own house – when studying philosophy in Paris between 1658 and 1660. It is also under Patin's guidance that Noël engaged in the study of medicine in Paris between 1660 and 1662. Patin made his *protégé* take patience:

Les fêtes qu'il est ici avec moi, il met toujours quelque chose dans le cahier. Je lui ai parlé de certains écrits que j'ai céans de quibus movi salivam, et lui ai fait espérer que je les lui prêterais quelque jour. Dès le lendemain qu'il était fête, il m'en parla et me les demanda; sur quoi, je lui répondis ce que le Messie dit à ses apôtres qui le pressaient de la fin du monde et de ce grand jugement universel qui les étonnait, et non sans cause car cela sera bien terrible: Habeo adhuc multa vobis dicere, sed non potestis portare modo [Jean, 16,12]. Il ne se fâcha point de mon refus, je les lui prêterai quelque jour quand il sera plus avancé et quand il en sera plus capable. Ce sont des cahiers historiques et politiques dans lesquels il y a bien des particularités dont il ne pourrait encore faire son profit. (lettre à André Falconet du 3 janvier 1659, éd. L. Capron, n° 551)

He had the habit of dictating his reflections to Noël, who transcribed them in his own notebooks:

Noël Falconet était auprès de moi, à qui je dictai quelques gentillesses qu'il écrivit dans son cahier. Il y en pourra mettre tous les jours et je l'y exhorterai. (Patin à André Falconet, le 6 mai 1659, éd. L. Capron, n° 562)

– then Patin allowed him the privilege of perusing his own personal notes:

### From «erudite libertinism» to Enlightenment free-thought

Vous serez bien aise d'apprendre que Monsieur votre fils a beaucoup profité de vos lettres car il se lève matin et emploie bien son temps; celui même qu'il pourroit donner à son divertissement est souvent employé à lire Borboniana, Grotiana et Naudeana. Il rit sous cape quand il y trouve quelque chose à son gré, et cela lui arrive souvent. Aussi ces manuscrits prennent les gens par le nez et les empêchent de devenir de grands sots. Cela me réjouit. (Guy Patin à André Falconet, le 25 novembre 1659, éd. L. Capron, n° 585).

It seems most probable that, being in Patin's confidence, Noël Falconet was allowed to read his clandestine philosophical work and that he communicated it to his own son – perhaps in the form of extracts or notes. This hypothesis is reinforced by the discovery of a copy of Erasmus's correspondence bearing Patin's *ex-libris* and annotations by André or Noël and by Camille Falconet<sup>13</sup>, since this is documentary proof that certain documents were passed on by Patin and fell into the hands of Camille Falconet. The link with Guy Patin is thus confirmed. Moreover, this link explains why Patin was so careful in the composition of his atheist treatise – superficially disguised as an attempt to refute libertine arguments: he did indeed intend to communicate his manuscript to his faithful friends and feared that it might fall into the wrong hands.

#### 4. Rousseau / Falconet

Several readers' reactions to Falconet's *Réflexions* are worthy of further investigation, such as that of Louis-Antoine Caraccioli and his copy (now in Geneva), the metaphysics of Jean-Baptiste-René Robinet, which seem to be based on the *Réflexions*, and the diatribe of the Jesuit Father Tournemine, who attacks the atheists opting for immaterialism. We can only give a very brief summary here of the case of Jean-Jacques Rousseau, whose borrowings from the *Réflexions*, if confirmed, would throw new light on the inspiration of his two *Discours* and *Contrat social*.

Rousseau arrived in Paris on 10 October 1744. He resided for some months with Altuna, and then, after the latter's departure, moved in with Thérèse Levasseur at the hôtel Saint-Quentin, rue des Cordiers. He was then nursing the project of a great work on *Political Institutions*. He became secretary to Mme Dupin and to her stepson Dupin de Francueil between 1745 and 1751. During those years he became familiar with Diderot, D'Alembert, Condillac, Grimm...: it was, according to the psychological portrait of Rousseau painted by Pierre-Marie Masson, a period of «philosophical unease» («malaise philosophique»). Towards the end of 1748, Diderot invited him to contribute a number of articles on music to the budding *Encyclopédie* and Rousseau composed immediately his

<sup>13</sup> See J.-C. Margolin, «Guy Patin, lecteur d'Erasme», in *Colloquia Erasmi Turonensia*, Vrin, Paris 1972, I, pp. 323-357.

contribution of some 400 articles (signed «S»). Like the other *encyclopédistes*, Rousseau very probably frequented Falconet's library during that period.

Indeed, a substantial number of clues, taken together, seem to indicate that Rousseau read the *Réflexions morales et métaphysiques*<sup>14</sup>. We can present here only one case in point: the analysis of the natural equality of all animals and the social inequality among men, bearing in mind that this was a theme that Falconet himself had inherited from Guy Patin's *Theophrastus Redivivus*.

In his first *Discours* (1749), Rousseau is obviously sensitive to the question of the diversity (or inequality) of social positions and denounces commerce and the arts and sciences which engender «the disastrous inequality introduced among men by the distinction of talents and the debasement of virtues» («l'inégalité funeste introduite entre les hommes par la distinction des talens et par l'avilissement des vertus» [éd. B. Gagnebin et M. Raymond, III, p. 25]). In the second *Discours*, the same question arises, and Rousseau declares that uniformity reigns in the state of nature; diversity is introduced by the inequality of positions in civil society; human independence in the state of nature gives way to the dependence and subordination introduced by private property and exacerbated by self-love and by the passions. Social order and social hierarchy are maintained thanks to religion, of which the real function is purely political.

Although Rousseau's thought goes further than – and sometimes against – the *Réflexions*, certain characteristic phrases may lead us to conclude that he was familiar with the arguments of the clandestine work and that he based his radical stance on those arguments. The second *Discours* can be read as a *defence* of man in the state of nature against the portrait of his feebleness and misery to be found in the *Réflexions*, in which his condition is debased lower than that of animals. Human condition in the state of nature is characterised by solitude and therefore by independence; language is of no use at that stage, since man does not need the help of other men and does not seek to communicate with them (III, p. 151-152). His happiness resides in «the sensation of his present existence» («le sentiment de son existence actuelle» [p. 144]). Such is the happiness of humanity in its infancy (p. 160), which is curtailed by his very perfectibility (p. 142). Thanks to his independence, man is innocent in the state of nature: it is when the constitution of families, the defence of private property, the search for commodities and the development of languages determine the emergence of human communities (p. 168-169) that moral laws and notions of good and evil emerge. Without property, there was no dependence

<sup>14</sup> One might think that Rousseau perhaps possessed a copy of the *Réflexions* and that he could therefore have been the intermediary – during his stay in Grenoble in 1768 – by whom Raby obtained a copy. However, this hypothesis seems to be excluded by the testimony of Bovier and Servan on the quarrelsome relations between the «promeneur solitaire» and the circle of the founder-members of the Grenoble library: see C. Cœuré and J. Sgard, *Jean-Jacques Rousseau à Grenoble. Le Journal de l'avocat Bovier*, Grenoble 2012.

### From «erudite libertinism» to Enlightenment free-thought

(p. 169); independence defined natural liberty and innocence. But, from the moment that, «having fenced off a strip of land, [someone] took into his head to declare «this is mine»» [«ayant enclos un terrain, [quelqu'un] s'avisait à dire, *ceci est à moi*»], civil society was founded (p. 164, 175). This reflection leads to the famous formula of the *Contrat social*: «Man is born free and everywhere he is in chains» [«L'homme est né libre, et partout il est dans les fers» (livre I, chap. 1, *loc. cit.*, III, p. 351)]. Property inevitably brings with it *inequality*, *dependence* and thus *servitude* (or *subjugation*) and *slavery*; inequality engenders the «diversity of passions and talents», the cultivation of «useless» and «pernicious» arts and «frivolous» sciences: it is indeed human perfectibility, man's very intelligence, which brings about his moral corruption.

All the terms of this debate are to be found in the *Réflexions*, where the analysis of the *inequality* that engenders *dependence* and *subordination* is based on the general laws of *uniformity* and *variety*:

L'uniformité veut que toutes les créatures participent aux biens de la terre, parce qu'elles n'ont point d'autre fonds d'où elles puissent tirer leur nourriture; la variété demande de la différence dans cette participation; cette différence est encore nécessaire, parce qu'elle jette les premiers fondements de la subordination. (*Réflexions*, ms Rouen, p. 177)

Falconet denounces man's inventions which reflect the «calamity» of his nature:

Rien cependant ne montre tant la bassesse des hommes que l'usage de leur propre métier, que les causes instrumentales de leur propre ouvrage, et qui ne servent qu'à marquer leur imperfection et leur calamité. (ms Rouen, p. 57)

By the exercise of their crafts and professions, men increase inequality. In both authors one can observe an identical and explicit reflection on the social conditions of the installation of *slavery*:

[Les hommes] s'appliquent à différents métiers qui leur coûtent un pénible apprentissage et qui les accablent d'un travail rude et souvent ingrat. Ce sont ces métiers différents qui sont comme autant de chaînes qui les lient les uns aux autres et qui commencent leur esclavage. (Rouen, ms p. 48)

Whereas, in human society, «each man bears his slavery» («chacun porte son esclavage» [Rouen, ms p. 50]), animals are independent, not being tied by any «commercial relation or individual business» («relation de commerce ou d'affaires particulières»):

les animaux, étant exempts des soucis que donnent le négoce et la subordination, ne sauraient avoir besoin de pareils secours [de l'écriture]. Chacun d'eux est tout à lui-même: il ne tient à aucune société, ni à parents ni à amis, et quand il marche tout marche avec lui. Quelle indépendance! Quelle liberté! (Rouen, ms p. 164)

It is the artificial requirements of men and thus their very nature that, according to the author of the *Réflexions*, render them unable to maintain their natural independence: if they had been content with their animal condition, they could have avoided subjection to social subordination; but since they have abandoned that natural independence, religion, political imposture, has become necessary to maintain social cohesion:

S'ils pouvaient, à l'exemple des animaux, se contenter des fruits de la terre tels qu'elle les produit et des habits qu'ils apportent à leur naissance, ils acquerraient tout à coup une indépendance absolue, et pour lors les sociétés civiles approcheraient de leur fin. Mais la nécessité qu'ils ont des mets et des habits artificiels les force à s'unir ensemble, et à établir cette quantité prodigieuse d'arts et de métiers qui sont la première union des sociétés. La religion, quelle qu'elle soit, vient au secours pour affermir et perfectionner cette union. L'obligation indispensable où sont les bipèdes de vivre en société provient donc de la faiblesse de leur nature, qui ne leur permet pas de vivre comme le reste des animaux dans une société naturelle et indépendante [...] (ms Rouen, p. 205-206)

And the religious illusion completes their slavery «by the order that it gives to them to follow blindly the orders of their superiors» («par le commandement qu'elle leur fait d'obéir *aveuglément* à leurs supérieurs» [*ibid.*, p. 206]).

We thus understand that Rousseau defines the condition of man in the state of nature according to that of animals as it is defined in the *Réflexions*. Uniformity reigns in the state of nature, even if there is necessarily a minimum of «natural inequality» – according to the physical strength, aptitudes, and vivacity of individuals, for example. «Instituted inequality», political and social inequality, on the other hand, derive from the multiplication of social ranks and conditions which depend on each other and which destroy natural independence. The independence of the state of nature is thus replaced by the dependence and subordination introduced by private property and exacerbated by self-love and the passions. The laws of uniformity and variety, which guide the action of the Infinitely Perfect Being in the *Réflexions* become, in Rousseau's texts, the laws of the evolution of man, who undergoes the effects of his «perfectibility» on leaving the state of nature and entering into social life.

And how does man abandon the state of nature and enter into the society which brings about his slavery? By instituting private property:

Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, Second part, *loc. cit.*, III, p. 164)

The author of the *Réflexions* also underlines this radical break between nature and society – a break which is marked by the appropriation of worldly goods by the most powerful men:

## From «erudite libertinism» to Enlightenment free-thought

Voici enfin le comble de la calamité des hommes: les biens de la terre ne sont point communs entre eux; les plus forts se sont emparés d'une partie, qu'ils ont grand soin de conserver ordinairement et de laisser en héritage à leur postérité. (ms Rouen, p. 50-51)

The usurpation of earthly goods engenders the slavery of social hierarchy. In civil society, all trades and professions are interdependent, so that there is not a single «biped» who «enjoys perfect liberty»: slavery follows them everywhere; «each man has his inferiors and superiors on which he depends» and thus «each man bears his enslavement» («chacun porte son esclavage» [ms Rouen, p. 50]). The author of the *Réflexions* thus announces Rousseau's analysis and in the very terms which will be those of Rousseau.

We cannot multiply here the examples of parallel passages in the *Réflexions* and in Rousseau's works: they are precisely indicated in the introduction to our critical edition of the *Réflexions*. They permit us to conclude that the *Réflexions* are characterised by an intertwining of certain philosophical, moral and political problems: the uniformity of the state of nature and the diversity of social status and conditions, the constant opposition between animals («quadrupeds») and men («bipeds»), happiness defined in terms of a «sensation of existence», the sensation (or sentiment) of the present moment, reason reduced to sentiment, the uselessness of arts and sciences, self-love well or badly conceived, private property designated as usurpation, the crucial status of money in social life, social inequality and interdependence designated as subordination and slavery, religion regarded as a political imposture. To these themes and phrases – which are so many convergent clues – one might add similar passages in the *Profession de foi du vicaire savoyard*. The comparison of these parallel passages leads us to consider as a perfectly plausible – and even probable – hypothesis Rousseau's reading of the *Réflexions morales et métaphysiques*.

### 5. Conclusions: a key-text in the evolution of free thought

The *Réflexions morales et métaphysiques* were written at a hinge-period, so to speak, between the high season of «erudite libertinism», of which the *Theophrastus redivivus* is the secret, imposing emblem, and the period which witnessed the triumph of a free-thought of Cartesian, Malebranchist and Spinozist lineage, characterised by the publication of such texts as the *Essai de métaphysique* by Boulainvillier, the *Examen de la religion* by Du Marsais, *La Religion du chrétien* by Yves de Vallone, the *Difficultés sur la religion* by Robert Challe, and the *Mémoire* of the curé Meslier. The *Réflexions* bring together, in a generally coherent synthesis, a number of typical traits of each current of thought. Seen in this perspective, they may be compared to *L'Esprit de Spinoza*, of which certain copies present quotations from Spinoza and Hobbes but also a number of literal extracts from a classical texts of «erudite libertinism», the *Considérations politiques sur les coups*

*d'état* by Naudé (1639). It would be a mistake, however, to think of this evolution in strictly chronological terms, since most of the manuscripts just mentioned date from the two first decades of the eighteenth century. It is more a question of the meeting of two cultural constellations, of which the second, deriving from Cartesian and post-Cartesian philosophy, finally triumphed over the former, representing the heritage of «erudite libertinism».

On the one hand – that of «erudite libertinism» (if Pintard's etiquette is still useful) – the *Réflexions* are characterised by the accent put on the fictitious nature of religion, considered to be an imposture, i.e. a political art of which the only function is to maintain social order. In this sense, like the *Theophrastus redivivus*, the *Réflexions* refer constantly to the main monotheistic religions as «Laws» (see especially Rouen ms., p. 18-24), following the Averroist conception of the religious phenomenon. This conception tended to wane in the eighteenth century: the multiplication of accounts of foreign travels and the development of ethnological research, which contributed to reinforce the conviction that religion is a universal phenomenon to be found in all cultures and in all civilisations, led intellectuals to abandon the libertine explanation of the origins of religion in favour of an anthropological explanation. For Du Marsais, but also for Challe and Fréret, religion was first born of man's fear and his love of the marvellous (his «goût du merveilleux»<sup>15</sup>) – to borrow a formula inspired by Fontenelle which often occurs in Enlightenment literature and figures frequently in clandestine philosophy.

On the other hand – that of the new free thought derived from the philosophers of modernity – the *Réflexions* are characterised by the radical choice of a philosophical foundation in Cartesian and post-Cartesian thought (above all Malebranchist, but with echoes of Spinoza and probably even of Leibniz). As opposed to the *Theophrastus redivivus*, the *Réflexions* ignore completely the Italian Renaissance and employ the classical Greek and Latin authors in a very limited and always implicit manner: the almost total absence of quotations may be interpreted as the rejection of the libertine *modus scribendi*, now replaced by a more personal and intimate style. Descartes had opened this pathway by his violent rejection of philosophers of the past, ancient and above all modern, and by his dislike of erudition. Thus the author of the *Réflexions* (Falconet, according to our hypothesis) starts his philosophical journey at zero, following the method of the Cartesian *Metaphysical Meditations*. Instead of arranging quotations from a great variety of authors – according to the libertine practice of collecting *excerpta* – the *Réflexions* are the result of a personal meditation which has no need of exterior authorities to assert itself.

It is true that, while the *Theophrastus redivivus* is presented as an atheist text (despite the presence of a *Proemium* and a *Peroratio operis* which present an almost caricatural version of Christian fideism), the *Réflexions* do not abandon

<sup>15</sup> See Du Marsais, in the *Encyclopédie*, art. «Éducation» (and in *Œuvres de Du Marsais*, Paris 1797, t. 5, p. 189; see also *ibidem*, pp. 351, 367).



### From «erudite libertinism» to Enlightenment free-thought

the idea of a «God», whom the author sometimes addresses in passionate terms, apparently expressing an almost religious fervour<sup>16</sup>. But in fact, the difference is not as great as it may at first appear. The *Réflexions*, while condemning atheism, finally adopt a kind of Spinozist immaterialism, which reduces the Divinity to a necessary cosmic principle devoid of any personal attributes. And when, around 1715-18, Father Tournemine denounces the new «wave» of immaterialist thought of which the *Réflexions* are the most striking example, he does not hesitate to accuse the immaterialists of «impiety» since, from his point of view, it is perfectly vain to use the term of «God» in order to designate a first cause of the universe while reducing that cause to the blind necessity of nature<sup>17</sup>.

We can thus grasp the novelty of the atheism of the *Réflexions* as opposed to traditional libertinism: the new atheism is founded above all on the divine attributes and it is compatible with an immaterialist thesis:

Il n'y a qu'à approfondir un peu la chose pour être convaincu de notre ignorance. Nous avons dit que c'est l'esprit qui sent, voit et entend; on n'en peut pas douter. Cela étant, tous les objets visibles et sensibles sont dans l'esprit. [...] Il s'ensuit donc de là que, quand [l'âme] voit ou entend, elle le sent. Elle ne saurait sentir que dans elle-même; donc elle voit et entend dans elle-même, puisque voir et entendre n'est que sentir; donc tous les objets sensibles et visibles sont dans l'âme, attendu qu'ils en sont des sensations. [...] tout le monde visible n'étant que l'âme humaine diversement modifiée. (*Réflexions*, Rouen ms, p. 27-28)

– and even with a doctrine of the immortality of the soul:

Il est certain que ce principe pensant qui est dans tous les animaux est semblable, et ne subsiste plus par rapport à moi après la destruction de leur machine. [...] Cette espèce d'absence ne doit pourtant pas nous porter à reconnaître ce principe anéanti. Le néant est une chimère qu'on ne peut comprendre; c'est une illusion de croire les êtres capables d'y tomber. Que savons-nous si cet être pensant n'est point réuni à quelque autre substance, ou mis dans quelque autre vie passagère ou éternelle, où toute société est nécessairement interdite avec nous? Jusqu'ici je n'en sais rien, et l'on ne doit pas décider sur ce qu'on ne sait pas avec évidence: c'est un principe qui nous éloignera sûrement de l'erreur si nous le suivons toujours exactement (*Réflexions*, Rouen ms, p. 112-113)

<sup>16</sup> See, for example Rouen ms, p. 118: «J'ai cherché partout quelque substance pour m'éclaircir et je n'en trouve point, si ce n'est vous, mon Dieu: vous êtes mon flambeau qui devez dissiper toutes mes ténèbres».

<sup>17</sup> See Tournemine, *Réflexions sur l'athéisme*, dans Fénelon, *Œuvres philosophiques*, Paris 1718, p. 555: for the immaterialists «tout ce que nous croyons voir, sentir de corporel [...] n'a rien de réel, ce font de vaines idées, des fantômes que notre esprit fabrique, ou plutôt qui naissent dans nous par la nécessité naturelle qui nous a fait naître; [...] l'impiété se flatte de s'être par ce nouveau système délivrée de tout devoir et de tout remords; d'avoir ôté aux vrais philosophes tous les moyens de prouver l'existence de Dieu, de s'être mise enfin dans un repos que rien ne peut troubler.» (*Réflexions sur l'athéisme*, p. 555).

This is a significant break with the libertine atheism of the seventeenth century, which is almost entirely founded on the dogma of the mortality of the soul (not necessarily on its material nature). The new atheism of the *Réflexions* does not need to define itself as «atheist» because it presents itself as a new conception of God. It's Spinoza's strategy, which concludes that atheism is absurd or that the real atheists are the theologians. For Spinoza, as for the author of the *Réflexions*, God is a universal principle that no one can deny – except those who try to reduce Him to a finite being doted with anthropomorphic attributes:

Sagesse, bonté, justice, puissance, êtes-vous les attributs de mon Dieu? [...] Tout ne subsiste que par vous-même. [...] Pensons avec bienséance et disons hardiment, Seigneur, que cette étendue infinie n'est que vous-même. C'est vous qui vous manifestez du côté de votre immensité et d'une infinité de façons différentes. C'est vous qui vous faites sentir, qui vous faites apercevoir d'une infinité de manières: les cieux, les astres, les airs, les planètes, la terre et toutes les créatures visibles, tout cela n'est qu'une faible portion de vos grandeurs infinies. Vous êtes infiniment plus que tout cela. Nous sommes engloutis dans un point de vous-même; nous sommes enchaînés à une partie de cette immensité divine que nous appelons notre corps et par cette partie nous tenons à toute votre immensité. Nous roulons éternellement en vous-même, où nous ne voyons jamais que successivement un rayon de votre divinité, parce que nous ne pouvons vous comprendre tout entier. (*Réflexions*, ms Rouen, p. 118, 123, 234)

The modernity of the *Réflexions* also appears in the treatment of the question of free will, which is a kind of philosophical test *par excellence*, allowing us to perceive immediately to which dynasty of atheist lineage a given author belongs. For, while the *Theophrastus redivivus* defends human liberty and the impossibility of divine prescience, the *Réflexions* declare, on the contrary, the impossibility of free choice and the absolute submission of men to divine causality (itself perfectly devoid of liberty, since God acts according to the *necessity* of his infinitely perfect nature)<sup>18</sup>. This is the most obvious mark of the acceptance of a determinist metaphysics deriving from the mechanistic conception of nature and destined to reign over European thought without any notable opposition until Kant.

However, if the metaphysical foundations of the *Réflexions* are modern, the traces of the author's libertine philosophical background (which would be perfectly obvious if our hypothetical attribution to Camille Falconet were confirmed) have not disappeared from his moral and political thought. This can be seen if we consider another crucial question, which reveals once again the profound link between the two texts: while condemning the theologico-political «Law», the *Theophrastus* and the *Réflexions* nevertheless regard it as necessary

<sup>18</sup> See, for instance, Rouen ms., p. 134: «Ce qui nous porte à juger si favorablement de notre liberté apparente, c'est que nous ne sentons aucune violence dans l'accomplissement de nos prétendues volontés. Cela vient de ce que Dieu nous pousse par une voie si douce et si secrète qu'il nous est impossible de nous en apercevoir: nos chaînes sont invisibles».

### From «erudite libertinism» to Enlightenment free-thought

for the ignorant «mob» devoid of critical intelligence. This is why the *Theophrastus* declares – to our surprise – in the chapter 2 of Treatise III, that «all religions are good» (implying: provided they please the rabble and are useful to the sovereign in controlling popular excesses)<sup>19</sup>. Similarly, we read in the *Réflexions* that religions are an indispensable social «link» that politicians have to exploit in order to «moderate» the brutality of the mob and that it is «good» that they exist in the present state of inequality among citizens (*Réflexions*, Rouen ms., p. 195). The «sapiens» (*Theophrastus redivivus*) and the «philosophe honnête homme» (*Réflexions*) alone can throw off the false «Law» of religion and the Christian condemnation of the passions.

Lastly, the *Réflexions*, once again close to the *Theophrastus*, lead to a philosophical conception of death of which the classical sources (Seneca and Cicero) are at times explicit and at others implicit. For the *Theophrastus*, death is simply the last stage of a natural process which begins with the birth of the individual and should not be regarded as bad or evil («*non est etiam ullum malum*»). It is, in any case, only a moment («*punctum temporis*»), which is often almost imperceptible («*sine sensu*»), that it would be absurd to fear («*mors nullo modo est timenda*»)<sup>20</sup>. The «gentleman philosopher» («philosophe honnête homme») in the *Réflexions*, similarly, «is not afraid of death» since it is «not an evil»; it is indeed reduced to a «simple and indivisible instant» which hardly gives us «the time to glimpse it»<sup>21</sup>.

However one may interpret these analogies and differences, it is clear that the *Réflexions* are without any doubt the most important text among the clandestine philosophical tracts of the eighteenth century, since they bear decisive elements of the libertine thought of the previous century. In this perspective, they allow us to understand how certain «erudite libertine» doctrines – among which those, adopted by Rousseau, of the natural equality between men and the corrosive impact of civilisation and of the arts and sciences – survived and exercised their influence long after the chronological limits of «erudite libertinism», bringing with them a novel contribution, often misunderstood or underestimated, to the development of Enlightenment philosophy.

<sup>19</sup> See *Theophrastus redivivus*, critical edition by G. Canziani et G. Paganini, Firenze 1981, vol. 2, p. 349-63.

<sup>20</sup> *Theophrastus redivivus*, op. cit., vol. 2, p. 753.

<sup>21</sup> *Réflexions*, Rouen ms., p. 253-54.



«J'aurais la main pleine de vérités  
que je ne l'ouvrerais pas pour le peuple»:  
una metafora della dissimulazione settecentesca

Elena Giorza

(Scuola Internazionale di Alti Studi *Scienze della cultura*,  
Fondazione Collegio San Carlo di Modena)

elena.giorza@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: «J'aurais la main pleine de vérités que je ne l'ouvrerais pas pour le peuple»:  
a Metaphor of Eighteenth-Century Dissimulation.

Abstract: In the eighteenth century, dissimulation was no longer a means for defending free thinkers from the dangers of censorship, but it primarily became an instrument of self-censorship. Dissimulation responded to the desire not to divulge potentially subversive truths to the *populace*. The essay reflects on the use of the mechanisms of concealment by the French heterodox thought. The *philosophes* – although theorists of the fight against prejudices and against religious imposture – in the political sphere considered it legitimate to keep hidden certain truths, harmful at a social and economic level. This duplicity between the speculative level and the practical level of the Enlightenment reflection can be correctly understood by studying a metaphor attributed to Fontenelle. It is the image of the hand full of truth to be prudently kept closed in front of the people. This metaphor is cited and reinterpreted by all the leading exponents of the French Enlightenment: d'Alembert, Voltaire, Helvétius and d'Holbach. Fontenelle, as heir of the seventeenth century erudite libertinism and forerunner of the Enlightenment, allows us to reread the desire to disseminate knowledge, typically attributed to the *philosophes*, in the light of the conservatism and elitism that emerges in their works.

Keywords: French Enlightenment; Fontenelle; Dissimulation; Self-censorship; Metaphor

*Così a l'egro fanciul porgiamo aspersi  
di soavi licor gli orli del vaso:  
succhi amari, ingannato, intanto ei beve,  
e dall'inganno suo vita riceve.*

Torquato Tasso, *Gerusalemme liberata*

## 1. Introduzione

Nel corso del XVIII secolo la dissimulazione filosofica, da strumento tipicamente pensato per non incappare nei meccanismi della censura, assume sempre più i tratti di una vera e propria forma di autocensura<sup>1</sup>. Sarebbe inappropriato affermare che il libero pensiero settecentesco, grazie al moltiplicarsi e al raffinarsi di espedienti capaci di sottrarre le opere eterodosse alle maglie della repressione – si pensi al complesso sistema di pubblicazione clandestina ideato e messo in pratica da d’Holbach con l’aiuto dell’editore Marc-Michel Rey<sup>2</sup> –, sia esentato dalle conseguenze della censura persecutoria: esemplare in tal senso è la condanna della *Lettre sur les aveugles*, che costa a Diderot tre mesi di carcere nel castello di Vincennes. Tuttavia, sebbene la funzione prettamente difensiva degli artifici di mascheramento non venga meno, le strategie dissimulatorie escogitate dai *philosophes* sembrano rispondere più urgentemente a timori di tipo politico, sociale ed economico e rivelano una reticenza più o meno marcata nel divulgare il sapere filosofico tra la *populace* – la massa cieca e multiforme di contadini e operai, solitamente avvertita come pericolosamente sediziosa, su cui pesa la sussistenza dello stato<sup>3</sup>. L’elitismo e il pessimismo antropologico, che spingono il libertinismo erudito seicentesco a individuare una distanza irriducibile tra la ristretta élite intellettuale e la *multitude* ignorante e non educabile<sup>4</sup>, permangono, seppur in forme meno radicali e più contingenti, nell’età dei Lumi e assumono un’influenza tutt’altro che marginale nella scelta di tacere o di affermare

<sup>1</sup>J. Domenech (a cura di), *Censure, autocensure et art d’écrire. De l’antiquité à nos jours*, Éditions Complexe, Paris 2005; S. Landi, *Stampa, censura e opinione pubblica in età moderna*, il Mulino, Bologna 2011.

<sup>2</sup>A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes [1806-1808]*, Barrois l’aîné, Paris 1822 (2<sup>me</sup> édition revue, corrigée et considérablement augmentée), vol. I, pp. xxxi-xxxiv, nota 1. Cfr. J. Vercruyse, *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d’Holbach*, Classiques Garnier, Paris 2017, pp. 17-19.

<sup>3</sup>H. Chisick, *The Limits of Reform in the Enlightenment: Attitudes toward the Education of the lower Classes in Eighteenth-century France*, Princeton University Press, Princeton 1981; L. G. Crocker, *The Problem of Truth and Falsehood in the Age of Enlightenment*, in: «Journal of the History of Ideas», XIV, n. 4 (1953), pp. 575-603; R. Mortier (a cura di), *Le Cœur et la Raison. Recueil d’études sur le dix-huitième siècle*, Voltaire Foundation, Éditions de l’Université de Bruxelles, Universitäts-Paris, Oxford, Bruxelles, Paris 1990; H. C. Payne, *The Philosophes and the People*, Yale University Press, New Haven-London 1976; G. Ruocco, *Pensare il popolo nella Francia d’ancien régime*, in G. Ruocco-L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo. Rappresentanza, partecipazione, esclusione alle origini della democrazia moderna*, Viella, Roma 2011, vol. I, pp. 3-46; E. Giorza, *Peuple, populace, multitude. I philosophes tra istruzione popolare e impostura*, in: «Intersezioni», XXXIX, n. 3 (2019), pp. 325-344.

<sup>4</sup>P. J. Bagley, *On the Practice of Esotericism*, in: «Journal of the History of Ideas», LIII, n. 2 (1992), pp. 231-247; I. Moreau, «Guérir de sot». *Les stratégies d’écriture des libertins à l’âge classique*, H. Champion, Paris 2007; G. Paganini-M. Benitez-J. Dybikowski (a cura di), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, H. Champion, Paris 2002; G. Mori, *L’athée et le masque: XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, in: «Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle», n. 5 (2001), pp. 173-174.

esclusivamente tra le – o nelle – righe certe verità<sup>5</sup> e, dunque, nella necessità di riformulare l'espressione pubblica delle proprie convinzioni.

È nota la pervasività, all'interno del dibattito intellettuale settecentesco – che trova fedele riflesso nelle tematiche oggetto dei concorsi banditi dalle principali accademie dell'epoca<sup>6</sup> –, di due questioni centrali per la comprensione delle forme della conflittualità insita nel rapporto tra *philosophes* e *peuple*: se sia possibile – e soprattutto opportuno – educare la *populace*, o se, al contrario, non risulti utile legittimare l'inganno come necessario *instrumentum regni* – sulla scorta dell'idea espressa fin dal *Tractatus* di Spinoza, in cui l'impostura popolare a sfondo religioso è presentata come condizione indispensabile dell'ordine politico. Se pressappoco generalizzato è il tentativo, sollecitato dalla cacciata dei gesuiti dalla Francia negli anni Sessanta del XVIII secolo, di individuare strumenti e modalità per estendere l'istruzione di base al *petit peuple*, a suscitare scetticismo è la divulgazione di un'educazione eccedente rispetto a una semplice e innocua alfabetizzazione generale, unita all'apprendimento di nozioni tecnico-pratiche, atte ad accrescere l'efficacia produttiva dei lavoratori, e alla trasmissione di precetti morali volti all'obbedienza e alla sottomissione a una volontà insondabile e incontestabile. A intimorire i *philosophes* sono le conseguenze politiche che tale disvelamento provocherebbe tra la *canaille*: si tratterebbe di un sapere potenzialmente emancipatorio e innesto di possibili sommosse e rivendicazioni popolari. Si spiega allora la lode che d'Alembert, Voltaire e Grimm rivolgono pubblicamente al parlamentare della Bretagna La Chalotais che, nell'*Essai d'éducation nationale*, esclude espressamente il popolo dalla sfera intellettuale: «La ringrazio per aver bandito lo studio tra i contadini. Io, che coltivo la terra, ho bisogno di braccianti, non di chierici tonsurati. Mi mandi soprattutto dei fratelli ignorantelli per trainare i miei aratri»<sup>7</sup>.

È così che – in linea con un quadro più generale che vede, da Port Royal alle considerazioni pragmatiche dell'empirismo moderno, l'affermazione di una logica pratica e la riabilitazione del pregiudizio – la convenienza politica di dissimu-

<sup>5</sup> L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, tr. it. di G. Ferrara, F. Profili, *Scrittura e persecuzione*, Marsilio Editori, Venezia 1990, pp. 20-34. Cfr. G. Mori, *Lateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci editore, Roma 2016, pp. 30-34; J.-P. Cavaillé, *Leo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution*, in: «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CXXX, n. 1 (2005), pp. 38-60.

<sup>6</sup> L'Accademia di Marsiglia nel 1750 sceglie come tema di concorso la questione «Lequel des deux est le plus nuisible à la société, des vices du coeur ou des erreurs de l'esprit?». La Società Economica di Berna, nel 1762, declina l'argomento in questi termini: «Est-il des préjugés respectables qu'un bon citoyen doit se faire un scrupule de combattre publiquement?». Il concorso più rilevante, però, per l'ampio dibattito che ne consegue, è quello indetto nel 1780 dall'Accademia di Berlino, a cui si farà cenno più avanti: «Est-il utile au peuple de le tromper, soit en l'induisant en erreurs, soit qu'en l'entretenant dans celles qu'il peut avoir?».

<sup>7</sup> D11051 (lettera di Voltaire a La Chalotais del 28 febbraio 1763). Il *corpus* epistolare di Voltaire si trova in *Correspondence and Related Documents*, Th. Besterman (a cura di), in Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, Voltaire Foundation, Oxford 1968, voll. LXXXV-CXXXV. Il *corpus* di lettere è abbreviato, come d'uso, con la lettera D seguita dal numero dell'epistola.

lare certe verità al popolo fa scaturire l'esigenza di escogitare specifici espedienti di autocensura. Tali strumenti di mascheramento, rispondendo a timori prudenziali nei confronti di una divulgazione della verità *tout court*, finiscono per dare vita a un gioco dissimulatorio fatto di luci e ombre, in cui l'ombra diventa il *medium* più efficace per mostrare la luce – fuor di metafora, il messaggio autentico che l'autore intende comunicare – a un pubblico delimitato, senza accecare chi non è in grado di accoglierla. Il visibile, la maschera, si trasforma così in spazio finzionale capace di svelare l'invisibile o, più correttamente, ciò che non è opportuno che nell'immediato tutti vedano.

A costituire un efficace strumento di indagine e di comprensione di tale questione è l'orizzonte metaforico che fa da sfondo alla possibilità di derogare all'etica della trasparenza e che ne rappresenta un tentativo di teorizzazione e legittimazione. Il riferimento sarà a una specifica metafora che pervade le riflessioni settecentesche: l'immagine apocrifia ascritta a Fontenelle della mano piena di verità da tenere prudentemente chiusa di fronte alla *canaille*.

Il tentativo di problematizzare il riferimento, costante e diversamente declinato, a tale immagine ha alla base l'idea – confermata da molti articoli dell'*Encyclopédie* dedicati ai tropi del linguaggio: si pensi alle voci *Métaphore* e *Synonyme* di Bauzée o al lemma *Analogie* di Du Marsais e Yvon – che, nel corso del XVIII secolo, strumenti retorici, quali analogie e metafore, da semplici artifici ornamentali del discorso finiscano in molti casi per assumere la specifica funzione di mezzi efficaci di conoscenza e di interpretazione di una realtà sempre più avvertita come complessa, multiforme, non priva di contraddittorietà e di zone d'ombra non banalmente riducibili<sup>8</sup>. Efficacia che dipende dalla natura stessa dell'orizzonte metaforico, in quanto spazio capace di moltiplicare le interpretazioni, di esplorare le vie possibili, di interrogare senza risolvere, confrontandosi positivamente con ciò che non è definibile e determinabile una volta per tutte e accogliendo conflitti destinati a rimanere aperti. La metafora rappresenta per il libero pensatore un velo sufficientemente spesso per oscurare ciò che appare opportuno destinare all'autocensura, ma, allo stesso tempo, abbastanza trasparente da consentire a un lettore attento di cogliere le conflittualità interne alla propria riflessione e, più in generale, al reale. In quanto luogo dell'irriducibilità, la metafora si rivela inefficace – o perfino dannosa – come mezzo di divulgazione filosofica a livello popolare, perché conserva un largo margine ermeneutico, poco controllabile da chi scrive e difficilmente intellegibile ai più. È proprio il carattere esoterico di questo espediente del linguaggio, insieme alla sua natura non semplicemente esplicativa e alla sua plasticità, a determinarne il ruolo centrale nell'ambito della dissimulazione eterodossa.

<sup>8</sup> M. Vallentini-C. Vincent-R. Godel (a cura di), *Classer les mots, classer les choses. Synonymie, analogie et métaphore au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Garnier, Paris 2004. Cfr. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, tr. it. di F. Rigotti, B. Argenton, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 2001; Id., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, tr. it. di M.V.S. Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina, Milano 2009.



«J'aurais la main pleine de vérités que je ne l'ouvrerais pas pour le peuple»

Tale funzione merita di essere indagata, tanto più quando, come nel caso delle trasposizioni settecentesche dell'immagine di Fontenelle, ciò può contribuire a ripensare e correggere l'idea, a lungo fatta propria dalla storiografia settecentista, di un Illuminismo monolitico e unilaterale – come movimento uniforme e compatto, intento a declinare la lotta anti-oscurantista condotta a livello speculativo in una gestione del potere trasparente, egualitaria e democratica<sup>9</sup> – e a fare i conti con le *ombres des Lumières*<sup>10</sup>, nel cui ambito il conservatorismo aristocratico di un Voltaire<sup>11</sup> o di un d'Holbach<sup>12</sup> rientra a pieno titolo.

2. «Il faut ouvrir avec précaution les doigts de la main»

«Fontenelle diceva correttamente che, se avesse avuto la mano piena di verità, non l'avrebbe aperta per comunicarle pubblicamente, perché non ne valeva la pena»<sup>13</sup>. Così Federico II, nell'ambito del fitto scambio epistolare che tra gli anni 1769 e 1770 intrattiene con d'Alembert a proposito della opportunità e legittimità dell'uso di «errori utili» nei confronti della *populace*, ribadisce la propria riluttanza, dettata da considerazioni politiche e dai tratti marcatamente aristocratici, a illuminare la parte più numerosa della nazione, ovvero ad aprire la strada a una sua potenziale emancipazione e a forme di mobilità sociale<sup>14</sup>.

La citazione attribuita a Fontenelle della mano piena di verità, tenuta chiusa di fronte al *peuple*, è una costante della *querelle* settecentesca sulla (non) convenienza del disvelamento della verità a livello popolare e, per tale motivo, può costituirne una possibile chiave di lettura: chi prende parte al dibattito finisce per confrontarsi, più o meno polemicamente, con questa espressione che corre tra l'aneddotico e il mitico, non comparando in effetti in alcuna opera dell'autore e

<sup>9</sup> Si pensi al lavoro di Israel che ha lungamente influenzato la storiografia settecentista J. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001; Id., *A Revolution of the Mind*, tr. it. di F. Tassini, P. Schenone, *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino 2011.

<sup>10</sup> C. Duflo, *Ombres des Lumières*, in *À l'ombre des Lumières. Littérature et pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, T. Kolderup-S.-E. Fauskevåg (a cura di), L'Harmanattan-Solum Forlag, Paris-Oslo 2008, pp. 13-28.

<sup>11</sup> E. Di Rienzo, *Voltaire: religione, impostura, politica*, in *Voltaire: religione e politica*, L. Bianchi-A. Postigliola (a cura di), Liguori Editore, Napoli 1999, pp. 7-28; G. Canziani (a cura di), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*, Franco Angeli, Milano 1994.

<sup>12</sup> F. Salaün, *La question de la double doctrine en France de Deslandes à d'Holbach*, in *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, L. Jaffro et al. (a cura di), Vrin, Paris 2001, pp. 221-237.

<sup>13</sup> Frédéric II, *Correspondance de Frédéric II Roi de Prusse*, in Id., *Œuvres de Frédéric le Grand*, Rodolphe Decker, Berlin 1854, vol. XXIV, p. 472.

<sup>14</sup> W. Krauss (a cura di), *Est-il utile de tromper le peuple? Ist der Volksbetrug von Nutzen? Concours de la classe de philosophie spéculative de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin pour l'année 1780*, Akademie-Verlag, Berlin 1966.

venendo citata di volta in volta in versioni differenti<sup>15</sup>. La si ritrova negli scritti riconducibili tanto al fronte moderato quanto a quello radicale del partito filosofico, trattandosi di una questione che trascende la *guerre civile* tra i *philosophes*. In d'Alembert, che, nel confronto con il sovrano prussiano, se ne serve per affermare, con il moderatismo che lo contraddistingue, la volontà di portare avanti un graduale processo di smascheramento della più crassa superstizione, senza, tuttavia, derogare alla cautela necessaria a chi intenda illuminare gli uomini senza finire vittima del fanatismo persecutorio:

Mi sembra che non si debba, come Fontenelle, tenere la mano chiusa quando si è certi di possedere la verità; bisogna soltanto dischiudere le dita una dopo l'altra con saggezza e prudenza e, a poco a poco, la mano si aprirà completamente e la verità ne verrà fuori tutta intera. I filosofi che aprono la mano troppo bruscamente sono dei folli: tutto quello che ci guadagnano è l'amputazione delle dita; ma quelli che la tengono fermamente chiusa non fanno per l'umanità ciò che dovrebbero.<sup>16</sup>

Un uso analogo della medesima immagine è rintracciabile anche nei passi conclusivi del *Dialogue entre Descartes et Christine, reine de Suède aux Champs Élysées* (1771), in cui l'enciclopedista tenta di attenuare prudentemente la posizione di Fontenelle, senza però rifiutarla. A rendere immediato il parallelismo tra i due dialoghi – quello epistolare tra d'Alembert e Federico II, appena richiamato, e quello finzionale tra Cartesio e Cristina di Svezia –, oltre ai temi trattati, è che in entrambi i casi gli interlocutori siano un filosofo e un sovrano: si tratta di una conferma del fatto che l'urgenza della questione della legittimità dell'autocensura emerge quando, da un piano puramente speculativo, si passa a un piano pratico-politico. D'altronde, è proprio la mancata volontà da parte dei *philosophes* di colmare la distanza tra questi due piani a suscitare il disappunto di Robespierre, secondo il quale «questa setta, in ambito politico, è sempre rimasta al di sotto dei diritti del popolo; in ambito morale, invece, è andata ben oltre la distruzione dei pregiudizi religiosi»<sup>17</sup>.

Nell'opera del 1771, d'Alembert ricorre simultaneamente ad alcuni fra i più funzionali strumenti della dissimulazione: il dialogo – tanto più quello fra morti che ricalca un modello noto e ampiamente reinterpretato nel Settecento, tra gli altri, da Fénelon e dallo stesso Fontenelle – e la proiezione di un dibattito centrale della contemporaneità in un aldilà in cui a parlare sono personaggi fittizi. Alla regina di Svezia, che domanda se le nazioni necessitino di essere istruite o se, invece, non sia utile trattenere il popolo nell'ignoranza e perfino talvolta ingannarlo, il Cartesio di d'Alembert risponde:

<sup>15</sup> R. Mortier, *Ésotérisme et Lumières. Un dilemme de la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in Id., *Clartés et ombres au siècle des Lumières. Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle littéraire*, Droz, Genève 1969, pp. 63-65.

<sup>16</sup> Cfr. la lettera del 9 marzo 1770 al sovrano prussiano (Frédéric II, *Correspondance*, op. cit., vol. XXIV, p. 476).

<sup>17</sup> M.-F.-M.I. de Robespierre, *Textes choisis*, Éd. Sociales, Paris 1958, vol. III, pp. 170-171. Cfr. A.Ch. Kors, *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1976, pp. 261-330.

«J'aurais la main pleine de vérités que je ne l'ouvrerais pas pour le peuple»

È vero che [...] per combattere in modo efficace e sicuro l'errore e l'ignoranza, raramente occorre affrontarli di petto. Un Filosofo [...] l'altro giorno qui ha detto che, se tornasse sulla terra e avesse la mano piena di verità, non la aprirebbe per lasciarla uscire. Amico mio, gli dissi, voi avete torto e ragione; non bisogna né tenere la mano chiusa, né aprirla tutta d'un tratto; è necessario dischiudere le dita una dopo l'altra; la verità si libera a poco a poco, senza far correre alcun rischio a chi la detiene e la lascia fuoriuscire.<sup>18</sup>

Si tratta di affermazioni che richiamano da vicino le considerazioni proposte da Condorcet nella *Dissertation philosophique et politique* – testo scritto, ma mai inviato, in occasione del concorso indetto, su suggerimento di d'Alembert e su ordine di Federico II, dall'Accademia di Berlino nel 1780, dal titolo *Est-il utile au peuple de le tromper?*. Qui Condorcet, pur negando radicalmente, come regola generale, la liceità della frode, si mostra consapevole delle difficoltà insite nel processo di disillusione, in particolare quando si tratta di mettere in discussione i pregiudizi religiosi e politici. Per tale motivo, egli suggerisce a chi si assume il compito di combattere l'impostura di comportarsi con precauzione, come «un prudente architetto che, obbligato a demolire un edificio e sapendo come sono collegate tra loro le parti, lo abbatte in modo che la sua caduta non sia pericolosa»<sup>19</sup>.

La convinzione che la filosofia, a livello pubblico, debba procedere con la massima prudenza compare ripetutamente anche nell'*Encyclopédie*. Nel *Discours préliminaire*, dove d'Alembert invita i *confrères* a procedere seguendo l'esempio di Bacone, Cartesio, Locke e Leibniz, i quali «senza nutrire la pericolosa ambizione di far cadere la benda dagli occhi dei loro contemporanei, preparavano da lungi nell'ombra e in silenzio la luce che a poco a poco, per gradi insensibili, avrebbe illuminato il mondo»<sup>20</sup>. Ma anche alla voce *Aigle*, in cui Diderot si mostra ben consapevole dei pericoli in cui è destinato a incorrere chiunque, dimostrando di conoscere poco gli uomini, si faccia carico di istruire il popolo. A fronte del dilagare della credulità e della superstizione religiosa e della delegittimazione della ragione filosofica, «se introducete un raggio di luce in un nido di gufi, non farete che ferire i loro occhi e suscitare le loro grida»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> J.-B. le R. d'Alembert, *Dialogue entre Descartes et Christine, reine de Suède aux Champs Élysées*, in Id., *Œuvres de D'Alembert*, A. Belin et al., Paris 1822, vol. IV, pp. 474-475.

<sup>19</sup> M.-J.-A.-N. de C. Condorcet, *Dissertation philosophique et politique, ou réflexions sur cette question: «S'il est utile aux hommes d'être trompés»*, in Id., *Œuvres de Condorcet*, Firmin Didot frères, Paris 1847-1849, vol. 5, p. 373. Cfr. P. Persano, *Educare alla verità. Condorcet e la politica del popolo*, in *Il governo del popolo*, op. cit., vol. I, pp. 267-298 e G. Paoletti, *Les Lumières et l'art de tromper: le cas de Condorcet*, in F. Salaün-J.-P. Schandeler (a cura di), *Enquête sur la construction des Lumières*, Centre international d'études du XVIIIe siècle, Ferney-Voltaire 2018, pp. 79-98.

<sup>20</sup> J.-B. le R. d'Alembert-D. Diderot (mis en ordre et publié par), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Le Breton et al., Paris 1751-1772, 28 voll. In questa sede si utilizzerà l'Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie (ENCCRE). Cfr. *Encyclopédie*, 1751, vol. I, p. xxiv, tr. it. di P. Casini, *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e D'Alembert*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 57.

<sup>21</sup> *Encyclopédie*, op. cit., 1751, vol. I, art. «L'Aigle», p. 196. La stessa espressione è presente nel

Nella *Réfutation d'Helvétius* e nell'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Diderot si dichiara cosciente del fatto che la *populace*, nel passato così come nel presente, vesta gli abiti di una bestialità mostruosa e perversa, e ritiene che, fino ad oggi, la *multitude* non sia stata coinvolta in alcun reale progresso: «per il popolo, cioè per la moltitudine, essa resta la stessa ovunque»<sup>22</sup>. Tuttavia egli, lungi dall'individuare la causa di tale condizione in una natura umana irrimediabilmente attratta dalla menzogna e opponendosi a un'idea aristocratica del sapere, pensa che il processo di illuminazione vada semplicemente posticipato – non abbandonato –: è necessario infatti che esso venga preceduto da un piano sistematico di educazione pubblica, nazionale e laica. In tal senso, se è vero che al tempo lo sguardo del popolo non era pronto ad alzarsi verso la luce della verità, dalla quale sarebbe rimasto abbagliato, è altrettanto vero che una radicale riforma pedagogica avrebbe reso tutti i cittadini capaci di cogliere i vantaggi della divulgazione del sapere. In questa prospettiva vanno letti sia quei passi – come l'articolo *Divination*<sup>23</sup> –, in cui Diderot accusa di vigliaccheria i pusillanimità che, per timore, tengono la verità gelosamente nascosta, sia il progetto di riforma per l'accesso all'università su base meritocratica, presentato dal *philosophe* a Caterina II, ma mai attuato.

D'altra parte, la costruzione del dialogo messo in scena da d'Alembert tra Cartesio e la regina Cristina trova un chiaro precedente proprio in un testo di Fontenelle, i *Nouveaux Dialogues des Morts* (1683)<sup>24</sup>, in cui molti dei confronti tra antichi e moderni vertono sulla naturale – e, di conseguenza, ineliminabile – tendenza dello spirito umano, governato dalle passioni e da un gusto innato per il meraviglioso, l'irrazionale e l'immaginifico, a simpatizzare con il falso. Si pensi al Molière di Fontenelle, il quale, in risposta all'apologia che Paracelso fa dell'alchimia, in quanto scienza che attrae l'immaginazione per il suo carattere misterioso, constata disdegnosamente che la verità, a causa della sua semplicità, non può competere con i misteri e le favole. In tal senso, secondo Fontenelle, non solo il vero – in quanto estraneo alla natura dell'uomo – non può che servirsi del falso

dialogo filosofico di Diderot *La Promenade du sceptique*, dove è messa in bocca a uno dei dialoganti fittizi, il filosofo Cleobulo (D. Diderot, *La Promenade du sceptique*, in Id., *Œuvres complètes* (DPV), H. Dieckmann-J. Proust-J. Varloot (a cura di), Hermann, Paris 1975 – in corso, vol. II, p. 78, tr. it. di V. Sperotto, *La passeggiata dello scettico*, in D. Diderot, *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, P. Quintili-V. Sperotto (a cura di), Bompiani, Milano 2019, *Discorso preliminare*, p. 77).

<sup>22</sup> D. Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, in Id., *Œuvres philosophiques* (OP), M. Delon-B. de Negroni (a cura di), Gallimard, Paris 2010, vol. I, p. 573, tr. it. di P. Quintili, M. Marcheschi, *Confutazione di Helvétius*, in Diderot, *Opere filosofiche*, op. cit., p. 799. Cfr. Id., *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, XXV, pp. 346 e 362, tr. it. di V. Sperotto, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, in Diderot, *Opere filosofiche*, op. cit., pp. 1553 e 1569. Cfr. R. Mortier, *Diderot et la notion de peuple*, in: «Europe», XLI, n. 405 (1963), pp. 78-88; Id., *Diderot et le projet d'une «philosophie populaire»*, in *Le Cœur et la Raison*, op. cit., pp. 209-221.

<sup>23</sup> *Encyclopédie*, op. cit., 1754, vol. IV, art. «Divination», (*Ordr. encyclop. Entendem. Raison ou Scienc. Science des espr. Divinat.*), p. 1073.

<sup>24</sup> B. le B. de Fontenelle, *Nouveaux dialogues des morts*, C. Blageart, Paris 1683-1684. Per il dialogo tra Montaigne e Socrate, si veda vol. I, pp. 105-ss.; per quello tra Molière e Paracelso, vol. II, pp. 203-ss.; infine, per quello tra Cartesio e Falso Dimitri III, vol. II, pp. 233-ss.

«J'aurais la main pleine de vérités que je ne l'ouvrerais pas pour le peuple»

– che ne è la dimora quotidiana – per tentare di imporsi, ma, come Montaigne spiega a Socrate, risulta impossibile anche la semplice trasmissione dell'esperienza tra una generazione e l'altra e, dunque, ogni forma di reale avanzamento.

Al disincantato Descartes, che confessa lo scarso progresso della filosofia, il Falso Dimitri III di Russia risponde che è evidente che la verità non è fatta per tutti: si tratta nuovamente di un dialogo tra un filosofo e un sovrano. A sua volta il personaggio di Raimondo Lullo, in polemica con la negazione dell'utilità dell'impostura e con il rigido razionalismo filosofico di cui si fa portavoce Artemisia, avverte: «Se per disgrazia si mostrasse la verità così com'è, tutto sarebbe perduto; ma sembra che si sappia quanto sia importante che essa sia tenuta sempre ben nascosta»<sup>25</sup>.

Si noti che l'importanza che Fontenelle attribuisce alla dissimulazione della verità non è dovuta a considerazioni di carattere politico o sociale, ma alla sua concezione antropologica. Dal momento che la ragione non è in grado, da sola, di soddisfare i bisogni dell'uomo – in particolare, la predilezione per il meraviglioso – e poiché la sospensione del giudizio è una condizione violenta e penosa, spetta all'immaginazione soddisfare questa dimensione. Del medesimo avviso è d'Alembert che, nel *Discours préliminaire* dell'*Encyclopédie*, confessa la necessità, in quei casi in cui non è possibile fare di meglio, di rimpiazzare un errore con un altro errore meno temibile. L'uomo, infatti, per sfuggire all'incertezza opprimente causata dall'assenza di una qualche supposta verità a cui aderire, ha sempre bisogno di un'opinione in cui credere incondizionatamente: «è come un fanciullo, al quale bisogna porgere un giocattolo per togliergli un'arma pericolosa. Lascerà il giocattolo da sé quando giungerà all'età della ragione»<sup>26</sup>.

Anche Voltaire si confronta con la metafora in questione e, con la consueta ambiguità<sup>27</sup>, passa da un tono giustificatorio a un tono di rimprovero nei confronti di Fontenelle. Nella lettera del 15 settembre 1763 a Helvétius, convenuto che il clima persecutorio instaurato dai nemici della ragione obbliga chi intenda diffondere la verità a far uso di sotterfugi retorici – il ridicolo e il divertente –, afferma che: «quando disse che, se avesse avuto la mano piena di verità, non ne avrebbe lasciata uscire nessuna, era perché ne aveva lasciata uscire qualcuna e gliela avevano restituita sulle dita»<sup>28</sup>. Ma qualche anno dopo, il 15 giugno del 1766, scrivendo a d'Argental, si dice in disaccordo con l'idea di Fontenelle, questa volta accusato di far propria una prudenza tattica egoistica<sup>29</sup>. Qui Voltaire suggerisce anche una precisa strategia, quella della

<sup>25</sup> Ivi, p. 120.

<sup>26</sup> *Encyclopédie*, op. cit., vol. I, p. xxvi, tr. it. cit., p. 62.

<sup>27</sup> R. Mortier, *Voltaire et le peuple*, in *Le Cœur et la Raison*, op. cit., pp. 89-103.

<sup>28</sup> D11418 (lettera di Voltaire a Helvétius del 15 settembre 1763).

<sup>29</sup> Si tratta della stessa accusa che molti contemporanei rivolgono a Voltaire. Cfr. F. Galiani, *Correspondance inédite de l'abbé Ferdinand Galiani*, J.-G. Dentu, Paris 1818, vol. I, p. 339; D. Diderot, *Observations sur la «Lettre sur l'homme et ses rapports» de Hemsterhuis*, OPV, XXIV, pp. 408-409, tr. it. di P. Quintili, *Osservazioni su Hemsterhuis*, in Diderot, *Opere filosofiche*, op. cit., p. 1081; J.-A. Nageon, *Philosophie ancienne et moderne*, Agasse, Paris 1794, vol. III, pp. 238-239.

pubblicazione anonima o sotto falso nome: quando si ha la mano colma di verità «bisogna lasciarle uscire e ritrarre prontamente la mano. Se tutti i filosofi avessero seguito la vile massima di Fontenelle, dove saremmo? Gemeremmo sotto il giogo del più terribile fanatismo»<sup>30</sup>.

Lo stesso Helvétius, destinatario della prima lettera di Voltaire citata, nell'esprimere la consapevolezza dei pericoli nei quali incorre chi intenda svelare la menzogna, si serve delle parole del maestro Fontenelle per constatare amaramente che:

così Fontenelle ha sempre ripetuto che, se avesse in mano tutte le verità, si guarderebbe bene dall'aprirla per mostrarle agli uomini. Infatti, se la scoperta di una sola ha, nella stessa Europa, fatto trascinare Galileo nelle prigioni dell'inquisizione, a quale supplizio verrebbe condannato chi le rivelasse tutte!<sup>31</sup>

Nella *Préface* del *De l'Esprit*<sup>32</sup> (1758), Helvétius non solo afferma che ogni nazione senza lumi è destinata a essere soggiogata e avvilita, ma ritiene che la libertà di pensiero e di parola siano mezzi sufficienti per riconoscere l'errore come tale, confutarlo e renderlo innocuo, garantendo il trionfo della verità. Inoltre egli, nonostante riconosca la possibilità che lo svelamento di alcune verità produca degli inconvenienti nell'immediato, è convinto che sul lungo periodo esso si riveli utile, e non dannoso, per l'ordine sociale. Questa idea ritorna negli stessi termini nello scritto postumo di Helvétius, il *De l'Homme* (1773), in cui si dice che la rivelazione della verità, risultando vantaggiosa sia agli oppressi che agli oppressori, non può essere causa di disordini e ribellioni<sup>33</sup>.

Il tono radicale della *Préface*, tuttavia, non appena la riflessione passa da un piano puramente teorico a un piano pratico, lascia il posto a un amaro realismo vicino a quello di Fontenelle. Se, attraverso la tesi dell'«onnipotenza» dell'educazione – ipotesi cardine del *De l'Homme* –, si può dimostrare come la verità sia potenzialmente accessibile a tutti, è altrettanto evidente che gli individui davvero interessati a essa siano pochi spiriti illuminati. A differenza di Fontenelle, tuttavia, Helvétius, di fronte ai pericoli contingenti che la verità implica per chi la dichiara – e per nessun altro, a suo parere<sup>34</sup> –, pensa che la

<sup>30</sup> D13355 (lettera del 15 giugno 1766 a d'Argental). L'immagine della mano che deve essere prontamente ritirata, una volta diffusa la verità, torna in diverse altre lettere: quelle a d'Alembert del 7/8 maggio 1761 (D9771: «colpisci e nascondi la tua mano») e del primo maggio 1768 (D14991: «i misteri di Mitra non devono essere divulgati [ ] non importa da quale mano viene la verità, purché venga») e quella a Helvétius del primo maggio 1763 (D11183: «potete [ ] schiacciare l'errore senza mostrare la mano che lo colpisce»).

<sup>31</sup> C.-A. Helvétius, *De l'Esprit*, Durand, Paris 1758, vol. I, pp. 213-214.

<sup>32</sup> Ivi, pp. v-vi, tr. it. di A. Postigliola, *Dello spirito*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 3-6. Tale edizione comprende alcuni estratti dell'opera di Helvétius, pertanto ove manca l'indicazione all'edizione italiana ci si riferisce a parti che non sono state incluse nella traduzione.

<sup>33</sup> Id., *De l'Homme*, Société Typographique, Londres 1773, vol. II, p. 471.

<sup>34</sup> Ivi, vol. II, p. 459. In realtà è noto come i pericoli della censura ricadano non solo sugli autori di scritti eterodossi, ma anche sui loro divulgatori – tipografi e librai – e lettori, e abbiano un carattere

«J'aurais la main pleine de vérités que je ne l'ouvrirais pas pour le peuple»

filosofia non debba ripiegare su se stessa e tacere, ma esporsi al rischio pur di comunicare un sapere a tutti gli effetti «liberatorio» per l'umanità. In tal senso, nel *De l'Esprit*, si delinea una strategia che chi intende dissipare le tenebre dell'ignoranza in cui è immerso il popolo deve fare propria. Si tratta, innanzitutto, di distinguere, sulla base del grado di pericolosità dei pregiudizi, due diversi procedimenti. Il primo, da applicare nei casi in cui la gravità dell'errore è relativa, prescrive un atteggiamento prudente:

non che in un giorno si debbano rovesciare tutti gli altari dell'errore: so bene con quanta cautela si deve presentare una nuova verità; so pure che nel distruggerli si deve tener conto dei pregiudizi, e che prima di attaccare un errore generalmente accettato si debbono mandare, come le colombe dell'arca, alcune verità in perlustrazione.<sup>35</sup>

Ma, quando si tratta di quelle frodi di cui si serve il dispotismo per asservire le nazioni, occorre agire con audacia e risolutezza: «è necessario, con mano ardita, spezzare il talismano dell'imbecillità cui è legata la potenza di quei geni malefici»<sup>36</sup>. Inoltre, si tratta di chiarire quale sia il ruolo della filosofia in questa operazione di illuminazione. I filosofi devono essere semplicemente *esprits de lumière*, rinunciando in questo caso alla dimensione «geniale» peculiarmente filosofica, ovvero alla scoperta/creazione di strade non ancora battute. Per svolgere la funzione di *éclairateurs* – il cui modello secondo Helvétius è rappresentato da Fontenelle – è necessario limitarsi alla funzione più modesta, seppur indispensabile, di combinare le idee già note che concorrono a formare una certa verità, in modo da renderla comprensibile al maggior numero possibile di uomini. Gli *esprits des Lumières* devono calibrare i loro obiettivi sulla base del pubblico che hanno di fronte: se la minoranza illuminata è immediatamente disponibile ad accogliere la verità, il popolo, invece, può unicamente essere preparato e messo nelle condizioni di ricevere i semi di una verità che si insinuerà soltanto gradualmente<sup>37</sup>.

La strategia è quella della *double doctrine*, ovvero la presenza contemporanea in un medesimo testo eterodosso di un messaggio esoterico, di facciata e accessibile ai più, e di un messaggio esoterico, implicito e oscuro, pensato per un interprete attento. Si tratta di un espediente ampiamente teorizzato e praticato nella filosofia moderna: il riferimento è, tra gli altri, a Bayle e ai *free thinkers* anglofoni<sup>38</sup> – in particolare Toland e Collins, i cui testi trovano ampia diffusione in Francia, anche grazie alle traduzioni condotte dalla *coterie holbachique*<sup>39</sup>. Il binomio esoterismo/essoterismo, che, come ben mostra il *Clidophorus* tolandiano,

marcatamente classista – ovvero colpiscano con maggiore violenza e crudeltà gli individui di condizione più umile, riservando un atteggiamento di sostanziale tolleranza a chi scrive.

<sup>35</sup> C.-A. Helvétius, *De l'Esprit*, op. cit., pp. 229-230, tr. it., pp. 71-72.

<sup>36</sup> Ivi, p. 230, tr. it., p. 72.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 522-526.

<sup>38</sup> L. Jaffro (a cura di), *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, op. cit.

<sup>39</sup> M. Kozul, *Les lumières imaginaires: Holbach et la traduction*, Voltaire Foundation, Oxford 2016.

accompagna la storia della filosofia dall'antichità alla modernità, da sotterfugio per sfuggire alle maglie della censura diventa un mezzo per illuminare esclusivamente parte della società – gli *honnêtes hommes*, ovvero il ceto medio in ascesa, e, in alcuni casi, ipotetici sovrani illuminati – e la posterità, tutelando così nel presente la stabilità politica, sociale ed economica e garantendo la conservazione dello status quo di chi scrive.

D'altra parte, la metafora della semenza e l'analogia tra agricoltura ed educazione introdotte da Helvétius ricorrono con costanza anche in d'Holbach: il germe della verità fruttifica con il tempo e a patto che si presentino le circostanze opportune, ad oggi non ancora sopraggiunte<sup>40</sup>. L'idea d'holbachiana, secondo la quale «l'educazione non è altro che l'*agricoltura dello spirito*»<sup>41</sup>, consente di inserire la critica che il barone rivolge alla metafora di Fontenelle in un quadro più ampio e articolato. All'interno di una nota del sesto capitolo dell'*Essai sur les préjugés* – il cui titolo contiene una esplicita dichiarazione d'intenti: *Le citoyen doit la vérité à ses concitoyens* –, d'Holbach considera un vero e proprio dovere condividere con i propri simili le verità di cui si è in possesso. Desiderare di tenere per sé conoscenze acquisite con certezza significa, infatti, macchiarsi di un comportamento malizioso e anteporre la propria sicurezza al bene pubblico. Chi, come Fontenelle, afferma che «se tenesse tutte le verità nella sua mano, si guarderebbe bene dall'aprirla»<sup>42</sup>, mostra disinteresse nei confronti della felicità dei propri concittadini e, così facendo, finisce per compromettere inconsapevolmente la sua stessa felicità, del tutto dipendente da quella dei consociati.

Tuttavia, sebbene d'Holbach – promotore di una strenua lotta contro l'impostura religiosa e politica e teorico di una rigida etica della trasparenza – rivendichi la propria distanza dalla volontà dissimulativa di Fontenelle, egli non manca di riconoscere un margine entro il quale il mascheramento del vero o perfino il compromesso con l'errore, radicalmente rifiutati da un punto di vista filosofico-speculativo, assumono una veste legittima: si tratta della sfera pratico-politica, dove sussistono eccezioni che rendono lecita la massima di Fontenelle e dove l'impossibilità e la pericolosità di un ateismo non filosofico, alla portata di tutti, porta con sé il definitivo fallimento della società atea di bayleana memoria. La

<sup>40</sup> P.-H.T. D'Holbach, *Essai sur les préjugés, ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes*, par Mr. D[u] M[arsais], s.n., Londres 1770, pp. 45-46 e 388; Id., *Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral*, par M. Mirabaud, s.n., Londres 1770, vol. II, p. 383, tr. it. di A. Negri, *Sistema della natura*, UTET, Torino 2001, vol. II, p. 651; Id., *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, s.n., Londres 1773, vol. III, pp. 158-160. Poiché non esiste ad oggi un'edizione critica delle opere complete di d'Holbach – l'unica edizione esistente, le *Œuvres philosophiques*, pubblicata da Coda, a cura di J.-P. Jackson, oltre a non essere un'edizione critica, infatti, esclude molti scritti d'holbachiani –, si è scelto di utilizzare le edizioni originali, disponibili su Gallica. Tuttavia, come emerso nel Convegno Internazionale dedicato a d'Holbach, «*The Great Protector of Wits*». *D'Holbach 1789-2019*, svoltosi a Göttingen nel 2019, la Voltaire Foundation ha in cantiere un'edizione critica digitale dell'intero corpus d'holbachiano.

<sup>41</sup> Id., *Système de la nature*, op. cit., vol. I, p. 212, tr. it., vol. I, p. 248.

<sup>42</sup> Id., *Essai sur les préjugés*, op. cit., pp. 146-147, nota.



cosiddetta messa tra parentesi dell'ateismo e del materialismo<sup>43</sup> – insieme alla parziale riabilitazione dei preti, nella veste di divulgatori di una morale umana e di natura –, cui si assiste nelle opere politiche di d'Holbach, ha alla base, tra le altre concause, proprio la consapevolezza che l'efficacia dell'*agriculture de l'esprit* dipenda da precisi fattori contingenti e sia tutt'altro che scontata e universale. La tesi dell'onnipotenza dell'educazione – diretta implicazione dell'empirismo lockiano e oggetto di interesse privilegiato della corrente sensista ed empirista dell'illuminismo francese – trova, nella prospettiva d'holbachiana, degli ostacoli concreti in alcuni componenti della società. Così come vi sono terreni infertili destinati a rimanere improduttivi, indipendentemente dalla qualità delle tecniche agricole adottate, esistono alcune categorie di individui rispetto ai quali l'educazione non sarebbe in grado di sortire gli effetti sperati: si tratta delle *femmes* e dei *mal nés* o *mal constitués*<sup>44</sup>. Impermeabili a un'educazione razionale, essi decretano la non assoluta modificabilità della dimensione biologico-naturale: «Chi è bennato o che la natura ha reso suscettibile di essere convenientemente modificato non è affatto un essere dannoso per la società: questa è comunemente turbata solo dagli uomini mal nati»<sup>45</sup>.

Inoltre, se la speculazione filosofica, accessibile di fatto solo a una ristretta élite intellettuale, può rinunciare nel presente ad assumere una dimensione popolare, una riflessione politica, al contrario, è tenuta a confrontarsi con tutte le componenti sociali, in primo luogo con quella numericamente più rilevante, la *multitude*. A tal fine, occorre innanzitutto individuare degli strumenti di comunicazione efficaci a livello divulgativo. È in questo quadro che si colloca la scelta di molti *philosophes* – si pensi a Voltaire<sup>46</sup> e d'Holbach<sup>47</sup> – di servirsi del

<sup>43</sup> V. Barba, *La virtù senza Dio. Il pensiero etico-politico di d'Holbach*, in P.-H.T. D'Holbach, *Elementi di morale universale o catechismo della natura*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. xvxx; F. Cagnetti, *Morale «umana» e metafisica materialistica nella filosofia di d'Holbach*, in: «Giornale critico della filosofia italiana», XII (1958), pp. 488-489, nota 6; G. Cristani, *D'Holbach e la società atea*, in *I filosofi e la società senza religione*, M. Geuna-G. Gori (a cura di), Il Mulino, Bologna 2011, pp. 324-325; J. Domenech, *L'éthique des lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1989, pp. 26-28, nota 49; Id., *D'Holbach et l'obsession de la morale*, in Paul Henri Thiry, *Baron d'Holbach: Épistémologie et politique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, J. Boulad-Ayoub (a cura di), in: «Corpus», XXII/XXIII (1992), pp. 103-115; M. L. Lussu, *Critica della religione e autonomia della morale in alcune figure dell'illuminismo francese*, in: «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», CXCII (1980), pp. 1088-1091; Ead., *Bayle, Holbach e il dibattito sull'ateo virtuoso*, ECIG, Genova 1997, p. 110 e nota 8, pp. 132-133.

<sup>44</sup> P.-H.T. D'Holbach, *Système de la nature*, op. cit., vol. I, pp. 229-232 e 327-328, tr. it. vol. I, pp. 261 e 335.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Il riferimento è ai diversi catechismi inclusi nel *Dictionnaire philosophique* (*Catéchisme chinois*, *Catéchisme du curé*, *Catéchisme du Japonais* e *Catéchisme du jardinier*) e al *Catéchisme de l'honnête homme*.

<sup>47</sup> Il riferimento è agli *Éléments de la morale universelle, ou Catéchisme de la nature*. Si tratta di un testo redatto nel 1765 e pubblicato postumo del 1790. Si veda A. Sandrier, *Les catéchismes de l'irreligion*, in *Philosophie des Lumières et valeurs chrétiennes*, Ch. Mervaud-J.-M. Seillan (a cura di), L'Harmattan, Paris 2008, pp. 385-398; Id., *Les catéchismes au temps des philosophes*, in: «Dix-Huitième Siècle», XXXIX (2007), pp. 319-334; Id., *L'inédit dans l'œuvre du baron d'Holbach: l'interface manuscrite*, in: «La lettre clandestine», XI (2002), pp. 59-76.

modello religioso del catechismo, rifunzionalizzato in veste laica. D'altra parte, è lo stesso d'Alembert, nell'*Essai sur les éléments de philosophie* del 1759, a invitare i *confrères* a mettere in campo un nuovo mezzo di divulgazione filosofica, caratterizzato da precise modalità espressive – *in primis* brevità e semplicità –, che possa concorrere a porre fine al monopolio pedagogico cattolico: si tratta di un «catechismo morale all'uso e alla portata dei fanciulli»<sup>48</sup>, destinato a rendere gli uomini virtuosi facendo leva sulla loro natura universale.

Laddove si intenda parlare a un pubblico ampio e non necessariamente colto, occorre dunque adeguare non solo i contenuti, ma anche la forma all'intento divulgativo. È su questo sfondo che si colloca l'idea ribadita a più riprese da d'Holbach ne *La morale universelle* – scritto politico del 1776 –, secondo la quale la possibilità di rendere la verità avvicicabile dal *peuple* dipenda strettamente dalle scelte stilistiche del discorso filosofico. Le conoscenze più importanti sono destinate a restare ignote ai più, qualora non siano accompagnate dal «fascino dello stile» e da un «falso splendore, al quale il volgo attribuisce il massimo valore»<sup>49</sup>. Bisogna, in particolare, sfruttare a vantaggio della diffusione dei lumi la vivacità immaginativa tipicamente attribuita alla *populace*, sottraendola al dominio della superstizione. Se nelle mani del clero l'immaginazione, infiammata, finisce per dare vita a forme di fanatismo, essa, invece, opportunamente stimolata in una direzione opposta, per mezzo degli «ornamenti dello stile [ ] atti a rendere la verità più toccante»<sup>50</sup>, diventa un utile strumento di accesso alla verità, ovvero, nel caso degli scritti d'holbachiani etico-sociali, a una moralità naturale che, per divenire universale e determinare ugualmente la condotta di ognuno<sup>51</sup>, deve essere scevra di qualsiasi presupposto metafisico, tanto di carattere spiritualistico e teologico, quanto di carattere ateo e materialistico.

In tal senso, il conservatorismo aristocratico del d'Holbach *politicien* sembra condividere con Fontenelle la convinzione che l'intelligibilità del vero – perlomeno al di fuori di una ristretta società socratica – dipenda dal ricorso ad artifici di mascheramento, capaci di sedurre l'immaginazione. In evidente contraddizione con la *Lettre sur l'Examen de l'Essai sur les préjugés* – replica di Diderot alla critica rivolta da Federico II allo scritto d'holbachiano –, il barone sembra dubitare del fatto che la verità sia fatta per l'uomo e che l'uomo sia fatto per la verità. Se Diderot, in linea con Bayle, sosteneva che chi è vittima dell'inganno accetta la menzogna solo sotto la maschera della verità – e, dunque, il trionfo dell'errore porta con sé un omaggio al potere della verità<sup>52</sup> –, la funzione che d'Holbach attribuisce al *faux brillant* sembra ribaltare questa tesi. All'idea di Du Marsais – citata da Beauzée nell'articolo

<sup>48</sup> Citato in A. Sandrier, *L'inédit dans l'œuvre du baron d'Holbach*, op. cit., p. 66.

<sup>49</sup> P.-H.T. D'Holbach, *La morale universelle, ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, M.-M. Rey, Amsterdam 1776, vol. II, p. 294.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Ivi, vol. I, p. viii.

<sup>52</sup> D. Diderot, *Pages inédites contre un tyran*, F. Venturi (a cura di), GLM, Paris 1937, tr. it. di F. Diaz, *Pagine contro un tiranno*, in Diderot, *Scritti politici*, UTET, Torino 1967, pp. 125-137.

«J'aurais la main pleine de vérités que je ne l'ouvrerais pas pour le peuple»

*Métaphore* dell'*Encyclopédie* –, per cui «la menzogna si adorna spesso dei colori della verità»<sup>53</sup>, si contrappone la consapevolezza che la filosofia, per trovare un uditorio disposto ad ascoltarla e, allo stesso tempo, per non rischiare di assumere una portata potenzialmente sovversiva, si trovi spesso obbligata ad abbigliarsi «di un abito di Arlecchino»<sup>54</sup>.

### 3. Conclusioni

A un primo sguardo risulta curioso che molti tra i principali esponenti dell'illuminismo francese si sentano tenuti a fare i conti con una frase forse pronunciata da Fontenelle durante uno dei tanti salotti che scandiscono la vita intellettuale parigina del XVIII secolo, ma di fatto mai pubblicata. Tuttavia, un esame più attento mostra come si tratti di una scelta tutt'altro che casuale. Fontenelle vive a cavallo tra due secoli e la sua riflessione conserva intatte la complessità e le ambiguità che ne derivano. Egli si pone due ordini di problemi: in quanto erede del libertinismo erudito seicentesco, si interroga sul carattere aristocratico del sapere e sulla necessità di dissimulare il vero; in quanto anticipatore delle istanze degli enciclopedisti, invece, crede nella possibilità di un avanzamento e consolidamento del pensiero scientifico e critico – dal 1697 al 1740 è segretario perpetuo dell'*Académie des Sciences* – e si occupa in prima persona di divulgare le scoperte della scienza – si pensi all'*Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), in cui finge di impartire a una marchesa sei lezioni sull'astronomia.

Di fronte a questo paradosso, da una parte il desiderio di disvelamento, dall'altra un inevitabile esoterismo, i *philosophes* si ritrovano faccia a faccia con un dilemma che li riguarda da vicino, ma che, grazie alla mediazione di Fontenelle, può divenire oggetto di una riflessione a distanza più lucida. La stessa reinterpretazione che Fontenelle propone dell'elitismo seicentesco consente questo meccanismo di rispecchiamento: l'esoterismo non è più un carattere essenziale e peculiare della filosofia come per i libertini, i quali, in quanto élite superiore a una *populace* disprezzata e ineducabile, non concepiscono la possibilità di un pensiero filosofico non aristocratico<sup>55</sup>. L'elitismo, insieme al rapporto concorrenziale tra il *petit peuple* e gli *hommes de lettres*, che emerge nelle riflessioni illuministiche, si presenta sotto molteplici forme, ma conserva una costante: la contingenza<sup>56</sup>. Esso costituisce uno strumento filosofico ammissibile nel presente

<sup>53</sup> *Encyclopédie*, op. cit., 1765, vol. X, art. *Métaphore*, p. 436.

<sup>54</sup> D. Diderot, *Observations sur la «Lettre sur l'homme et ses rapports»*, op. cit., pp. 408-409, tr. it., p. 1081.

<sup>55</sup> J.-P. Cavallé, *Dis/simulation. Jules-César Vanini, François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Honoré Champion, Paris 2002; G. Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Laterza, Roma-Bari 2008.

<sup>56</sup> M. Benítez, *Lumières et élitisme dans les manuscrits clandestins*, in: «Dix-Huitième Siècle», n. 14 (1982), p. 290 e J.-P. Cavallé, *L'art d'écrire des philosophes*, in: «Critique», n. 55, 631 (1999), pp. 959-980.

in quanto utile e necessario a fronte dello stato di cose attuale: si tratta, quindi, di un elemento non costitutivo del sapere che si auspica possa non servire più in un futuro più o meno prossimo.

Non è un caso che la posterità assolva il ruolo di destinatario privilegiato di un pensiero eterodosso perseguitato e inadatto nel presente, per sua stessa ammissione, a declinarsi su un piano diverso da quello prettamente teoretico: basti pensare allo scambio epistolare che su tale questione intrattengono Diderot e l'amico scultore Étienne Maurice Falconet, tra il dicembre del 1765 e il dicembre del 1766<sup>57</sup>, o ai passi di d'Holbach, in cui si invitano i *philosophes* a concepire se stessi come «profeti del genere umano», «uomini dell'avvenire» o «precursori della ragione futura»<sup>58</sup>.

Fontenelle, dunque, in quanto presunto autore della metafora in questione, costituirebbe per i *philosophes* uno strumento per interrogarsi sul proprio modo di avvertire i limiti della divulgazione filosofica in rapporto al *vulgaire*, ponendo le basi per la legittimazione di un esoterismo parzialmente diverso da quello dei libertini seicenteschi, ma analogamente distante da una prospettiva politica di tipo egualitario. La conflittualità tra le diverse componenti sociali e il permanere tra gli enciclopedisti di «un acuto senso delle differenze di classe»<sup>59</sup> determinano uno scarto rilevante nella loro riflessione tra la dimensione speculativa – segnata da una serrata lotta al pregiudizio e all'impostura e, dunque, da una marcata volontà progressista – e la dimensione politica – in cui domina un moderatismo prudenziale, frutto della convinzione che la tutela degli interessi della aurorale borghesia sia incompatibile con un processo educativo che includa la *canaille* fino a renderla un soggetto politico auto-consapevole. Il rifiuto degli antichi privilegi di nascita, infatti, si accompagna al tentativo di istituire una nuova gerarchia basata sul merito e il successo sociale, la cui conservazione sembra dipendere inevitabilmente dalla posizione subalterna di una *populace* soggiogata e tenuta a freno da *fraudes pieuses*<sup>60</sup>.

Risulta chiaro, allora, come il libero pensiero eterodosso settecentesco – incluso il *radical enlightenment*, diversamente da quanto sostenuto dal celebre studio di Israel già citato – si guardi bene dal dare alle proprie rivendicazioni la veste di un progetto politico basato su una concezione trasparente e democratica del potere.

<sup>57</sup> Cfr. C. Duflo, *Le débat sur la postérité et la philosophie du temps*, in *Diderot et le temps*, S. Lojkine-A. Paschoud-B. Selmeçli Castioni (a cura di), Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2016, pp. 291-300; P. Pellerin, *Diderot et l'appel à la postérité: une certaine relation à l'œuvres*, in: «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», n. 35 (2003), pp. 25-40.

<sup>58</sup> P.-H.T. D'Holbach, *Essai sur les préjugés*, op. cit., pp. 387-391. Cfr. Id., *Système de la nature*, op. cit., vol. II, pp. 383-387, tr. it., vol. II, pp. 651-652.

<sup>59</sup> P. Charbonnel, *Remarques sur la futurologie politique du groupe Holbach-Diderot 1773-1776*, in: «SVEC», 151 (1976), pp. 449-466.

<sup>60</sup> E. Giorza, *L'Illuminismo tra religione e politica. I philosophes di fronte al popolo*, Il Mulino, Bologna 2021, pp. 49-89.

## Il Bolingbroke apocrifo e l'esordio di Burke: strategie di dissimulazione e temi libertini

Giacomo Maria Arrigo  
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)  
arrigo.giacomo@hsr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Bolingbroke's Apocryphal Book and Burke's Debut: Dissimulation Strategies and Libertine Themes.

Abstract: When *A Vindication of Natural Society* was published anonymously in 1756, many people believed it to be a work by the late Lord Bolingbroke; two years before, in fact, his posthumous *Philosophical Works* were published, which revealed a libertine, sceptic and agnostic side of his controversial personality. In reality, the author of *A Vindication* was a young Edmund Burke, who satirized Bolingbroke's style to refute his deistic and rationalistic philosophical underpinnings. The article aims at showing not only the historical account or the content of the book, but also to reveal that Burke and Bolingbroke were both conservative political thinkers (though belonging to the Whig and to the Tory party respectively), still sharing different philosophical perspectives. In this sense, Bolingbroke's *libertinage érudit*, coupled with his debauched life, is at odds with what he defended in the political field – which discredits him as a reliable politician that sincerely embraces the country, or patriot ideology. On the other side there is Edmund Burke, who in *A Vindication* identifies the flaws in Bolingbroke's thought, reasserting the need of a philosophy without libertine and sceptics influences; and over time, he eventually became the representative of a hierarchical social order and of feudal, or landed interests, against the so-called «moneyed interests» produced by the rapid social and economic changes, in this way taking the place of Bolingbroke as the head of a conservative renovation of the country.

Keywords: Lord Bolingbroke, Edmund Burke, *libertinage érudit*, Natural Society, Libertinism.

### 1. *Il casus belli: A Vindication of Natural Society (1756)*

In una Inghilterra ad egemonia Whig, in un relativo equilibrio istituzionale ma nel pieno di un grande dinamismo sociale ed economico; in una Inghilterra che aveva già sperimentato le audaci elaborazioni teoriche di Locke e le proposte critiche dei deisti; in un contesto di relativa calma ma che covava un radicalismo



Giacomo Maria Arrigo

politico che avrebbe poi sposato le aspirazioni della Rivoluzione francese; ebbene, in un simile contesto, nel 1756 apparve a Londra un libriccino anonimo intitolato *A Vindication of Natural Society: or, a View of the Miseries and Evils arising to Mankind from every Species of Artificial Society*. Si tratta di un pamphlet che, come risulta anche dal titolo, intende difendere una supposta «società naturale» contro le miserie che scaturirebbero dalla «società artificiale». Il linguaggio adottato, con tutti quei riferimenti alla «natura» e all'«artificio», era abbastanza comune nei circoli intellettuali dell'epoca, immersi com'erano nelle audaci proposte giusnaturalistiche concernenti lo «stato di natura» e il ricorso ad argomenti di tipo genealogico per spiegare l'evoluzione della società secondo «l'ipotesi che le dimensioni sociali e morali delle società umane si possono spiegare collocando gli esseri umani sullo sfondo della natura»<sup>1</sup>. Il metodo genealogico prometteva di indagare i presupposti del vivere civile andando oltre la tradizione e la convenzione, comprendendo il *meccanismo* di una determinata istituzione e, in definitiva, lo sviluppo dell'intera vita politica. *A Vindication of Natural Society* s'innesta così su un contesto all'epoca molto frequentato, proponendo però fin dal titolo una soluzione quanto mai controversa, ovverosia che la società artificiale, in tutte le sue possibili configurazioni, sia foriera di miserie e di mali.

*A Vindication* non è un saggio ricco di citazioni, note a piè di pagina o rimandi dotti; è invece un testo frizzante e scorrevole, scritto in uno stile piacevole ed elegante. Nell'edizione del 1756, lo svolgimento della tesi era preceduto dalla seguente Avvertenza:

La lettera che segue risulta essere stata scritta intorno all'anno 1748, e non è necessario svelare la persona a cui era indirizzata. Dacché è probabile che il nobile scrittore non avesse intenzione di farla circolare in pubblico, ciò spiegherebbe perché non ne fece alcuna copia e, conseguentemente, perché essa non compaia tra le altre sue opere. Per quali vie essa sia giunta nelle mani dell'editore non è di alcun interesse per i lettori, a meno che questo chiarimento non servisse ad autenticare la genuinità dell'opera; ma a tal fine si è ritenuto fosse più sicuro affidarsi alla evidenza interna del testo stesso.<sup>2</sup>

L'autore doveva dunque essere un nobile scrittore che aveva già prodotto altre opere. E nell'intemperie editoriale dell'epoca spiccava da qualche tempo un nome che aveva destato grande scalpore: si tratta di Henry St. John, Visconte di Bolingbroke (1678-1751), del quale il 6 marzo 1754, due anni prima dell'uscita di *A Vindication*, erano state pubblicate postume le opere filosofiche in cinque volumi dall'editore David Mallet<sup>3</sup>. Lord Bolingbroke era stato un politico Tory

<sup>1</sup> M. Ricciardi, *Questioni di etica e di politica*, in M. Mori e S. Veca (a cura di), *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma 2019, p. 93.

<sup>2</sup> *A Vindication of Natural Society: or, a View of the Miseries and Evils arising to Mankind from every Species of Artificial Society. In a Letter to Lord \*\*\*\* by a Late Noble Writer*, printed for M. Cooper, London 1756. L'Avvertenza precede la numerazione delle pagine.

<sup>3</sup> Si veda J.C. Riely, *Chesterfield, Mallet, and the Publication of Bolingbroke's Works*, in: «The Review of English Studies», vol. 25, n. 97 (1974).



## Il Bolingbroke apocrifo e l'esordio di Burke

fra i più noti, difensore di un mondo, quello aristocratico e feudale, che stava lentamente scomparendo, lasciando spazio alla nuova borghesia e a nuove forme di concentrazione di ricchezza e di potere. Bolingbroke, così, da conservatore in politica, d'un tratto si rivelò essere, quantomeno negli scritti filosofici, una personalità ambigua e ambivalente, caratterizzata da una vena irriverente e critica, nonché da un deismo sferzante quantunque non sempre coerente. I *Philosophical Works* di Bolingbroke mostravano una faccia nascosta del noto politico inglese, il cui «libertinismo [risultò essere] quello della rivolta»<sup>4</sup>.

Ma se da poco erano state pubblicate tutte le opere filosofiche di Bolingbroke, come era mai stato possibile che uno scritto come *A Vindication* fosse sfuggito all'editore? Un certo imbarazzo iniziò a circondare quest'opera, tanto più che le reazioni dei primi lettori non lasciavano adito a dubbi: l'anonimo autore doveva per forza essere Bolingbroke, lo stile era quello, i rimandi erano inequivocabili<sup>5</sup>. Sicché «si dice che il Mallet sia andato alla bottega di Robert Dodsley [l'editore del testo] a Pall Mall, e alla presenza di altri critici e autori, abbia infine dichiarato che quella lettera non era mai stata scritta da Lord Bolingbroke»<sup>6</sup>, cercando in tal maniera di estirpare l'oltraggio per aver presumibilmente ignorato una lettera così bella e così importante come *A Vindication*. Insomma, si trattava di un vero e proprio enigma.

L'arcano venne svelato l'anno successivo, nel 1757, con la pubblicazione della seconda edizione del volume. Questa volta il testo era preceduto da un'ampia Prefazione firmata dal vero autore, un certo, e allora sconosciuto, Edmund Burke. L'intento satirico fu così chiaro a tutti, e il riferimento a Bolingbroke fu esplicitato fin dalla prima riga della Prefazione.

Ma cosa sosteneva veramente Lord Bolingbroke nei suoi testi filosofici? E perché Burke ne aveva imitato lo stile, calandosi nei suoi panni e lasciando credere a tutti, almeno per un anno, che *A Vindication of Natural Society* fosse un libro sfuggito alla curatela di David Mallet? Cosa contenevano le pagine di *A Vindication* da risultare una effettiva critica, elaborata sotto forma di satira, della filosofia bolingbrokiana?

### 2. Lord Bolingbroke, il nobile libertino

Henry St. John, Visconte di Bolingbroke, è stato «l'oratore inglese maggiormente stimato dell'era augustea»<sup>7</sup>, famoso per la sua abilità retorica e noto per il suo entusiasmo nelle battaglie politiche. Assiduo frequentatore del continen-

<sup>4</sup> W. Sichel, *Bolingbroke and His Time. The Sequel*, Haskell House Publishers, New York 1968, p. 304.

<sup>5</sup> Ad avere creduto che l'autore fosse Bolingbroke sono stati, tra gli altri, Lord Chesterfield e William Pitt. Cfr. Th. MacKnight, *History of the Life and Times of Edmund Burke*, vol. I, Chapman and Hall, London 1858, pp. 90-91.

<sup>6</sup> Th. MacKnight, *History of the Life and Times of Edmund Burke*, op. cit., p. 91.

<sup>7</sup> F.D. Anderson, *An Extant Speech of Henry St. John, Viscount Bolingbroke*, in: «Central States Speech Journal», vol. 30, n. 3 (1979), p. 278.



## Giacomo Maria Arrigo

te e specialmente della Francia, ove si recò per la prima volta nel 1698, e successivamente nel 1715, 1735 e nel 1739, Bolingbroke coltivò proprio in Francia l'interesse per la politica, la religione e la filosofia, e li «frequentò Voltaire e Rousseau»<sup>8</sup>. Entrò in Parlamento nel febbraio del 1701 come rappresentante del partito Tory. Nel corso della sua carriera politica divenne vieppiù portavoce del «*landed interest*» contro il «*moneyed interest*», il primo rappresentato dall'aristocrazia fondiaria di provincia e dalla proprietà feudale della nobiltà, il secondo incarnato dai nuovi gruppi di interessi commerciali e finanziari e dall'emergente borghesia. La trasformazione sul piano sociale ed economico, infatti, non stava tardando ad avere un riflesso anche sul piano politico: una crescente influenza della ricchezza finanziaria sul Parlamento condizionava sempre più il normale svolgimento delle dinamiche politiche. In più, il «*moneyed interest*» era sganciato da quel legame con il Paese che, invece, poteva essere solo il risultato del radicamento nella terra, garantito dunque dalla proprietà fondiaria. Il Paese assunse ben presto una nuova fisionomia politica, e come abilmente descrive Guido Abbattista,

la distinzione significativa non era più quella tra Whigs e Tories, ma quella tra “court” e “country”, corte e paese, interessi particolari e interessi generali, e sul piano dei rapporti istituzionali, tra coloro che avevano il potere (gli “ins”) e coloro che ne erano esclusi (gli “outs”). [N]e seguiva la necessità di approntare metodi di azione in grado di contenere e poi di spezzare il monopolio del potere da parte dell'oligarchia che si era installata al governo dopo il 1688-89 e che dal 1714 lo manteneva stabilmente.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> G. Micheli, *Bolingbroke, Henry Saint John*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 3, Bompiani, Milano 2010, p. 1367.

<sup>9</sup> G. Abbattista, *Il Re patriota nel discorso politico-ideologico inglese del Settecento*, in Bolingbroke, *L'idea di un re patriota* (1738), a cura di G. Abbattista, Donzelli Editore, Roma 1995, p. xxxiv. In realtà, la distinzione tra *court/country* non va necessariamente intesa come sostitutiva rispetto a quella tra Whig/Tory: all'interno di quest'ultima, infatti, andrà ben presto a strutturarsi la tensione presente nel binomio *court/country*. È stato piuttosto Bolingbroke a voler superare le tradizionali etichette Whig e Tory. Infatti, come scrive puntualmente Luca Cobbe, «l'obiettivo di Bolingbroke è di mostrare che la divisione partigiana tra *whigs* e *tories* è divenuta ridondante con la Gloriosa Rivoluzione poiché sono venute meno quelle differenze di opinione sui principi costituzionali che avevano dato vita ai due gruppi rivali nel Parlamento di metà Seicento. Le uniche distinzioni reali che egli è disposto ad ammettere sono quella tra anglicani e dissenzienti e, più importante ancora, quella tra Country e Court, ossia tra il corpo politico e un'oligarchia faziosa, corrotta e corruttrice» (L. Cobbe, *L'ordine della divisione. Partiti e opinione in Bolingbroke, Hume e Burke*, in: «Filosofia politica», n. 1 [2015], p. 74). L'egemonia Whig seguita alla Gloriosa Rivoluzione nascondeva, secondo Bolingbroke, l'asservimento del governo a interessi particolari, «quelli dell'emergente classe dei mercanti e dei finanziari, che minacciava il tradizionale baluardo dell'antica costituzione, la proprietà fondiaria» (*ibidem*). La realtà, però, è più complicata anche di questa annotazione, giacché pure all'interno del partito Whig esistevano voci diverse e variegate, come testimoniato dai Rockingham Whigs o Rockinghamites, di cui Edmund Burke faceva parte (la fazione prende il nome da Charles Watson-Wentworth, Marchese di Rockingham, primo ministro del Regno Unito dal 13 luglio 1765 al 30 luglio 1766 e dal 27 marzo all'1 luglio 1782). A tal proposito, cfr. A. Torre, *Edmund Burke nell'Inghilterra di Giorgio III: politica, costituzione e forma di governo*, in: «Giornale di storia costituzionale / Journal of Constitutional History», vol. 29, n. 1 (2015), pp. 13-45.





## Il Bolingbroke apocrifo e l'esordio di Burke

Lord Bolingbroke si prodigò per costruire un'opposizione «*country*» o «*patriot*» all'egemonia Whig, opponendosi fortemente al governo di Robert Walpole, primo ministro inglese dal 1721 al 1742. L'attività politica di Bolingbroke era affiancata da un'intensa produzione pubblicistica e propagandistica, come manifestato dall'avvio di *The Craftsman, or Country Journal*, periodico bisettimanale fondato nel 1726 da Bolingbroke e da William Pulteney. Intorno a sé egli raccolse numerose personalità dell'epoca, diversi letterati, politici e artisti che frequentavano la sua tenuta nel Dawley, tra cui Jonathan Swift e Alexander Pope, ma anche John Gay e John Arbuthnot.

L'ideologia bolingbrokiana era tesa alla restaurazione di un'unità perduta in nome di una virtù patriottica antipartitica<sup>10</sup> e degli interessi generali del Paese, sicché sempre supportò la Chiesa d'Inghilterra. A testimoniare questa vocazione sono i suoi scritti politici, tra cui *Dissertation upon Parties* (1733), *Letter on the Spirit of Patriotism* (1736) e il più importante *Idea of a Patriot King* (1738).

Nel bel mezzo di quell'intensa attività politica, però, la vita personale di Bolingbroke sembrava andare in una direzione opposta, manifestando una «mancanza di integrazione tra la vita personale e l'attitudine politica»<sup>11</sup>. I resoconti dell'epoca riportano di un uomo volubile e dissoluto, «un mix di instabilità e vitalità»<sup>12</sup>, di cui faceva maggior scalpore la dissolutezza sessuale – noto il suo elogio di una prostituta («ho sentito di una certa cameriera che è davvero fantastica»<sup>13</sup>). Pare che Bolingbroke «traesse un grande piacere nel manifestare che poteva vivere una vita di piaceri mentre eccelleva negli affari pubblici»<sup>14</sup>. Non amò mai la sua prima moglie, «della quale l'unica cosa che lo interessava erano i soldi del padre»<sup>15</sup>; e quando si sparse la voce che anche la seconda moglie era morta, si dice che «il dolore di Bolingbroke non era dovuto tanto all'accaduto in sé, quanto piuttosto alla convinzione che ella avesse lasciato una considerevole fortuna non a lui ma all'ospedale di Greenwich»<sup>16</sup>. Noto era anche il suo interesse per i soldi pubblici, di cui sovente si appropriò indebitamente<sup>17</sup>.

Ancor prima dell'edizione dei *Philosophical Works*, di Bolingbroke furono rese pubbliche nel 1752, un anno dopo la sua morte, le *Letters on the Study and Use of History*, scritte tra il 1735 e il 1738. Le *Letters* erano un vero e proprio attacco alla storia dell'umanità come narrata nelle Sacre Scritture, «delle quali veniva

<sup>10</sup> Cfr. H.N. Fieldhouse, *Bolingbroke and the Idea of Non-Party Government*, in: «History», vol. 23, n. 89 (1939); L. Compagna, *L'idea dei partiti da Hobbes a Burke*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 104-154.

<sup>11</sup> J.H. Plumb, *Sir Robert Walpole*, Cresset Press, London 1956, p. 130.

<sup>12</sup> H.T. Dickinson, *Henry St. John: A Reappraisal of the Young Bolingbroke*, in: «The Journal of British Studies», vol. 7, n. 2 (1968), p. 38.

<sup>13</sup> Lettera di Bolingbroke a Thomas Erle, 31 luglio 1706. Citato in *ivi*, p. 39.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> P. W. Camp, *The Reaction of Jonathan Swift to Viscount Bolingbroke's Ethical Views*, MA thesis, North Texas State University, p. 16.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Cfr. H.T. Dickinson, *Henry St. John: A Reappraisal of the Young Bolingbroke*, op. cit., pp. 50-51; P. W. Camp, *The Reaction of Jonathan Swift to Viscount Bolingbroke's Ethical Views*, op. cit., pp. 9-11.



Giacomo Maria Arrigo

messa in questione non solo la storicità ma anche la verificabilità storica»<sup>18</sup>. In questo Bolingbroke si dimostrava vicino alla sensibilità di Pierre Bayle, «il primo “positivista” convinto e logico»<sup>19</sup>, come l’ebbe a chiamare Ernst Cassirer in virtù della sua attenzione ai fatti accertati e della sua avanguardistica critica delle fonti storiche. La descrizione degli eventi nel Pentateuco e negli altri libri dell’Antico Testamento, scrive Bolingbroke, «risponde così poco allo scopo degli storici che sarà sufficiente richiamare solo brevemente la vicenda a cui si riferiscono, dalla creazione del mondo alla fondazione dell’impero persiano»<sup>20</sup>, per mostrarne l’infondatezza. In questo Bolingbroke esercitò una notevole influenza su Voltaire, nei cui lavori il nome del nobile inglese compare frequentemente<sup>21</sup>.

### 3. I *Philosophical Works* bolingbrokiani e la società naturale

La pubblicazione dell’intero corpus delle opere filosofiche di Bolingbroke rivelò un altro volto del celebre politico, quello del deista e del libertino, del presuntuoso pensatore teoretico e del provocatore a tutti i costi. Propugnatore di uno «scetticismo antimetafisico»<sup>22</sup> a tratti incoerente e intrinsecamente contraddittorio, Bolingbroke sembrava più «spinto da un desiderio di dire qualcosa di sgradevole ai suoi avversari piuttosto che dal rispetto della logica»<sup>23</sup>. Leslie Stephen riconosce<sup>24</sup> che il nobile libertino criticava e contraddiceva tutti, e tutti chiama «pazzi» (*madmen*) o «deliranti» (*lunatics*), tra cui Cartesio, Leibniz, Clarke, Wollaston, Platone, San Paolo e Mosè, adottando in filosofia quella stessa attitudine polemica e aggressiva che usava nel campo politico.

Lo scetticismo bolingbrokiano scivola in un relativismo di fatto allorquando egli scrive che «la conoscenza umana è relativa e non assoluta»<sup>25</sup>, e che bisogna appoggiarsi ai fatti primi e immediati, quelli naturali: «Il metodo più breve e più

<sup>18</sup> S. Jung, *David Mallet and Lord Bolingbroke*, in: «ANQ: A Quarterly Journal of Short Articles, Notes and Reviews», vol. 12, n. 1 (2005), p. 29.

<sup>19</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell’Illuminismo* (1932), Ghibli, Milano 2019, p. 283. Su Bolingbroke e Bayle, si veda D.J. Womersley, *Lord Bolingbroke and Eighteenth-Century Historiography*, in: «The Eighteenth Century», vol. 28, n. 3 (1987), pp. 219-221.

<sup>20</sup> Bolingbroke, *Letters on the Study and Use of History* (1752), printed for J.J. Tourneisen, Basil 1788, p. 66.

<sup>21</sup> Sul rapporto tra i due pensatori, si rimanda a N.L. Torrey, *Bolingbroke and Voltaire, a Fictitious Influence*, in: «PMLA», vol. 42, n. 3 (1927).

<sup>22</sup> M. Sina, *L’avvento della ragione. «Reason» e «above Reason» dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976, p. 741. Sina sostiene che la rilevanza di Bolingbroke sta nel fatto che «la sua produzione è segno del livello di diffusione ormai raggiunto dal deismo anche nel mondo aristocratico» (ivi, p. 742).

<sup>23</sup> L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, vol. 1, John Murray, London 1927, p. 182.

<sup>24</sup> V. ivi, pp. 178-179.

<sup>25</sup> Bolingbroke, *Essay the First Concerning the Nature, Extent and Reality of Human Knowledge*, in *The Works of the Late Right Honourable Henry St. John Lord Viscount Bolingbroke*, vol. 3, printed by P. Byrne, Dublin 1793, p. 382.



## Il Bolingbroke apocrifo e l'esordio di Burke

sicuro per arrivare a una vera conoscenza è disimparare le lezioni che ci sono state impartite, per risalire ai principi primi, e non accontentarsi della parola di nessuno»<sup>26</sup>. L'empirismo lockiano, implicito nei suoi discorsi, è qui alleato dell'indagine razionalistica e onnivora dei *free-thinkers*, di cui Antony Collins è il più alto rappresentante e da cui venne verosimilmente influenzato. Ciascun individuo deve indagare criticamente qualsiasi verità, sia essa rivelata o no. Talché la teologia e l'ortodossia religiosa sono solo sistemi d'impostura, di superstizione e di controllo che cedono di frequente, e per loro interna natura, ad un violento fanatismo. Per Bolingbroke, «riti e cerimonie sono di nessuna importanza per la religione»<sup>27</sup>. Piuttosto egli sostiene, nel più classico spirito del deismo dell'epoca, che esiste una religione naturale che l'uomo può raggiungere con i suoi soli sforzi, e la cui legge «ciascun uomo [...] riceve in forza della sua sola autorità, e non dell'autorità di altri uomini»<sup>28</sup>, e specialmente di preti e teologi, dominati dal «delirio di una febbre metafisica»<sup>29</sup>. La religione naturale, però, non si raggiungerebbe con ragionamenti *a priori* ma per il tramite di un'attenta e assennata osservazione della natura empirica, dunque sempre *a posteriori*, a partire dall'esperienza – il che ci può pure condurre a riconoscere l'onnipotenza di Dio<sup>30</sup> ma non i suoi attributi morali, che sfuggono a un'analisi veramente scientifica<sup>31</sup>.

L'analogia tra l'uomo e Dio, dunque, «è solo valida per i cosiddetti attributi "naturali", che per Clarke sono onnipotenza, saggezza e intelligenza, e non invece per gli attributi "moralì" come la bontà o la giustizia»<sup>32</sup> – una visione, quella di Bolingbroke, che gli permette di «non avere più il problema di spiegare (da un punto di vista umano) perché ci sia più male che bene nel mondo, o di postulare una vita nell'aldilà per rendere il male compatibile con l'esistenza di Dio»<sup>33</sup>. La conseguenza è l'affermazione della Provvidenza generale ma la negazione di una *particular providence* che provvede alle esigenze particolari degli uomini: «Dio non governa il mondo attraverso provvidenze particolari [...] eppure non siamo senza Dio e senza gli evidenti segni della Sua provvidenza nel mondo»<sup>34</sup>. In altre parole, Dio non interviene negli affari umani né soprassedie ad essi. La dottrina

<sup>26</sup> Bolingbroke, *The Idea of a Patriot King* (1738), in *The Works of Lord Bolingbroke*, vol. 2, Henry G. Bohn, London 1844, p. 376.

<sup>27</sup> Bolingbroke, *Philosophical Works*, vol. 4, printed by D. Mallet, London 1754, p. 255.

<sup>28</sup> Ivi, p. 24.

<sup>29</sup> Bolingbroke, *Essay the First Concerning the Nature, Extent and Reality of Human Knowledge*, op. cit., p. 308.

<sup>30</sup> Un'onnipotenza, però, non basata sul riconoscimento di una *creatio ex nihilo*, giacché egli scrive che «ci fu all'inizio un caos, o una confusa massa di materia, dove erano contenuti tutti gli elementi, o principi primi, delle cose che esistono nel sistema materiale» (Bolingbroke, *Philosophical Works*, vol. 5, printed by D. Mallet, London 1754, p. 288). Il riferimento al «sistema materiale» (*the material system*) lascia supporre che per Bolingbroke non esista niente di diverso dalla materia corporea.

<sup>31</sup> Cfr. ivi, p. 111.

<sup>32</sup> G. Mori, *Hume, Bolingbroke and Voltaire: Dialogues Concerning Natural Religion, Part XII*, in: «Etica & Politica/Ethics & Politics», vol. 20, n. 3, p. 333.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Bolingbroke, *Philosophical Works*, vol. 5, op. cit., p. 99.



della futura ricompensa o punizione per le azioni commesse in vita è negata: «Ci sono ragioni per sospettare [...] dalla sua evidente dipendenza dal corpo, che l'anima, qualunque cosa sia, non ha alcun tipo di affinità con l'Essere più perfetto»<sup>35</sup>. In tal senso, scrive Leslie Stephen cercando di fare una sintesi del suo pensiero, quello di Bolingbroke è «un teismo che si basa su una base puramente empirica»<sup>36</sup>: l'inconsistenza generale dei suoi scritti filosofici, infatti, lo conduce insieme ad affermare l'esistenza di Dio e a negarne l'effettività nella vita umana, e a smentire la verità delle religioni rivelate, attaccando i preti, per poi sostenere contraddittoriamente la necessità di una Chiesa ufficiale per il mantenimento della pace sociale.

Sul piano politico e sociale, Bolingbroke afferma che la società si fonda sull'amore per se stessi (*self-love*), il quale, «diretto dall'istinto al mutuo piacere, unisce l'uomo e la donna. L'amore per se stessi crea l'unione tra i genitori e i figli. L'amore per se stessi genera la socievolezza»<sup>37</sup>. L'uomo è quell'animale «capace di sentire il piacere [*pleasure*] e il vantaggio [*vantage*] immediato della società»<sup>38</sup> e per il quale «la vera felicità consiste nella regolazione del piacere»<sup>39</sup>; sicché, riconosce Eugenio Capozzi, «la convivenza ordinata tra gli uomini non necessita di norme convenzionali eccedenti quelle date originariamente nell'umana natura»<sup>40</sup>. Contrariamente a Hobbes, la ricerca del proprio piacere e del proprio vantaggio non conduce alla guerra di tutti contro tutti, bensì all'unione di individui in famiglie, e poi in società civili e politiche. Dall'aggregazione familiare alle unità sociali vieppiù ampie, si assiste al dispiegamento del *self-love*, secondo un processo che culmina nello sviluppo di una «ragione utilitaria che spinge varie famiglie ad unirsi stipulando alleanze e ad emanare *laws by common consent*»<sup>41</sup> «per mutua convenienza»<sup>42</sup>. Continua Bolingbroke: «L'istituzione cessò di essere naturale [si riferisce qui alla famiglia] e divenne artificiale»<sup>43</sup>, senza però che mai l'uomo fosse capace di trascendere il *self-love* («Gli uomini amano se stessi nel loro amore per la propria famiglia, gli amici e i vicini, amano se stessi nel corpo politico al quale appartengono, e amano se stessi anche quando estendono la benevolenza all'intera razza umana»<sup>44</sup>).

In conclusione, il pensiero di Bolingbroke si fonda sulla combinazione di due elementi, un certo agnosticismo (che conduce a evidenti tendenze libertine) e

<sup>35</sup> Bolingbroke, *Philosophical Works*, vol. 3, printed by D. Mallet, London 1754, pp. 382-383.

<sup>36</sup> L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, op. cit., p. 180.

<sup>37</sup> Bolingbroke, *Philosophical Works*, vol. 3, op. cit., p. 401.

<sup>38</sup> Bolingbroke, *Philosophical Works*, vol. 4, printed by D. Mallet, London 1754, p. 41.

<sup>39</sup> Ivi, p. 389.

<sup>40</sup> E. Capozzi, *Introduzione a Bolingbroke, Sul governo*, a cura di E. Capozzi, Alfredo Guida Editore, Napoli 1997, p. 13. Il testo *Sul governo* è la traduzione di una sezione dei *Philosophical Works* di Bolingbroke, e in particolare il blocco di frammenti che vanno dal X al XVI della sezione intitolata *Fragments or Minutes of Essays*.

<sup>41</sup> Ivi, p. 15.

<sup>42</sup> Bolingbroke, *Sul governo*, a cura di E. Capozzi, Alfredo Guida Editore, Napoli 1997, p. 38.

<sup>43</sup> Ivi, p. 62.

<sup>44</sup> I. Kramnick, *Bolingbroke and His Circle. The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cornell University Press, Ithaca 1992, p. 90.



## Il Bolingbroke apocrifo e l'esordio di Burke

uno spirito deista (discendente da Locke ma più in linea con il radicalismo di autori come John Toland, Charles Blount e Thomas Chubb<sup>45</sup>). La sua filosofia «è basata sull'impossibilità per gli esseri umani di avere una diretta conoscenza di Dio e dei suoi attributi, [...] accontentandosi del mondo secolare, [...] e sulla credenza che Dio ha creato il mondo razionalmente e che questa è la base su cui la ragione umana può scoprire alcuni principi generali»<sup>46</sup>. Il fatto, poi, che l'uomo non sia un essere privilegiato rispetto agli altri animali ma che, nella *great chain of being*<sup>47</sup>, occupi un posto suo proprio e necessario tanto quanto gli altri, allontana Bolingbroke da qualsiasi visione progressiva della storia.

Quello descritto nei *Philosophical Works* è un libertinismo erudito che si oppone specialmente all'autorità religiosa («Bolingbroke dichiarava che chiunque si richiamasse a una rivelazione in aggiunta alla ragione fosse pazzo»<sup>48</sup>) e che propone, nonostante i riferimenti teistici, un «radicale naturalismo»<sup>49</sup>, essendo il principio divino del tutto alieno allo svolgimento delle dinamiche umane, disinteressato al progresso morale delle anime, e assente in una (negata) vita dopo la morte. Si può dire che la vita privata di Bolingbroke, piena di dissolutezze e licenziosità dal punto di vista del costume, segua i principi libertini<sup>50</sup> che enuncia nei *Philosophical Works*; il contrasto con i valori sostenuti nelle sue battaglie politiche è indice di quella contraddizione e incoerenza che tutti gli interpreti del suo pensiero non hanno mai potuto ignorare.

### 4. Prime reazioni e contenuto di *A Vindication*

La pubblicazione postuma dei *Philosophical Works* destò immediatamente grande scalpore. Molte furono le repliche critiche. Si ricordi, fra le altre, la pubblicazione nel 1756 di *A Remonstrance against Lord Viscount Bolingbroke's*

<sup>45</sup> Joseph Waligore chiama «*Christian Deist*» solo Thomas Morgan, Matthew Tindal e Thomas Amory, sicché gli altri deisti non potrebbero essere chiamati «cristiani» se non per una forzatura interpretativa, specialmente Bolingbroke. V. J. Waligore, *Christian Deism in Eighteenth Century England*, in: «International Journal of Philosophy and Theology», vol. 75, n. 3 (2014).

<sup>46</sup> S. Nohara, *Bolingbroke and his Agnostic-Rational View of the World: Searching for the Religious Foundation of the Enlightenment*, in: «The Kyoto Economic Review», vol. 80, n. 1 (2011), pp. 117-118.

<sup>47</sup> Difficile dire se si tratti dell'influenza di Pope su Bolingbroke o di Bolingbroke su Pope. Come già accennato, Alexander Pope frequentava il nobile libertino, e a lui dedicò il celebre *Essay on Man*. È in questo testo che Pope descrive ed esalta la grande catena dell'essere.

<sup>48</sup> S.G. Hefelbower, *Deism Historically Defined*, in: «The American Journal of Theology», vol. 24, n. 2 (1920), p. 220.

<sup>49</sup> L. Bianchi, *Libertinismo e ateismo nel Seicento*, in: «Studi Storici», anno 20, n. 4 (1979), p. 882. Il radicale naturalismo, qui messo in relazione a Bolingbroke, è invece nell'articolo citato riferito al *Theophrastus redivivus*, l'opera anonima del 1659 che rappresenta il primo testo esplicitamente ateo della cultura moderna, unanimemente riconosciuto come parte integrante della biblioteca del *libertinage érudit*. Anche nel *Theophrastus redivivus*, proprio come in Bolingbroke, emerge il tema dell'impostura delle religioni e, al contempo, della loro utilità per fini politici.

<sup>50</sup> Tra cui c'è pure la poligamia, da lui giustificata in nome dell'imperativo della moltiplicazione del genere umano. Cfr. Bolingbroke, *Philosophical Works*, vol. 4, op. cit., p. 108.



Giacomo Maria Arrigo

*Philosophical Religion* da parte di George Anderson, il quale, rivolgendosi a Mallet, aveva scelto così di «parlare ai vivi piuttosto che ai morti per incolpare voi [Mallet] di tutti gli errori e gli sbagli e le immoralità e le empietà e l'ateismo che si trova nei lavori filosofici di Lord Bolingbroke»<sup>51</sup>. Un'altra risposta critica ai *Philosophical Works* è stata quella pubblicata nel 1754 da William Warburton con il titolo *A View of Lord Bolingbroke's Philosophy*<sup>52</sup>. Ma di certo, la più celebre replica è quella elaborata da John Leland in *A View of the Principal Deistical Writers* (1754-1755), un'opera che compendia e critica le principali posizioni deistiche dell'epoca, tra cui quelle di Charles Blount, Antony Collins, Lord Herbert di Chisbury, Shaftesbury, Matthew Tindal, John Toland, David Hume e Lord Bolingbroke. Più della metà del testo è dedicata alla confutazione delle tesi di Bolingbroke, a partire da quelle contenute nelle *Letters on the Study and Use of History*<sup>53</sup> fino alle argomentazioni dei *Philosophical Works*. Scrive Leland: «L'estrema insolenza, la virulenza e il disprezzo con cui nelle sue opere postume egli ha trattato quelle cose sacre tra i cristiani, e alcuni gravi attacchi compiuti persino nei confronti di importanti principi della religione naturale, hanno ecceduto qualsiasi limite si possa immaginare»<sup>54</sup>.

In questo clima intellettuale e nel subbuglio editoriale creato dalla pubblicazione dei *Philosophical Works* di Lord Bolingbroke ecco emergere, anonimo ma incisivo, un libriccino intitolato *A Vindication of Natural Society*, fin da subito identificato come un frammento dei testi del nobile libertino sfuggito alla catalogazione di David Mallet.

In *A Vindication* il Burke/Bolingbroke sostiene che «la mente umana [...] inventa ogni giorno alcune nuove regole artificiali per guidare una natura che, lasciata a se stessa, sarebbe la guida migliore e la più sicura. Escogita esseri immaginari che prescrivono leggi immaginarie; e poi suscita terrori immaginari, per rafforzare la credenza in quegli esseri e l'obbedienza in quelle leggi»<sup>55</sup>. Già nelle prime pagine, così, la critica alla religione viene associata alla critica alla politica e alla società definita «artificiale», sicché se crolla l'una deve crollare anche l'altra. In *A Vindication* sembra cadere la maschera del parlamentare Tory e del politico conservatore: la società «artificiale», quella costruita dall'ingegno dell'uomo, sarebbe tanto coercitiva e malvagia quanto la religione cosiddetta «artificiale» sostenuta dalle varie Chiese e propagandata dai preti. Con questo parallelo, Burke/

<sup>51</sup> G. Anderson, *A Remonstrance against Lord Viscount Bolingbroke's Philosophical Religion. Addressed to David Mallet, Esq, the Publisher*, Edinburgh 1756, p. 3.

<sup>52</sup> W. Warburton, *A View of Lord Bolingbroke's Philosophy, in Four Letters to a Friend*, printed for J. and P. Knapton, London 1754.

<sup>53</sup> Cfr. J. Leland, *A View of the Principal Deistical Writers that Have Appeared in England in the Last and Present Century: With Observations Upon Them, and Some Account of the Answers that Have Been Published Against Them: In Several Letters to a Friend* (1755), printed for Charles Daly, London 1837, pp. 207-208.

<sup>54</sup> Ivi, p. 299.

<sup>55</sup> E. Burke, *A Vindication of Natural Society*, printed for R. and J. Dodsley, London 1757, pp. 3-4; ed. it. *Difesa della società naturale*, a cura di I. Cappiello, Liberilibri, Macerata 2009, p. 8.



## Il Bolingbroke apocrifo e l'esordio di Burke

Bolingbroke procede a smontare le argomentazioni in favore della politica, vista come la principale foriera di guerre e povertà.

Burke/Bolingbroke prende le mosse dall'effettiva tesi di Bolingbroke circa la famiglia: in questa, e solo in questa, consisterebbe e si esaurirebbe la società naturale. Ma l'uomo, sostiene Burke/Bolingbroke, «pensò che avrebbe trovato molto meglio il suo tornaconto nell'unione di più famiglie in un corpo politico. E poiché la natura non aveva creato alcun legame che le tenesse uniti, supplì a questa mancanza con le leggi»<sup>56</sup>. Questo ulteriore passaggio, effettivamente sviluppato da Bolingbroke nei *Philosophical Works*, sarebbe però illegittimo e in contrasto con le assunzioni della sua critica libertina e scettica in ambito religioso. Burke, quindi, impersonando Bolingbroke e svolgendo i presupposti impliciti del suo pensiero, porta un po' più in là la sua filosofia e ne dimostra l'intrinseca contraddittorietà. Se «non bisogna pensare di forzare la natura [...] e di piegarla alle nostre regole artificiali»<sup>57</sup>, ne consegue che qualsiasi legge positiva, o convenzione sociale, sarebbe pericolosa, autoritaria, indebita e abusiva. Più esplicitamente, scrive Burke/Bolingbroke:

Il governo civile trae forza da quello ecclesiastico, e le leggi artificiali ricevono migliore sanzione dalle cosiddette rivelazioni. L'idea di religione e quella di governo sono strettamente connesse; e finché accetteremo il governo come necessario, o anche solo come utile al nostro benessere, anche a nostro dispetto ricadremo in quella inevitabile ma necessaria conseguenza che è una religione positiva, di qualsiasi tipo.<sup>58</sup>

Segue poi un lungo elenco di guerre e devastazioni causate dalle relazioni tra Stati nel corso della storia, a riprova del fatto che la società artificiale, overosia qualsivoglia organizzazione superiore alla famiglia nucleare, è rovinosa. Interno alla struttura sociale, poi, giace un principio oppressivo, cioè «la subordinazione, ossia il nesso tra tirannia e schiavitù, [che è] indispensabile per l'esistenza della società»<sup>59</sup>. E continua: «Disgraziatamente per noi, più ci siamo allontanati dalle semplici regole di natura, più abbiamo aumentato la stoltezza e le miserie degli uomini»<sup>60</sup>. Infatti «lo stato di natura [...] è il regno di Dio [...] e la società politica è una arbitraria costruzione dell'uomo»<sup>61</sup>. Monarchia, aristocrazia, democrazia, costituzione mista: sono tutte egualmente forme di società artificiale, e tutte sono egualmente illegittime: «Invano mi dite che un governo artificiale è buono, e che io in realtà critico gli abusi. Ma è la cosa in sé che è un abuso!»<sup>62</sup> E tutte queste forme di governo sono altrettante variazioni di un unico principio, «il dispotismo»<sup>63</sup>.

<sup>56</sup> Ivi, p. 6; ed. it. p. 9.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 8-9; ed. it. p. 10.

<sup>58</sup> Ivi, p. 9; ed. it. pp. 10-11.

<sup>59</sup> Ivi, p. 35; ed. it. p. 22.

<sup>60</sup> Ivi, p. 80; ed. it. p. 42.

<sup>61</sup> Ivi, p. 87; ed. it. p. 46.

<sup>62</sup> Ivi, p. 68; ed. it. p. 37.

<sup>63</sup> Ivi, p. 41; ed. it. p. 25.



Giacomo Maria Arrigo

Questo, in sostanza, il nucleo centrale della tesi esposta nel Bolingbroke apocrifo, che Burke, nello scrivere la parodia, intendeva confutare: estendendo il ragionamento deistico circa la religione naturale che, a detta dei suoi sostenitori, sarebbe più pura, genuina e vera della religione «artificiale» o rivelata, Burke vuole dimostrare la fallacia dell'intero impianto argomentativo attraverso una *reductio ad absurdum*. Come scrive egli stesso nella Prefazione all'edizione del 1757 in occasione dello svelamento del proposito satirico del testo:

L'intento è stato quello di dimostrare che, senza molta fatica, gli strumenti che si usano per distruggere la religione possono essere usati con pari successo per sovvertire il governo; e che argomentazioni capziose possono essere usate contro cose che anche chi dubita di tutto non vorrebbe veder mettere in discussione.<sup>64</sup>

Similmente Mario D'Addio:

quegli stessi argomenti, quello stesso metodo usati per risolvere criticamente sul piano di un'analisi di tipo razionalistico i rapporti che si istituiscono nell'ambito della società, e per dimostrare l'inconsistenza delle forme di rispetto ed ossequio nei confronti dei valori consacrati dalla tradizione [...] nello stesso tempo forniscono i mezzi per “distruggere”, *funditus*, quella società politica, che invece si vorrebbe conservare dopo averla “depurata” di tutte le scorie, rappresentate dalla religione e dalla superstizione.<sup>65</sup>

##### 5. *Personation e inversione dei ruoli*

All'opuscolo d'esordio di Edmund Burke, Murray Rothbard ha dedicato nel gennaio del 1958 un articolo intitolato *A Note on Burke's Vindication of Natural Society*, ove viene sostenuta l'ipotesi di un'iniziale sincerità di Burke nel difendere le tesi ivi espresse. «Ci sono molte indicazioni che questo sia un lavoro sobrio di Burke e non invece una satira»<sup>66</sup>, scrive Rothbard, facendo del filosofo anglo-irlandese un assertore di un fondamentale anarchismo individualista e rivoluzionario. La successiva edizione del 1757, e quindi la rivelazione dell'intento satirico, sarebbe, a detta di Rothbard, una sconfessione utile a fini politici, cioè necessaria per poter intraprendere la carriera politica senza che poi, un giorno, fosse potuto venire alla luce la paternità burkeana di *A Vindication*, e quindi quella prima e imbarazzante adesione a un libertinismo scettico anticristiano e anarchico.

<sup>64</sup> Ivi, p. VII; ed. it. p. 4.

<sup>65</sup> M. D'Addio, *Natura e società nel pensiero di Edmund Burke*, Giuffrè Editore, Milano 2008, p. 37.

<sup>66</sup> M.N. Rothbard, *A Note of Burke's Vindication of Natural Society*, in: «Journal of the History of Ideas», vol. 19, n. 1 (1958), p. 117.





## Il Bolingbroke apocrifo e l'esordio di Burke

La tesi di Rothbard, però, non regge affatto<sup>67</sup>. Ad avergli risposto è stato qualche mese dopo John C. Weston in un articolo del giugno 1958 intitolato *The Ironic Purpose of Burke's Vindication Vindicated*. Qui l'autore richiama l'influenza swiftiana della «personation», o personificazione, sullo stile burkeano. La *personation* è «quel genere di parlata satirica in cui l'autore scrive come se fosse un'altra persona [...] per ridicolizzare quella stessa persona facendole scrivere stupidaggini o rivelando cose sciocche sul proprio conto»<sup>68</sup>, una sorta di intersezione di «parodia [...], performance teatrale e contraffazione fraudolenta»<sup>69</sup>. Non si deve dimenticare che Burke conosceva approfonditamente l'opera di Jonathan Swift, tanto da averlo chiamato «quel genio del dottor Swift»<sup>70</sup> già nel 1758.

L'argomentazione più incisiva che Weston adduce per confutare la tesi di Rothbard, però, è il rimando al *Note-Book* di Edmund Burke<sup>71</sup>, un quaderno di appunti composto tra il 1750 e il 1755, prima della pubblicazione di *A Vindication*. Proprio tra le pagine del *Note-Book* emerge come già per il giovane Burke, scrive Weston, «l'uomo non può giudicare tutte le cose tramite l'uso della propria ragione, e che anzi è pericoloso e peccaminoso provare a farlo»<sup>72</sup>. Sovente Burke rimanda a un mistero che giace al fondo di tutte le cose, parzialmente scalfibile ma mai definitivamente comprensibile con la propria ragione individuale. Scrive nel *Note-Book*: «Forse il fondo della maggior parte delle cose è inintelligibile; e i nostri più chiari ragionamenti, allorquando arrivano a un certo punto, sono avvolti non solo dall'oscurità ma dalla contraddizione»<sup>73</sup>. Uno iato è in tal modo posto tra la posizione di Burke e quella dei deisti e dei razionalisti dell'epoca, a testimonianza di una posizione intellettuale, quella burkeana, che rimane parzialmente indipendente dal clima razionalistico che permeava il diciottesimo secolo.

Nel monumentale *Empire & Revolution*, Richard Bourke vede nel giovane Burke di *A Vindication of Natural Society* la convergenza di tre elementi: il mistero religioso, la Provvidenza cristiana, e la tradizione giuridica del *common law*. Del mistero si è già parlato. Si aggiunga soltanto che per Burke ogni conoscenza

<sup>67</sup> Così anche Mario D'Addio: «La tesi sostenuta dal Rothbard [...] non ci sembra corrispondere al vero significato del saggio» (M. D'Addio, *Natura e società nel pensiero di Edmund Burke*, op. cit., p. 21).

<sup>68</sup> J.C. Weston Jr, *The Ironic Purpose of Burke's Vindication Vindicated*, in: «Journal of the History of Ideas», vol. 19, n. 3 (1958), p. 437.

<sup>69</sup> R. Terry, *Swift's Use of «Personate» to Indicate Parody*, in: «Notes and Queries», vol. 41, n. 2 (1994), p. 198.

<sup>70</sup> *Annual Register*, vol. 1, 1758, p. 256. L'*Annual Register* era un giornale di storia, politica e letteratura molto popolare e, perlomeno nei primi anni, redatto interamente da Burke. Cfr. T.W. Copeland, *Burke and Dodsley's Annual Register*, in: «PMLA», vol. 54, n. 1 (1939), pp. 223-245.

<sup>71</sup> Il *Note-Book* è stato ritrovato e reso pubblico nel 1957 da H.V.F. Somerset.

<sup>72</sup> J.C. Weston Jr, *The Ironic Purpose of Burke's Vindication Vindicated*, op. cit., p. 440.

<sup>73</sup> E. Burke, *Several Scattered Hints Concerning Philosophy and Learning Collected Here from my Papers*, in H.V.F. Somerset (ed.), *A Note-Book of Edmund Burke*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, p. 93.



positiva «non raggiunge mai la condizione di assoluta certezza»<sup>74</sup>, in particolare la conoscenza religiosa, sicché diventa necessario che «agiamo con tutte le potenze della nostra anima: quando usiamo l'entusiasmo per elevare ed espandere il nostro ragionamento; e quando usiamo il ragionamento per controllare l'errare del nostro entusiasmo»<sup>75</sup>.

Il secondo tema presente nel Burke di *A Vindication* è la Provvidenza. La negazione bolingbrookiana della Provvidenza particolare, e cioè la cura quotidiana di Dio nei confronti di ciascuno, è quantomeno problematica per uno spirito genuinamente religioso. Commentando il passo giovanile contenuto in una *Note-Book* che recita «eliminare la Provvidenza significherebbe fare piazza pulita della religione»<sup>76</sup>, Richard Bourke scrive nella seguente maniera: «Ciò che egli [Burke] intende con queste parole è che la religione dipende dalla Provvidenza particolare, e non dall'idea generale di un creatore saggio e potente»<sup>77</sup>. Per la religione è indispensabile ritenere che Dio sia giustizia, e che le nostre scelte quaggiù saranno poi ricompensate o punite nella vita lassù<sup>78</sup>.

Da ultimo, la tradizione del *common law* ha invero inciso profondamente sul percorso intellettuale di Edmund Burke, e non solo nella fase giovanile. Dal 1750 al 1755 Burke intraprese gli studi di legge al Middle Temple di Londra, interrompendo però la frequentazione dell'istituto per dedicarsi alla carriera letteraria (che poi divenne carriera politica dal 1759). Nonostante l'avversione per quegli studi ritenuti pedanti e cavillosi, egli «conservò un profondo apprezzamento per il ragionamento legale inteso quale antidoto alla presunzione di una ragione puramente "naturale"»<sup>79</sup>. L'enfasi tipica dei *common lawyers* sui precedenti e sull'accumulo della saggezza intergenerazionale di contro alla decisione estemporanea delle menti individuali furono ingredienti decisivi per quella critica della ragione deistica e libertina rappresentata da Bolingbroke<sup>80</sup>.

Contro la tesi di Murray Rothbard si può inoltre sostenere che Burke sempre ebbe, e conservò, una particolare vena polemica nei confronti di Bolingbroke. Già nel 1760, nel terzo volume del giornale da lui diretto e redatto, l'*Annual*

<sup>74</sup> R. Bourke, *Empire & Revolution. The Political Life of Edmund Burke*, Princeton University Press, Princeton 2015, p. 95. Come suggerisce Joseph L. Pappin, quando si parla delle riserve di Burke nei confronti della ragione non bisogna subito pensare a un anti-razionalismo o ad un invincibile scetticismo, bensì a uno spiccato senso del mistero; v. J.L. Pappin, *The Metaphysics of Edmund Burke*, Fordham University Press, New York 1993, p. 75.

<sup>75</sup> E. Burke, *Religion of No Efficacy Considered as a State Engine*, in H.V.F. Somerset (ed.), *A Note-Book of Edmund Burke*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, pp. 68-69.

<sup>76</sup> E. Burke, *Religion*, in H.V.F. Somerset (ed.), *A Note-Book of Edmund Burke*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, p. 71.

<sup>77</sup> R. Bourke, *Empire & Revolution*, op. cit., p. 105.

<sup>78</sup> Cfr. F. Canavan, *Edmund Burke. Prescription and Providence*, Carolina Academic Press, Durham 1987, in part. Pp. 154-156 e 171-176.

<sup>79</sup> R. Bourke, *Empire & Revolution*, op. cit., p. 76.

<sup>80</sup> Su Burke e il *common law* si vedano, tra tutti, J.G.A. Pocock, *Burke and the Ancient Constitution. A Problem in the History of Ideas*, in: «The Historical Journal», vol. 3, n. 2 (1960); P. Lucas, *On Edmund Burke's Doctrine of Prescription; Or, an Appeal from the New to the Old Lawyers*, in: «The Historical Journal», vol. 11, n. 1 (1968).



## Il Bolingbroke apocrifo e l'esordio di Burke

*Register*, apparve tradotta in inglese una lettera di Montesquieu diretta a William Warburton, autore nel 1754 di *A View of Lord Bolingbroke's Philosophy*<sup>81</sup>. Le parole di Montesquieu non lasciano adito a dubbi: la filosofia bolingbrokiana è polemica e distruttiva. Perché mai, si domanda Montesquieu, voler estirpare dall'Inghilterra la religione rivelata e gli antichi pregiudizi (*prejudices*) che in quel Paese hanno dato vita a una Costituzione fra le più equilibrate d'Europa? «Dovesse [Bolingbroke] avere successo, depriverebbe il suo Paese di numerosi reali benefici per amore di una mera verità speculativa»<sup>82</sup>. Ancora, in *Reflections on the Revolution in France* (1790) Burke parla di Bolingbroke in modo sprezzante: «Chi legge ancora Bolingbroke? E chi l'ha mai letto per intero?»<sup>83</sup>. La polemica di Burke contro Bolingbroke appare genuina e sincera, sospinta dall'avversione del filosofo anglo-irlandese per l'impostazione libertina e deistica del nobile parlamentare.

Sembra – ed è questo l'esito finale dell'operazione avviata da Burke con *A Vindication of Natural Society* – che la «personificazione» come strategia stilistica evolva in qualcos'altro rispetto alla mera satira: osservando la carriera di Burke in prospettiva (dall'appoggio alle rivendicazioni delle colonie americane, al sostegno dei cattolici irlandesi, al processo contro la Compagnia delle Indie Orientali, fino alla polemica contro la Rivoluzione francese) si può notare curiosamente come egli finisca per sposare l'ideologia *country* di cui si era fatto portavoce proprio Lord Bolingbroke.

E infatti il conservatorismo di Burke – etichetta talvolta avvertita come inadeguata<sup>84</sup> ma, nel complesso, oggi considerata la più adatta per il pensiero burke-

<sup>81</sup> Cfr. *supra*, nota 52.

<sup>82</sup> *Annual Register*, vol. 3, 1760, p. 189.

<sup>83</sup> E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, (1790), in A. Martelloni (a cura di), *Scritti politici di Edmund Burke*, Unione Tipografico Editrice Torinese, Torino 1963, p. 260.

<sup>84</sup> Si citi, a tal proposito, la posizione di Crawford Brough Macpherson relativa al mondo difeso da Burke: per Macpherson «il mercato di cui Burke stava celebrando la conformità alla natura, l'indispensabilità e l'equità, era di tipo prettamente capitalista» (C.B. Macpherson, *Burke* [1980], Il Melangolo, Genova 1999, p. 87). Il riferimento è principalmente a quanto Burke afferma in *Thoughts and Details on Scarcity* (1795), e cioè che «le leggi del commercio [...] sono leggi di natura e quindi di Dio» (E. Burke, *Pensieri sulla scarsità* [1795], a cura di A. Sezzi, Manifestolibri, Roma 1997, p. 58). Un'etica già capitalistico-borghese è deducibile pure da altre affermazioni di Burke nel medesimo testo, ad esempio che «il lavoro è una merce come qualsiasi altra, sale e scende in base alla domanda» (ivi, p. 30), e anche che «nel momento in cui il governo comparisse sul mercato, tutti i principi del mercato sarebbero sovvertiti» (ivi, p. 55). In questo senso, conclude Macpherson, «l'ordine tradizionale da lui [da Burke] venerato non era semplicemente un ordine gerarchico, ma un ordine capitalista» (C.B. Macpherson, *Burke*, op. cit., p. 99). Macpherson argomenta che «la tutela della proprietà e le istituzioni politiche necessarie per il completo sviluppo del capitalismo erano già ben presenti nel 1689, quando vennero confermate dalla rivoluzione Whig. Così, al tempo di Burke, quello capitalista era in effetti l'ordine tradizionale già da più di un secolo» (ivi, p. 101). Da questa prospettiva, l'associazione di Burke a posizioni *country* sarebbe senz'altro da problematizzare. Si aggiunga, però, che la posizione di Macpherson non tiene conto di quanto lo stesso Burke ebbe a dire sul commercio: come riportato in *The Parliamentary History of England* (vol. 30, printed by T.C. Hansard, London 1817, p. 645), Burke disse che sì, l'Inghilterra era una nazione commerciale, ma che se il commercio fosse diventato «il suo unico e solo fine, egli [Bur-



Giacomo Maria Arrigo

ano<sup>85</sup>, pur con qualche specifica<sup>86</sup> – è stato vieppiù diretto alla difesa dell'antico mondo feudale, poeticamente riassunto nell'espressione «*age of chivalry*»<sup>87</sup>, un riferimento a un'età «remota sia nella distanza temporale che nella lontananza morale, una visione consolatrice di un'epoca eroica della società umana dove non c'era alcuna disastrosa separazione tra il razionale e l'emozionale»<sup>88</sup>, forse una costruzione ideale che rappresenta la «volontà di sospendere lo scetticismo razional[istico]»<sup>89</sup> del tempo. Era proprio questa unità perduta che Bolingbroke intendeva riproporre nell'Inghilterra del diciottesimo secolo per mezzo di espedienti politici come la figura del re patriota o di un governo non-partitico. Però, abbracciando una concezione filosofica libertina e scettica, diretta a delegittimare la religione rivelata e a cancellare le tradizioni, i costumi e le abitudini che «ci insegnano a pensare ciò che gli altri pensano, e non invece a pensare da noi stessi»<sup>90</sup>, Bolingbroke non si era accorto – questa, in ultima analisi, la posizione di Burke – che la conseguenza necessaria di simili idee è la distruzione della società, la dissoluzione dei legami sociali e di tutto ciò che rende bella e buona la struttura sociale esistente. La provocatoria difesa burkeana dei pregiudizi

ke] lo avrebbe rifiutato. Il suo [dell'Inghilterra] commercio era uno strumento sottoposto ai suoi interessi più importanti, alla sicurezza al suo onore e alla sua religione. Se lo spirito commerciale tendeva a frantumare questi interessi, esso doveva allora essere diminuito» – posizione, questa sì, inquadrabile entro la cornice *country*. Sulla regolamentazione del mercato non da parte dello Stato bensì dei *manners*, e sul problema dell'individualismo economico in Burke, cfr. M. Lenci, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico nel pensiero politico di Edmund Burke*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999, pp. 199-214; D. Francesconi, *Edmund Burke e la cultura politica dell'illuminismo scozzese*, in: «Giornale di storia costituzionale / Journal of Constitutional History», vol. 29, n. 1 (2015), pp. 155-166.

<sup>85</sup> Hugh Cecil sostiene che «il conservatorismo trova in Burke il suo primo e forse più grande maestro, che ha dato voce, con una straordinaria potenza retorica, al linguaggio della fede antirivoluzionaria, donando al movimento conservatore la dignità di un credo filosofico e il fervore di una crociata religiosa» (H. Cecil, *Conservatism*, Williams and Norgate, London 1912, p. 40). Cfr. anche R. Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot* (1953), Gateway Editions, Washington 2019, pp. 12-70.

<sup>86</sup> Burke pone molta enfasi sul *cambiamento*, la qual cosa distanzia significativamente l'intendimento contemporaneo del conservatorismo dal suo. Com'egli scrisse nella *Lettera a Sir Hercules Langrishe*, «tutti dobbiamo obbedire alla grande legge del mutamento. Essa è la più potente legge di Natura, forse anzi è lo strumento della sua conservazione. Tutto ciò che noi possiamo fare, che la saggezza umana può fare, è provvedere che il mutamento avvenga per gradi impercettibili» (E. Burke, *Lettera a Sir Hercules Langrishe* [1792], in Id., *Scritti sull'impero. America, India, Irlanda*, a cura di G. Abbattista e D. Francesconi, UTET, Torino 2008, p. 487). Ecco perché Drew Maciag suggerisce che al posto di «conservatore» «sarebbe meno anacronistico e più accurato chiamare Burke un tradizionalista-progressista [*progressive-traditionalist*], dal momento che certe varianti di conservatorismo sono antitradizionali, astoriche e certamente non progressiste» (D. Maciag, *Edmund Burke in America. The Contested Career of the Father of Modern Conservatism*, Cornell University Press, Ithaca 2013, p. 7).

<sup>87</sup> «L'età della cavalleria è finita, spodestata da quella dei sofisti, degli economisti e dei contabili» (E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, op. cit., p. 244).

<sup>88</sup> W.C. Dowling, *Burke and the Age of Chivalry*, in: «The Yearbook of English Studies», vol. 12 (1982), p. 109.

<sup>89</sup> Ivi, p. 111.

<sup>90</sup> Bolingbroke, *Philosophical Works*, vol. 2, printed by D. Mallet, London 1754, p. 241.



s'innesta proprio in questo contesto, dacché i pregiudizi, da lui definiti come «un patrimonio generale di esperienza accumulato dai popoli nel corso di lunghi secoli»<sup>91</sup>, non sono ciechi ma contengono «un qualche elemento di saggezza [...] che costituisce un movente forte abbastanza per attuare il principio razionale insito in esso mentre racchiude in sé un elemento affettivo tale da garantirne la permanenza nei cuori umani»<sup>92</sup>. Il ricorso alla nuda ragione individuale è inefficace ad offrire quell'elemento affettivo capace di impegnare «tutte le potenze della nostra anima»<sup>93</sup>.

Senza i pregiudizi, «condizione per la stabilità morale e sociale»<sup>94</sup>, senza il rispetto e il ricorso ai *customs* e ai *manners*, e senza il concorso di tutte potenze dell'anima (razionale e affettiva), non è nemmeno possibile sostenere quella posizione politica cosiddetta *country* da opporre all'ideologia *court*. Il punto che Burke offre in *A Vindication of Natural Society* «non è tanto [contrastare] il radicale individualismo politico, quanto il fatto che il progetto di un naturalismo morale mina la base deontologica delle norme morali»<sup>95</sup>. Questo anche il motivo della sua difesa della civiltà indiana contro il malgoverno della Compagnia delle Indie Orientali: secondo Burke, infatti, i giovani ufficiali britannici capeggiati dal Governatore-Generale Warren Hastings stavano sfruttando le ricchezze indiane, provocando la distruzione del tessuto tradizionale del subcontinente asiatico, sovvertendo le antiche gerarchie sociali e sradicando i pregiudizi culturali locali – una politica inaccettabile, a detta di Burke, portata avanti da una gioventù «intossicata da un'autorità e da un dominio ancora incapace di sostenere [...] e] investita da un potere prematuro»<sup>96</sup>. Nel mettere sotto accusa Warren Hastings, Burke prese le difese dei *landed interests* indiani contro i *monied interests* britannici, replicando lo schema *country* anche nella gestione del nascente impero<sup>97</sup>.

In conclusione, si può affermare che ciò che avvenne fu una vera e propria inversione dei ruoli: Burke, da politico Whig, finì per sposare gli interessi fondiari e feudali contro l'emergente assetto socio-economico<sup>98</sup>, e questo proprio abbrac-

<sup>91</sup> E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, op. cit., p. 257.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> E. Burke, *Religion of No Efficacy Considered as a State Engine*, op. cit., p. 68.

<sup>94</sup> J. MacCunn, *The Political Philosophy of Burke*, Edward Arnold, London 1913, p. 109.

<sup>95</sup> I. Hampsher-Monk, *Rousseau, Burke's Vindication of Natural Society, and Revolutionary Ideology*, in: «European Journal of Political Theory», vol. 9, n. 3 (2010), p. 256.

<sup>96</sup> E. Burke, *Speech on Fox's East India Bill* (1783), in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, John C. Nimmo, London 1887, p. 463.

<sup>97</sup> Sulla questione indiana, v., tra gli altri, S. Agnani, *Jacobinism in India, indianism in English Parliament: Fearing the Enlightenment and Colonial Modernity with Edmund Burke*, in: «Cultural Critique», n. 68 (2008), pp. 131-162; F.G. Whelan, *Edmund Burke and India. Political Morality and Empire*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1996; D. Buonfiglio, *La questione Indiana nel pensiero politico di Edmund Burke*, FrancoAngeli, Milano 2008; G. Abbattista e D. Francesconi, Introduzione a E. Burke, *Scritti sull'impero. America, India, Irlanda*, a cura di G. Abbattista e D. Francesconi, UTET, Torino 2008.

<sup>98</sup> Così John Brewer: «Rockingham, Burke e la grande maggioranza del partito abbracciarono una concezione fortemente aristocratica della politica. Gli acri verdi conferivano al possidente il diritto presuntivo di esercitare il potere politico e il controllo sociale. Anche il talento politico, essi



Giacomo Maria Arrigo

ciando una filosofia più aderente a un'impostazione aristotelica-tomistica per alcuni<sup>99</sup>, più ciceroniana e stoica per altri<sup>100</sup>, e più fedele alla tradizione religiosa anglicana per altri ancora<sup>101</sup>. Mentre Bolingbroke, da politico Tory, pur aderendo nominalmente al progetto *patriot*, fu vieppiù ignorato quale referente autorevole, a ragione della sua filosofia libertina, scettica e agnostica, se non addirittura atea – per non parlare della vita dissoluta e delle inconsistenze presenti nei suoi scritti postumi. Una curiosa inversione, insomma, che infatti costò a Burke l'allontanamento dallo stesso partito Whig, quando venne messo sotto accusa per la sua posizione sulla Rivoluzione francese<sup>102</sup>. Ma questa è un'altra storia.



sostenevano, doveva essere temperato dai doveri di coloro che avevano «un'influenza naturale e stabile» nella società» (J. Brewer, *Review: Rockingham, Burke and Whig Political Argument*, in: «The Historical Journal», vol. 18, n. 1 [1975], p. 195). Una simile posizione politica era stata elaborata principalmente dallo stesso Burke nei suoi scritti filosofico-politici. Per l'originalità e l'indipendenza del pensiero burkeano da pressioni politiche e facili partigianerie, si rimanda al recente ritrovamento di alcuni manoscritti databili intorno al 1757 e pubblicati in R. Bourke, *Party, Parliament, and Conquest in Newly Ascribed Burke Manuscripts*, in: «The Historical Journal», vol. 55, n. 2 (2012), pp. 619-652.

<sup>99</sup> Cfr. P. J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law* (1958), Transactions Publishers, New Brunswick 2003.

<sup>100</sup> Cfr. R. Browning, *The Origin of Burke's Idea Revisited*, in: «Eighteenth-Century Studies», vol. 18, n. 1 (1984).

<sup>101</sup> Cfr. J.C. Espada, *Edmund Burke and the Anglo-American Tradition of Liberty*, in: «Royal Institute of Philosophy Supplements», vol. 58 (2006).

<sup>102</sup> Di interesse per il presente articolo è l'analisi di John G.A. Pocock sulla critica burkeana alla Rivoluzione. Pocock vede Burke mettere sotto accusa due attori che avrebbero congiuntamente provocato il rivolgimento sociale e politico in Francia: da una parte, i creditori della Corona francese e i despoti della moneta cartacea (i *monied interests*), e dall'altra, i *philosophes* e i letterati anti-cristiani. In questo senso, scrive Pocock, «se l'emissione di credito monetario non fosse stata controllata dai reali processi economici, avrebbe sostituito la proprietà con un suo fantasma immaginario; analogamente se le operazioni della ragione critica non fossero state mantenute nel contesto dato dalla struttura sociale, sarebbe nata la dittatura di un nuovo fanatismo» (J.G.A. Pocock, *Edmund Burke*, in B. Bongiovanni e L. Guerci [a cura di], *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1989, pp. 92-93). La critica burkeana alla filosofia di Bolingbroke, quindi, corre parallela alla difesa dei *landed interests* tipica della posizione *country*.



⊕

## Il romanzo libertino a vocazione filosofica e la politica<sup>1</sup>

Colas Duflo  
(Université Paris Nanterre, Institut Universitaire de France,  
CSLF/Litt&Phi)  
cduflo@parisnanterre.fr

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The libertine novel with philosophical ambitions and politics.

Abstract: The eighteenth century saw the birth and development of a very special kind of clandestine literature: the libertine novel with philosophical ambitions, of which *La Religieuse en chemise*, *Dom Bougre*, *Thérèse philosophe* and *Les Bijoux indiscrets* are the most famous examples. While the philosophical dissertations in these texts are particularly aimed at moral and religious criticism, political criticism seems to play a lesser role. This can be explained on the one hand by the narrative framework, which privileges the intimate and distances the adventures narrated from the public sphere, and thus from the comparison of forms of government or the description of social life. On the other hand, on the level of ideas, these novels claim and illustrate the practice of the double doctrine, according to which the libertine thinks what he wants in private, but respects the social order outside. This is a way for the libertine to secure himself against prosecution, but also to emphasise that he does not create public disorder. However, political issues are not absent from this corpus. On the one hand, because these novels willingly echo the debates of their time, like the periodicals whose readership they share. Some of them thus present developments on the corruption of morals, or on justice and law. But above all because the anti-religious criticism implied in the libertine novel leads them to question the link between religion and politics by this means, and to tackle important polemics on the denunciation of convents or on tolerance.

Keywords: eighteenth century, clandestine literature, libertine novel, philosophy, political criticism

Dalla fine del XVII secolo alla Rivoluzione francese, un genere di testi clandestini molto particolari contribuisce all'elaborazione e alla diffusione pubblica dei Lumi eterodossi. Si tratta di romanzi che alternano a descrizioni più o meno esplicite di scene sessuali dialoghi e dissertazioni dedicate a ogni sorta di argomenti, ma

<sup>1</sup> La traduzione dal francese è a cura della Dott.ssa Valentina Sperotto – Università Vita-Salute San Raffaele di Milano.

più particolarmente alla polemica antireligiosa e all'affermazione della necessità di rifondare la filosofia morale sulla natura e non sulla superstizione. Gli storici del libro e dell'editoria, in particolare Robert Darnton, hanno valorizzato le loro reti di distribuzione, le loro modalità di produzione e la censura di cui erano oggetto<sup>2</sup>. Si è cercato di studiare il funzionamento letterario e il contenuto filosofico di questi testi<sup>3</sup>, che possiamo descrivere come romanzi libertini con ambizione filosofica. Questo vasto *corpus* non è una ricostruzione a posteriori, costituita in maniera esogena dallo storico, ma è percepito come tale già dai contemporanei e *in primis* dai testi stessi che lo costituiscono, che si citano volentieri reciprocamente e mettono in scena con esultanza tutta una biblioteca libertina – la quale si riflette negli ordini che i librai clandestini indirizzano alla Società Tipografica di Neuchâtel i cui archivi sono stati studiati da Robert Darnton. Vi si trovano citati: *La Religieuse en chemise*, *Dom Bougre ou le portier des chartreux*, *Thérèse philosophe*, *Les Bijoux indiscrets*, *Les Lauriers ecclésiastiques*, ecc. Questo tipo di romanzo clandestino diventa il luogo di circolazione e di elaborazione di idee eterodosse già all'inizio del secolo. In particolare, dato che si tratta di testi a stampa che avevano una grande diffusione, contribuisce a rendere pubbliche le idee formulate in precedenza nell'alveo di una tradizione libertina manoscritta che, proprio per questo, circolava in modo limitato all'interno di piccole cerchie private. Se si considera l'insieme dei testi pubblicati e le date di pubblicazione, probabilmente l'importanza del romanzo libertino nella comunicazione e diffusione delle idee è stata sottovalutata dagli storici dell'Illuminismo.

Si sa che la censura, sotto l'Ancien Régime, vigilava in particolare su tre grandi temi: la morale, la religione e il governo. Il primo tema è onnipresente nel *corpus* dei romanzi libertini con ambizione filosofica, perché il dispositivo minimale di questo tipo di romanzi lo implica necessariamente: due persone hanno una relazione sessuale che procura loro piacere, si chiedono perché questo piacere naturale sia in contraddizione con la morale dominante e a partire da questo iniziano a riflettere sui principi della morale, e la necessità di rifonderla sulla natura umana e non sui pregiudizi. Il secondo tema, su cui torneremo, è evidentemente legato al primo, ed emerge continuamente in queste pagine, che annoverano tra i loro soggetti favoriti la messa in scena dei conventi e la critica alla superstizione. Il terzo tema occupa, apparentemente, una posizione inferiore. La politica non è assente da questo *corpus*, a essa è riservato uno spazio più discreto. Desideriamo qui interrogarci proprio sulle ragioni di questa relativa discrezione e sottolineare almeno alcuni aspetti della circolazione delle idee politiche nel romanzo libertino.

In effetti, se le dissertazioni filosofiche in questi testi hanno come principale oggetto di critica la morale e la religione, la critica politica sembra giocare un

<sup>2</sup> R. Darnton, *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris 1991.

<sup>3</sup> C. Duflo, *Philosophie des pornographes. Les ambitions philosophiques du roman libertin*, Éditions du Seuil, Paris 2019; cfr. V. Sperotto, *Spazi di pensiero insospettabili: i romanzi libertini a vocazione filosofica del XVIII secolo*, in: «Giornale Critico di Storia delle Idee», n. 02 (2019), pp. 323-332. Cfr. anche E. Sultan-Villet, *Le Roman libertin. La philosophie des sens dessus dessous*, Honoré Champion, Paris 2021.



## Il romanzo libertino a vocazione filosofica e la politica

ruolo minore. Come si vedrà, questo può spiegarsi da una parte considerando la cornice narrativa, che privilegia la dimensione intima e tiene il racconto delle avventure lontano dalla sfera pubblica e quindi dal confronto delle forme di governo o dalla descrizione della vita sociale, oggetto di altri generi romanzeschi dello stesso periodo. D'altra parte, sul piano delle idee, questi romanzi rivendicano e illustrano la pratica della doppia dottrina, secondo cui il libertino pensa ciò che vuole nel suo intimo, ma rispetta l'ordine sociale esteriormente. Per il libertino si tratta di un modo di mettersi al sicuro dalle persecuzioni, ma anche di sottolineare che egli non crea disordini pubblici, contrariamente ai religiosi, sempre accusati di introdurre il conflitto nella società. Tuttavia, le implicazioni politiche non sono assenti da questo *corpus*. Da una parte perché questi romanzi si fanno volentieri eco dei dibattiti del loro tempo, come quelli presenti nei fogli periodici che avevano lo stesso pubblico di lettori. Così, alcuni di essi presentano degli sviluppi sulla corruzione dei costumi, o sulla giustizia e il diritto. Ma soprattutto perché la critica antireligiosa che il romanzo libertino implica, induce a interrogare il legame tra la religione e la politica da questa prospettiva e ad affrontare importanti polemiche sulla denuncia dei conventi o sulla tolleranza.

«Vivi nascosto!»: *il ritiro libertino dallo spazio politico*

Se si pensa che nello stesso periodo si sviluppa il genere del «romanzo politico», nel solco dell'*Histoire des Sévarambes* di Veiras, delle *Aventures de Télémaque* di Fénelon o delle *Lettres persanes* di Montesquieu, che fanno la descrizione delle diverse forme di governo e delle riflessioni che ne derivano, facendo un confronto ci si potrebbe stupire dello spazio ridotto dedicato alle considerazioni politiche nel *corpus* dei romanzi libertini con ambizione filosofica. Questo non deve essere visto come una mancanza di interesse da parte degli autori di questi testi, nella misura in cui possono essere identificati. Anzi, alcuni sono anche molto interessati alla politica, a cominciare da Chavigny de la Bretonnière, autore della *Religieuse en chemise*, su cui torneremo, che pagò con la vita le sue «frecciate» contro Luigi XVI: fu infatti prelevato e incarcerato in un'orribile cella di Mont Saint-Michel dal 1685 fino alla sua morte nel 1705<sup>4</sup>. Ma il genere pornografico, che mette in scena delle relazioni intime, è molto lontano dalle cornici narrative dei «romanzi politici»<sup>5</sup>. Non mette in scena viaggi, né viaggiatori che scoprono nuove società e visitano sistemi politici alternativi, come fanno i personaggi delle diverse varianti del *Télémaque*. Il suo dominio è la sfera privata, generalmente in una cornice realistica (il convento, la camera, il boudoir, ecc.) o orientale. Sarà una delle innovazioni di Sade (e degli anni rivoluzionari) quella di realizzare la fusione del romanzo pornografico con il romanzo politico, sia attraverso il pamphlet «Français, encore un effort si vous voulez être républicains», sia,

<sup>4</sup> Cf. J. Sgard, *Introduction*, in Chavigny de la Bretonnière, *La Religieuse en chemise et Le Cochon mitré* (1683), a cura di J. Sgard, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2009.

<sup>5</sup> Cfr. V. Sperotto, *Spazi di pensiero insospettabili*, cit., p. 325.

vice versa, inserendo la dissertazione politica, nel *Boudoir* del pornografo. Niente di tutto questo, però, prima della Rivoluzione. L'analisi dello stesso *corpus* dà piuttosto l'impressione di uno sforzo inverso da parte degli autori, come se fosse necessario sottolineare che le provocazioni del pornografo contro la morale e la religione cristiana non contestavano né degradavano l'ordine politico esistente.

È possibile leggere in questa distinzione un'eredità nella sfera della morale libertina della doppia dottrina, *Intus ut libet, foris ut moris est*. Ora, è proprio la vita privata il campo d'azione di questi romanzi. Così, in *Dom Bougre ou le portier des chartreux*, Saturnin, diventato Padre Saturnin, viene integrato pienamente tra i membri del suo ordine, ed è finalmente pronto ad ascoltare le rivelazioni del Padre priore, precedute da un avvertimento sul segreto che è necessario mantenere sulle verità riservate ai monaci, incoraggiando il narratore da «ascoltare con attenzione»<sup>6</sup>, il che è ovviamente un modo indiretto di dettare al lettore la modalità adeguata di recezione del testo. Il priore va dunque a rivelare a Padre Saturnin l'esistenza di un bordello dissimulato nel convento e riservato ai soli monaci. Egli giustifica questa istituzione con la necessità di conciliare le esigenze della natura umana, che in quanto tali non sono condannabili, e quelle della società vittima delle idee aberranti della superstizione religiosa.

Non vi credo uno di quegli spiriti deboli che si intimidiscono per la parola “fottere”<sup>7</sup>: conoscete abbastanza la natura, per sapere che l'azione di fottere è tanto naturale all'uomo quanto quella di bere e di mangiare; noi siamo monaci, ma non ci vengono tagliati né il pene né i testicoli, quando entriamo nel chiostro: l'imbecillità dei nostri fondatori e la crudeltà degli uomini hanno voluto interdirci una funzione tanto naturale, che non ha fatto altro che irritare i nostri desideri. Come placare queste fiamme che la natura stessa ha acceso nel nostro cuore? Bisognava, per suscitare la compassione dei fedeli, andare a masturbarci nelle vie e nei crocicchi, bisognava, per conformarci ai loro ideali tirannici, bruciare continuamente di un fuoco che può estinguersi solo con la morte? No, per quanto ci è stato possibile, abbiamo cercato di mantenere una via di mezzo tra l'austerità, che la qualità di monaci sembra esigere da noi, e le debolezze della natura. Questa via di mezzo consiste nel concedere tutto alla nostra debolezza all'interno dei nostri chiostrini, e il più possibile conservare l'austerità all'esterno; a questo scopo nei conventi ben regolati, c'è un certo numero di donne con cui si trova un sollievo contro la concupiscenza che abbiamo ricevuto da Adamo; si va tra le loro braccia a dimenticare le prove della penitenza. – Voi mi sorprendete, gli dissi, mio reverendo padre!<sup>8</sup>

Diversi elementi di questo testo meritano di essere sottolineati. Innanzitutto, la questione del linguaggio con cui deve essere detto ciò che riguarda il corpo: questione che attraversa tutta la letteratura francese, almeno dalla grande

<sup>6</sup> [Anonimo], *Histoire de dom B\*\*\*, Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, I, ed. a cura di P. Wald Lasowski, Gallimard, Paris 2000, p. 447.

<sup>7</sup> Nell'originale «fouterie» di cui non ci risulta esistere un corrispettivo in italiano.

<sup>8</sup> *Histoire de dom B\*\*\**, cit., p. 447.

impresa classica di perfezionamento della lingua, che percorre tutto il XVIII secolo, da Bayle a Sade passando per Diderot, ed evidentemente comporta delle scelte fondamentali di scrittura nel romanzo libertino a seconda che si preferisca nominare o velare. Nel nome della verità della natura, l'autore di *Dom B\*\*\**, tra tutte le trasgressioni che accumula in questo testo, prova un piacere maligno nello sconvolgere le convenzioni classiche del linguaggio letterario. In sostanza, si vede bene qui l'espressione dell'idea della natura come norma morale. Il discorso del priore riconduce il desiderio sessuale all'ordine dei bisogni naturali, invocando i due esempi tipici di bisogno naturale necessario secondo Epicuro: bere e mangiare. Se l'atto sessuale risponde a una funzione naturale, allora è un bene, come si insiste nel testo; la natura stessa, che istituisce il desiderio e la necessità di soddisfarlo, lo rende perfettamente legittimo. È la società, che ha prodotto l'istituzione monastica e le regole che la reggono, ad aver instaurato una politica contro natura, fondata su idee morali inadeguate. Da questo deriva la necessità della dissimulazione, che rinvia nell'ordine dei costumi a qualcosa che è stato molto spesso teorizzato (e messo in pratica) nell'ordine delle idee dal libertinismo erudito del XVII secolo e dalla sua pratica di diffusione delle idee clandestine tramite piccoli circoli di iniziati, specialmente per mezzo di manoscritti anonimi ricopiati, doppia dottrina, esoterica ed essoterica, che accompagna una doppia pratica, volta a soddisfare esteriormente le esigenze della società e a condividere nell'intimità una socialità illuminata e liberata dalle costrizioni della religione ufficiale.

Questa posizione è affermata con forza ancora maggiore nel testo clandestino forse più letto nel XVIII secolo, *Thérèse philosophe*; essa è enunciata fin dall'inizio della sua iniziazione filosofica dall'abate istitutore di Thérèse, e significativamente ripresa nella conclusione da Thérèse stessa, diventata filosofa, che invita a rispettare i potenti e le gerarchie stabilite.

La tradizione dei manoscritti clandestini comprende spesso dei discorsi anti-religiosi, come quelli che si possono trovare nel *Traité des trois imposteurs*, nell'*Examen de la religion ou Doutes sur la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi* (oggi attribuito a Dumarsais) o nella *Lettre de Thrasybule à Leucippe*. *Thérèse philosophe* presenta una sintesi di questi discorsi critici, che l'abate annuncia del resto come tale: «Ecco il risultato del mio lavoro e delle mie riflessioni su questo importante argomento»<sup>9</sup>. Partendo, secondo un comprovato metodo scettico, dalla constatazione della molteplicità delle religioni, che pretendono tutte di detenere la verità e accusano le altre di falsità e impostura, diventa necessario un esame delle religioni, che potrà essere condotto solo dal lume della ragione, posto in noi da Dio per guidarci, sola istanza legittima per decidere tra tutte queste rivelazioni contraddittorie. Esaminando le Sacre Scritture, il testo fa l'inventario delle loro incoerenze. I discorsi dei sacerdoti sono assurdi: presentano un dio volubile, passionale, malvagio, cavilloso al punto da dannare

<sup>9</sup> [Anonimo], *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du père Dirrag et de Mademoiselle Éradice* (1748), a cura di F. Lotterie, GF-Flammarion, Paris 2007, p. 134.

eternamente chi certi giorni preferisce la zuppa al lardo alla zuppa di cipolle. La religione cristiana dà un'idea falsa di Dio e del modo in cui bisogna comportarsi per onorarlo. «Tutte le religioni, senza eccezione alcuna, sono opera degli uomini; tutte hanno avuto i loro martiri, i loro presunti miracoli. Cosa provano i nostri più di quelli delle altre religioni?»<sup>10</sup>.

Inscrivendosi nel solco di una tradizione critica che risale almeno a Lucrezio, l'abate sostiene che le religioni trovano la loro origine nel timore degli uomini di fronte ai fenomeni naturali. Queste prime superstizioni sono state conservate e sviluppate da abili politici per sottomettere gli uomini con più facilità. Del resto, la critica alle religioni è un tema ricorrente nella filosofia politica dell'età classica: le società hanno bisogno delle religioni per durare, perché gli individui, che sacrificano la soddisfazione dei loro bisogni immediati a favore della comunità, devono poter sperare in una ricompensa o temere un castigo futuro. «Questi politici immaginarono dunque le religioni. Promettono tutte delle ricompense e annunciano delle pene, che impegnano una gran parte degli uomini a resistere alla naturale tendenza ad appropriarsi dei beni, delle mogli, delle figlie degli altri»<sup>11</sup>.

Questa critica delle religioni rivelate si conclude con uno sviluppo deista e necessitarista che afferma l'esistenza di un Dio creatore di un tutto, organizzato secondo leggi necessarie, di cui noi facciamo parte, in cui non c'è il caso né la libertà, perché ciascun movimento, così come ciascuna azione è sempre il risultato di una serie di movimenti o di azioni precedenti. Essa si accompagna a una riaffermazione della necessità di mantenere l'ordine sociale e di rispettare le leggi e la morale del paese in cui ci si trova, non in virtù di una morale trascendente, bensì di una necessità immanente. Questo conservatorismo politico, che d'altronde si trova nella conclusione dell'opera, è fondato sull'idea che la società abbia bisogno di un ordine, da amare di per sé. Si può pensare che si tratti anche di mostrare al lettore come il deismo eterodosso e la critica alle religioni possano andare di pari passo con la virtù sociale.

È la ragione per cui l'abate afferma più volte nel corso dell'opera la necessità del segreto, secondo una tradizione radicata nel libertinismo erudito del secolo precedente. In se stesse, le relazioni edoniste dell'abate e di Madame C... non sono condannabili, e le tesi che sostengono nelle loro discussioni illuminate sono vere. Ma la divulgazione di queste condotte, così come di queste idee, potrebbe turbare degli spiriti non preparati e creare nella società un disordine che, quello sì, sarebbe condannabile. Ne consegue l'affermazione di una forma di elitismo libertino, di cui Fontenelle fornisce la migliore formula nei suoi *Entretiens sur la pluralité des mondes* quando il filosofo dice alla marchesa: «Accontentiamoci di essere una gruppo ristretto e selezionato [...] e non divulgiamo i nostri misteri al popolo»<sup>12</sup>. Sappiamo che anche Voltaire, egualmente deista, pensava che la

<sup>10</sup> Ivi, p. 138.

<sup>11</sup> Ivi, p. 139.

<sup>12</sup> Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, ed. a cura di C. Martin, GF-Flammarion, Paris 1998, p. 160.

## Il romanzo libertino a vocazione filosofica e la politica

massa avesse bisogno della religione per continuare a rispettare le leggi. L'abate riguardo a questo si esprime senz'ambiguità:

Le prove evidenti dell'inadeguatezza delle religioni si dovrebbero fornire a poche persone, che non mancherebbero di condurre e di far adempiere i loro doveri alla maggior parte degli uomini e di osservare regole che, in fin dei conti, sono utili solo per il bene della società, sotto il velo della religione, attraverso il timore delle pene e la speranza delle ricompense eterne che essa annuncia loro. Sono questo timore e questa speranza a guidare i deboli: il loro numero è grande; sono l'onore, le leggi umane, l'interesse pubblico, che guidano le persone che pensano: il loro numero è in verità molto ridotto.<sup>13</sup>

Ci si può interrogare qui sul carattere contraddittorio del gesto dell'autore di *Thérèse philosophe*. In maniera interna alla diegesi, questo elogio del segreto è coerente, perché il personaggio di Thérèse frequenta solo un gruppo di persone estremamente scelte e discrete, tanto riguardo ai suoi piaceri quanto alle sue convinzioni: la coppia formata da Madame C... e dall'abate T... gode di una reputazione eccellente, e la fine del testo ci mostra Thérèse e il conte suo amante che vivono in campagna in una specie di ritiro filosofico in cui la discrezione è accuratamente preservata. Ma su un piano extradiegetico, il fatto di pubblicare queste dissertazioni, non più nella cornice estremamente confidenziale e ristretta della circolazione dei manoscritti clandestini, ma in una pubblicazione stampata destinata a essere diffusa il più ampiamente possibile – per giunta, in un romanzo cui era assicurato un successo scandalistico – può sembrare incoerente con l'affermazione della necessità del segreto condiviso da una piccola élite. È possibile che l'autore stesso non abbia percepito questa contraddizione, ripetendo e sintetizzando tutte le tesi della tradizione clandestina, compresa la tematica della doppia dottrina, in un contesto del tutto nuovo, che cambia profondamente la natura della circolazione delle idee. Si può anche pensare che l'autore di *Thérèse philosophe* fosse cosciente di questa tensione, e che abbia messo in bocca ai suoi personaggi dei discorsi che non si riferiscono integralmente alle sue convinzioni, ma valorizzano lo scrupolo che avevano i liberi pensatori di rispettare l'ordine sociale e, di conseguenza, il loro carattere inoffensivo per il potere, in un periodo in cui gli avversari dei filosofi, da parte loro, avvertivano spesso i poteri pubblici riguardo al rischio di disordini sociali che le idee materialiste potevano veicolare, mostrando la continuità tra il venir meno del rispetto della religione cattolica e l'insubordinazione alle autorità politiche. Il fatto che il deista virtuoso (nella nuova accezione che il romanzo cerca di promuovere), si preoccupi dell'ordine pubblico fino al punto di dissimulare le sue convinzioni e sia ritratto come una figura rassicurante, rientra nella strategia di diffusione delle idee messa in atto in *Thérèse philosophe*.

La conclusione del libro presenta Thérèse diventata filosofa: vive per dieci anni una relazione al di fuori dell'istituzione matrimoniale, monogama, abbandonan-

<sup>13</sup> *Thérèse philosophe*, cit., p. 141.

dosi a piaceri «senza turbamento, senza figli, senza preoccupazioni»<sup>14</sup>. Avendo assimilato le lezioni dei suoi diversi mentori, spetta a lei la dissertazione finale, che sintetizza l'obiettivo del libro e giustifica la forma scandalosa dal punto di vista dei costumi e del pensiero; l'alternanza di scene lascive e discorsi filosofici si fonda su un'epistemologia empirista: «tutto quello che ho scritto è fondato sull'esperienza e sul ragionamento slegato da ogni pregiudizio»<sup>15</sup>. Thérèse, riprendendo per se stessa i discorsi che ha ascoltato, riafferma l'identità di Dio e della natura, l'assenza di libertà di una volontà determinata dallo stato del nostro corpo e dalla sua storia (educazione, usi e costumi, leggi, ecc.), il carattere legittimo dei piaceri del corpo e la relatività del bene e del male, che esistono solo in relazione agli uomini e alla società e non in sé. Questa demistificazione però non conduce a un immoralismo. Chi ha compreso la lezione, capisce anche che deve rispettare le leggi e le gerarchie sociali per se stesse, non perché sono fondate in Dio, ma perché assicurano la tranquillità generale, che è il primo bene.

Sì, ignoranti! La Natura è una chimera. Tutto è l'opera di Dio. Da lui dipende il bisogno di mangiare, di bere e di godere dei piaceri. Perché dunque arrossire se si compie il suo disegno? [...] L'anima non ha volontà, è determinata solo dalle sensazioni, solo dalla materia. La ragione ci illumina; ma non ci determina affatto. L'amor proprio (il piacere da sperare o il dispiacere da evitare) sono il motore di tutte le nostre determinazioni. La felicità dipende dalla conformazione degli organi, dall'educazione, dalle sensazioni esterne; e le leggi umane sono tali che l'uomo può essere felice solo osservandole, vivendo onestamente. C'è un Dio; noi dobbiamo amarlo perché è sommatamente buono e perfetto. L'uomo sensato, il Filosofo deve contribuire alla felicità pubblica con la regolarità della sua condotta. Non ha un culto, Dio basta a se stesso.<sup>16</sup>

La specificità di *Thérèse philosophe* si comprende meglio se si compara il suo obiettivo a quello del *Portier des Chartreux*. C'è una continuità tra i due testi, nell'eterodossia delle idee, nel riutilizzo della tradizione clandestina, nel carattere scandaloso delle descrizioni delle scene sessuali, nel superamento degli interdetti, nell'anticlericalismo e nella denuncia delle religioni rivelate così come delle imposture. Tuttavia, emergono subito delle grandi differenze. *Le Portier des Chartreux*, nel suo progetto filosofico e nella scrittura narrativa è sempre dal lato della sovversione delle norme ammesse, come manifestano i discorsi di legittimazione della sodomia o dell'incesto. Il testo si caratterizza per il suo gusto dell'eccesso (che si ritroverà, per esempio, in Sade): si tratta di superare tutti gli interdetti, nelle azioni descritte, nelle idee sostenute e anche nella lingua stessa del racconto, deliberatamente volgare.

In *Thérèse philosophe*, non si tratta tanto di rovesciare le norme ammesse e la morale cattolica, quanto di costruire un altro modello morale, di esporne i fondamenti filosofici e di sperimentarne le conseguenze tramite la finzione. Da questo

<sup>14</sup> Ivi, p. 195.

<sup>15</sup> Ivi, p. 197.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

## Il romanzo libertino a vocazione filosofica e la politica

punto di vista, è senza dubbio un testo molto più conservatore su tutti i piani, compreso quello della morale sessuale. Si tratta qui, più che del semplice rifiuto dei dogmi cattolici, di definire un nuovo ideale dell'uomo onesto, del filosofo, del cittadino responsabile, liberato dai pregiudizi, che si comporta in modo virtuoso nella città, in una relazione di benevolenza verso i suoi simili. La finzione mostra la possibilità di figure simili (l'abate, il conte, ecc.) e le valorizza opponendole alla figura del malvagio Padre Dirrag, l'ingannatore che approfitta della religione per abusare di Eradice, metterla in pericolo e alla fine creare scandalo e disordine in società.

Si potrebbe dunque avere l'impressione che questi romanzi pornografico-filosofici, che invitano a una necessaria riforma delle idee morali e religiose, non portino avanti in realtà alcuna riforma politica. O più precisamente, si potrebbe dire che la battaglia condotta per separare la politica dalla religione (che presuppone un'insistenza sulla necessità di non fondare le leggi politiche e morali sugli obblighi religiosi e, dunque, di criticare la potenza della Chiesa, del celibato dei preti, dell'istituzione dei conventi, dell'indissolubilità del matrimonio, ecc.) sia accompagnata da un conservatorismo politico evidente – e probabilmente strategico, se si pensa che ha lo scopo di avvalorare il fatto che il libertino non rimette in causa il potere criticando la religione, contrariamente a quanto dicono i religiosi per sostenere la loro esigenza di una forte censura delle idee eterodosse presso il potere. Il libertino, mostrando la sua sottomissione alle gerarchie stabilite e la sua preoccupazione di mantenere l'ordine sociale, lascia intendere che il potere non ha bisogno di fondarsi sulla religione, e perciò non ha ragione di proteggerla dalle critiche libertine.

### *Intus et foris: l'impossibile separazione*

Così, si potrebbe pensare che il romanzo libertino clandestino, impegnato a predicare la doppia dottrina, a esaltare un ideale di vita ritirata dalla società (un luogo comune tipico della fine di questi romanzi) e a mostrare che le idee «filosofiche» sono senza pericolo per il potere, lasci da parte qualsiasi riflessione critica sull'ordine politico e qualsiasi forma di immaginazione di una possibile politica alternativa, che sarebbe invece l'oggetto privilegiato dei romanzi politici sulla falsariga di Fénelon. Questi ultimi peraltro non sono del tutto valorizzati in modo conforme alle gerarchie letterarie del tempo, essendo riconosciuti e discussi nei periodici dell'epoca, invece di essere semplicemente oggetto di disprezzo e condanna estetica e morale al contempo. In realtà, questo non è del tutto vero: i romanzi libertini, come tutta la letteratura romanzesca del XVIII secolo, riprendono volentieri i dibattiti dell'epoca, ma forse ancor più i temi potenzialmente scandalosi. La grande porosità, spesso sottolineata, tra romanzo e stampa periodica, che condividono lo stesso pubblico di lettori, gli stessi autori e gli stessi argomenti alla moda, vale anche per la sfera clandestina. Così i temi politici, come la giustizia, la morale o la condizione delle donne, ritornano in questi testi.

Il fatto è che il pubblico a cui si rivolgevano i romanzi era, almeno in parte, lo stesso che leggeva giornali, fogli periodici o *mémoires secrets*: era immerso nell'attualità intellettuale del momento e non si sentiva certo spaesato ritrovando nei romanzi di consumo i dibattiti che, anche altrove, lo interessavano e che potevano essere trattati seriamente, o talvolta in modo parodistico. È uno dei grandi meriti dei *Bijoux indiscrets* del 1748, che utilizza una trama salace per passare in rassegna una serie di temi alla moda, trasponendoli in una forma parodistica fine e brillante, che contrasta in modo colto con la grossolanità del pretesto, in un equilibrio che ben si inserisce nell'estetica rococò. Il lettore si diverte così a decifrare tra le maglie del racconto parodistico orientale i dibattiti tra newtoniani e cartesiani che agitavano l'Accademia delle scienze, un bilancio della querelle degli Antichi e dei Moderni, un resoconto a tappe tra le due dispute in corso sull'opposizione tra Lully e Rameau, così come alcune prospettive sullo stato del teatro.

Nel 1765, il personaggio eponimo di *Imirce ou la fille de la nature*, di Du Laurens, scopre il mondo che si pretendeva civilizzato quando il Filosofo la fa uscire dalla cantina in cui l'aveva fatta crescere: è l'occasione per passare in rassegna la realtà, tramite una digressione finzionale, che ci permette di vedere il nostro mondo mettendoci immaginariamente nei panni di qualcun altro, e così di riconoscere come sorprendente o mostruoso ciò che a noi sembra normale perché ci siamo abituati. Imirce parla nel nome della natura per giudicare la stranezza morale del mondo; si prende gioco dei capelli incipriati, si preoccupa per la spada che il suo maestro porta sul fianco, si impietosisce per la sorte di un mendicante, prova orrore di fronte al consumo di carne, non comprende cosa sia il pudore, né cosa sia questo sacerdote che impedisce al suo maestro di amarla e lo insulta. Si stupisce della passione per il gioco, legge la gazzetta e non comprende cosa possa mai interessare alle persone nella produzione dei gazzettieri, incontra lo stesso Rousseau all'Opera... Il romanzo permette così un attraversamento di tutti i temi di attualità, in una successione episodica che potrebbe essere indefinita, in cui si parla ancora dello stato del teatro in Francia, e dei libri importanti del momento: si deridono le buone maniere dei conigli nell'*Histoire naturelle* di Buffon, il numero degli stupidi che spaventava Helvétius, autore di *De l'esprit*, si elogia l'*Encyclopédie* e l'audacia del *Mahomet* di Voltaire.

Senza spingere sempre fino a questo punto il gusto per la digressione, gli autori di romanzi clandestini si compiacciono palesamente di affrontare temi in voga, di proporre ai lettori delle opinioni, spesso con una piega parodistica, che non impedisce la dissertazione. Così *Les Confessions d'une courtisane devenue philosophe* (1784) affrontano la querelle dell'Opéra, si interessano agli effetti della melodia e dell'armonia, gettano uno sguardo variegato su un teatro troppo artificiale per essere davvero illusorio: sono dei temi che il lettore aveva potuto trovare in precedenza in Rousseau o in Diderot, ma anche in numerosi fogli periodici, articoli dei dizionari, o ancora in altri romanzi. D'altra parte, percorrendo questi testi si comprendono meglio le preoccupazioni che agitavano il pubblico di lettori: queste *Confessions* si interrogano sulla moltitudine delle donne mantenute



e di coloro che le mantengono, discutono sulla corruzione dei costumi, affermano con Montesquieu che la moltiplicazione dei celibi incoraggia e favorisce lo spopolamento. Altri testi si interrogano sull'origine dei gusti omosessuali<sup>17</sup>, o si lamentano delle disegualianze sociali, dell'ingiustizia della giustizia, del destino delle donne in una società in cui le leggi sono fatte per gli uomini<sup>18</sup>; si denuncia una società immobilizzata, si annunciano delle rivoluzioni. In questi testi emerge tutto un universo di discorsi, che raccontano le preoccupazioni del pubblico che legge e testimoniano anche di un discorso che circolava, senza dubbio clandestinamente, ma ugualmente in modo abbastanza ampio, che rende questi dibattiti un terreno più condiviso di quanto si potrebbe credere se si immaginasse la società dell'Ancien Régime solo come una società dominata dalla censura e dall'esercizio da parte del potere di un reale controllo sugli spiriti.

Alcuni testi arrivano persino a proporre dei saggi di riforma politica, eventualmente separabili dall'insieme narrativo da cui emergono, come farà Sade nel famoso «Français, encore un effort si vous voulez être républicains» della *Philosophie dans le boudoir*. Le *Mémoires de Suzon* si concludono con «La perle des plans économiques», e le *Confessions d'une courtisane devenue philosophe* comprendono, anche in questo caso in una parte separata del testo, delle «Réflexions d'une courtisane devenue philosophe» sulle cause della decadenza dei costumi. Questo testo, apparentemente senza ironia, discute con Rousseau a proposito della corruzione dei costumi, tenta di risalirne al principio, si appoggia all'*Esprit des lois* di Montesquieu più volte per proporre dei rimedi, e configura anche in una nota conclusiva l'istituzione di un Ordine dei buoni costumi, sul modello della franca-massoneria, di cui il Re dovrebbe essere il Gran Maestro. Possiamo chiederci quale sia, per il lettore, lo statuto di verità di un simile testo, presentato come risultato delle meditazioni del personaggio romanzesco di una prostituta, spinta a riflettere durante la sua incarcerazione, dovuta a diverse avventure libertine raccontate con compiacenza nella prima parte. Uno degli interessi del *corpus* di cui ci occupiamo – che si tratti di opere importanti come *Thérèse philosophe* o di opere molto minori, come *Rosette ou la fille du monde devenue philosophe* (1777) che propone, per esempio, quando l'eroina è arrestata per le sue attività di prostituzione, due pagine di riflessione che si inscrivono pienamente nei dibattiti del tempo sulla giustizia ingiusta dell'Ancien Régime, dura per i poveri che vengono puniti, ma cieca di fronte ai torti dei potenti e dei ricchi<sup>19</sup> – è che rimette in questione le nostre idee acquisite sulla differenza tra la lettura di un'opera di finzione e di un testo che pretende di avere una certa verità nel mondo reale.

Infine, alcuni di questi romanzi prospettano anche la necessità di un'altra politica per vivere bene in società. *L'Anti-Thérèse ou Juliette philosophe* (1750) è abbastanza significativo da questo punto di vista. Attribuito a François-Vincent Toussaint, au-

<sup>17</sup> Cf. per esempio Nerciat, *Le Doctorat impromptu*, cit., p. 55.

<sup>18</sup> Cf. per esempio [Anonimo], *Rosette ou la fille du monde devenue philosophe*, Rotterdam 1777, p. 35.

<sup>19</sup> Ivi, prima parte, pp. 28-29.

tore di un libro che fece molto scandalo, *Les Mœurs*, pubblicato e immediatamente bandito due anni prima, questo romanzo sfrutta il successo, anch'esso scandaloso, di *Thérèse philosophe* esprimendo in sostanza un rifiuto degli aspetti più radicali di quest'ultimo e rimproverandogli al contempo l'esplicita oscenità e la filosofia scioccante. *L'Anti-Thérèse* non è tuttavia un libro apologetico reazionario, ma un romanzo che, nelle abbondanti riflessioni che la narratrice trova il tempo di formulare tra i suoi diversi amori, esprime delle posizioni tipiche dell'Illuminismo di metà secolo: riflette per esempio sul diritto, le cui complessità servono a ingannare la gente, fa l'elogio delle repubbliche, come Ginevra, l'Olanda o Venezia, dove regna una libertà più grande che nelle monarchie governate da ministri ambiziosi e dispotici, ecc. L'autore però rifiuta il fatalismo di *Thérèse philosophe*, che dà luogo a una discussione la cui argomentazione è molto laboriosa, e soprattutto riafferma in materia religiosa le posizioni difese in *Les Mœurs*, poiché la madre dell'eroina le dona questo libro come «un prezioso tesoro in cui sono rinchiusi le regole e i precetti della vera dottrina che bisogna seguire»<sup>20</sup> – egli sottolinea così, senza pudori, il legame tra i due testi pubblicati in maniera anonima. Si tratta dunque di una difesa della religione naturale che riconosce al contempo la necessità sociale di un culto esteriore, anche se assume delle forme contingenti e a volte assurde a seconda del paese. La madre dell'eroina lo spiega così:

È alla religione naturale, mi disse, di cui possedete i principi in fondo al vostro cuore, che dovete essere inviolabilmente legata, ma quando la religione del paese in cui vivete risulta compatibile con i principi della prima, non vi è permesso violarla. I vostri doveri si compiono di fronte all'essere supremo, ma ve ne restano ancora di fronte agli uomini e la difesa del culto stabilito è uno di questi doveri.<sup>21</sup>

Questa lezione viene data in apertura e rinnovata nella conclusione. Juliette e il suo secondo marito si sono stabiliti in Italia e seguono gli usi religiosi del paese per non esporsi a eventuali guai. Dopo una funzione solenne, suo marito annuncia che ha deciso di stabilirsi a Ginevra, «paese più libero»:

Mi disse che tutte queste apparenze esteriori non erano ciò che l'essere supremo ci richiedeva; che un cuore veramente penetrato dai suoi attributi divini si accontentava di adorarlo e servirlo in spirito e verità, senza affettazione. Che tutto il resto non era che puro abuso.<sup>22</sup>

In questo modo, la letteratura clandestina romanzesca diffonde nella società illuminata argomenti a favore della libertà di coscienza e della lotta contro la superstizione e l'intolleranza imposte dalle chiese ufficiali. Le considerazioni sulla sessualità e sulla morale privata, che sono il punto di partenza dei passaggi

<sup>20</sup> F.-V. Touissant [attribuito a], *L'anti-Thérèse ou Juliette philosophe, nouvelle messine véritable*, chez Etienne Louis Saurel, libraire sur le Buitehof, La Haye 1750, p. 47.

<sup>21</sup> Ivi, p. 48.

<sup>22</sup> Ivi, p. 248

discorsivi di questi romanzi, vanno inevitabilmente oltre l'ordine dell'intimità, tanto da scontrarsi con le norme morali cattoliche e con il modo in cui esse pretendono di organizzare l'intera vita sociale.

È infatti attraverso la questione religiosa, nei suoi effetti sull'organizzazione della società, che il romanzo libertino con ambizioni filosofiche si unisce alla critica politica. Se c'è un campo in cui il romanzo clandestino partecipa innegabilmente e massicciamente alle lotte dell'Illuminismo eterodosso, è quello della polemica contro le religioni costituite e, visto che siamo in Francia, contro il cattolicesimo, l'unica religione riconosciuta nel regno dopo la revoca dell'Editto di Nantes da parte di Luigi XIV nel 1685. Questi romanzi danno molto spesso la sensazione di operare una sintesi tra due tradizioni di scritti anticattolici. Da un lato, continuano l'antico fondo scurrile mettendo in scena gli inganni di monaci e sacerdoti ossessionati dal sesso, che sfruttano l'ingenuità dei superstiziosi – il *Decameron* di Boccaccio o i *Contes* in versi di La Fontaine costituiscono dei buoni esempi. D'altra parte, essi uniscono a queste storie discorsi argomentativi tratti dal pensiero libertino, soprattutto quello che circolava in forma manoscritta dal XVII secolo. *L'Histoire de Dom B\*\*\** fornisce un'immagine impressionante di tale congiunzione, citando *L'Ermite* di La Fontaine nella prima pagina («Ogni uomo è un uomo, e i monaci soprattutto»<sup>23</sup>) e lanciandosi in un grande discorso anticlericale all'inizio della seconda parte, citando quattro versi latini tratti da un'opera di Palingène, i cui estratti erano apparsi in un manoscritto clandestino intitolato *Notice des écrits les plus célèbres, tant imprimés que manuscrits, qui favorisent l'incrédulité, et dont la lecture est dangereuse aux esprits foibles*<sup>24</sup>.

La grande forza di *La religieuse en chemise*, a partire dal 1683 – che spiega le continue riedizioni e trasformazioni lungo tutto il XVIII secolo – consiste nell'aver realizzato questa fusione molto presto, sfruttando il potenziale, al contempo erotico e didattico, del dialogo pedagogico tra un'iniziatrice e un novizio. La descrizione del mondo del convento, dei suoi abitanti, della sua organizzazione e delle sue ragioni nascoste va oltre la facezia anticlericale e sviluppa delle tesi sulla funzione politica della reclusione in convento, sul modo in cui la superstizione si oppone alla vita, e sulla necessità di acconsentire alla natura piuttosto che com-

<sup>23</sup> *Histoire de dom B\*\*\**, cit., e *L'Ermite, nouvelle tirée de Boccace*, in La Fontaine, *Œuvres complètes*, I, ed. a cura di J.-P. Colinet, Gallimard, Paris 1991, p. 687: nell'attuale edizione si legge: «Tout homme est homme, les ermites surtout» (*Ogni uomo è uomo, e gli eremiti soprattutto*), ma si segnala la variante «moines» (*monaci*) presente nei manoscritti.

<sup>24</sup> *Histoire de dom B\*\*\**, cit., p. 435 (questa citazione non è identificata come tale). Su questo punto e più in generale sul legame dell'*Histoire de dom B\*\*\** con i manoscritti clandestini che circolano si rinvia alle osservazioni di Alain Sandrier, in: «Saturnin, philosophe clandestin?», nel dossier *Dom Bougre, portier de la subversion*, in: «Dix-huitième siècle», n. 49 (2017), pp. 363-419, e Emmanuel Boussuge *Histoire de la première édition de Dom Bougre*, nel dossier *Dom Bougre, portier de la subversion*, in: «Dix-huitième siècle», n. 49 (2017), pp. 363-419. La *Notice des écrits les plus célèbres, tant imprimés que manuscrits, qui favorisent l'incrédulité, et dont la lecture est dangereuse aux esprits foibles* circola in forma manoscritta, precedente a una prima pubblicazione nel 1754. Cf. il testo e la sua presentazione a cura di G. Artigas-Menant, in: «*La Lettre clandestine*», n. 2 (1993), pp. 178-192.

batterla invano. Tali tesi rientrano perfettamente nell'orbita dell'Illuminismo eterodosso di cui Chavigny, il suo autore, ha potuto impregnarsi durante il suo esilio olandese e la sua collaborazione con la *Gazette d'Amsterdam*. Come scrive Jean Sgard: «dalla vecchia battuta salace si è passati alla denuncia sistematica»<sup>25</sup>. Infatti le storie scambiate dalle protagoniste che rappresentano la masturbazione, l'amore omosessuale tra le suore o quello eterosessuale con i confessori, vanno oltre l'espressione delle fantasie maschili sui conventi, ma sono un'occasione per ricollocare la pratica monastica nella sua opposizione alla natura umana e per rimettere in discussione la fondatezza di queste istituzioni. Dopo aver baciato profusamente Agnès, Angélique le fa un discorso che la porta a distinguere tra gli obblighi religiosi che vengono da Dio e quelli che vengono dall'invenzione degli uomini, il corpo «mistico» della religione in contrapposizione al suo corpo «politico». Denunciando la reclusione conventuale e incitando la sua allieva a mantenere tutte le apparenze dello zelo religioso, rinunciando il più possibile a quegli obblighi che non sono né legittimi, né conformi alla volontà divina, la donna è detentrica di una parola liberatoria che produce buoni effetti su colei che la ascolta. Si tratta di restituirle la «pace interiore», liberandola «da tutta questa accozzaglia di voti e promesse che ha posto indiscretamente nelle mani degli uomini»<sup>26</sup>. Questa parola rivelatrice presuppone però un'analisi propriamente politica, che produce una genealogia dell'istituzione conventuale perfettamente in linea con l'approccio «spinozista» del *Traité des trois imposteurs* e che si interroga sulla loro funzione sociale. Le intenzioni pure e il fervore sincero dei fondatori hanno prodotto un'istituzione di cui si è appropriata la politica: «per sollevare le famiglie che un gran numero di figli renderebbe povere e indigenti, se non avessero un luogo in cui collocarli»<sup>27</sup>. I voti indissolubili, poi le penitenze, i digiuni e le mortificazioni, con il pretesto della devozione, sono stratagemmi per sacrificare all'ordine sociale le vittime che si finge di offrire a Dio: «i chiostrini sono i luoghi comuni dove la politica scarica i suoi rifiuti»<sup>28</sup>.

Tali analisi sono state riprese durante tutto il secolo nella letteratura pornografica con ambizioni filosofiche, come si ritrova regolarmente, da *Dom Bougre* a Sade<sup>29</sup>, ma si sono diffuse anche oltre, e non ci si stupisce di ritrovarle in un autore vicino tanto all'Illuminismo eterodosso, quanto alla letteratura libertina, come Diderot, che le riprende specialmente nella *Religieuse*<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> J. Sgard, cit., p. 48.

<sup>26</sup> Ivi, p. 98.

<sup>27</sup> Ivi, p. 99.

<sup>28</sup> Ivi, p. 100.

<sup>29</sup> Cfr. F. Lotterie, «Sade et les fictions du despotisme. Roman de la courtisane et fable de la parrèsia», in É. Reverzy, P. Hartmann, R. Fonkoua (a cura di), *Les Fables du politique des Lumières à nos jours*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2012, pp. 41-57.

<sup>30</sup> Cf. J. Sgard, *Diderot et la Religieuse en chemise*, in: «Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie*», n. 43 (2008), pp. 49-56 e C. Martin, *Le rebut et la cendre: économie politique du cloître dans La Religieuse*, in: *Économies du rebut: poétique et critique du recyclage dans la fiction au XVIII<sup>e</sup> siècle*, a cura di F. Magnot e M. Poirson, Desjonquères, Paris 2012, pp. 61-73.

### Il romanzo libertino a vocazione filosofica e la politica

Così, il romanzo pornografico con ambizioni filosofiche contribuisce all'elaborazione e alla circolazione pubblica di idee eterodosse lungo tutto il XVIII secolo, anche al di là del campo privilegiato della riflessione morale. Se la dimensione intima, la questione delle scelte di vita a cui dà luogo, la costituzione di una morale sessuale indipendente dalle ingiunzioni religiose, sono effettivamente i temi favoriti delle sue dissertazioni e dei suoi dialoghi filosofici, queste considerazioni si allargano continuamente verso la dimensione politica, anche a dispetto delle ripetute dichiarazioni che ostentano un rispetto esteriore delle norme sociali. Se vogliamo fare una storia della diffusione delle idee libertine, allora dobbiamo essere attenti al contenuto e alla specificità delle strategie di scrittura filosofica di questo immenso *corpus*, che probabilmente non è ancora stato considerato da questo punto di vista con tutta l'attenzione che merita dagli storici delle idee, anche se gli storici del libro e della lettura ci hanno da tempo avvertito della sua importanza.



**Scrivere la verità tra Montaigne e Diderot:  
Socrate e Seneca modelli di *parrhesia***  
Valentina Sperotto  
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)  
sperotto.valentina@hsr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Writing the truth between Montaigne and Diderot: Socrates and Seneca models of *parrhesia*.

Abstract: In his analysis of *parrhesia*, M. Foucault had considered the two models of the philosopher capable of speaking the truth before power embodied by Socrates and Seneca. These also constitute a fundamental reference for Diderot, who oscillates, over time, between one and the other, searching for a viable way to tell the truth in times when writing was not free, as in the *Ancien régime*. A fundamental link in the analysis of the possible attitude of the sincere writer and the parrhesiastic philosopher is the work of Montaigne, who in early modernity had already shown the complexity of these two roles. Thus Diderot, as a passionate reader of Montaigne, learns the lesson, while not renouncing his role as a critical reader, even of the *Essais*. Starting with Montaigne and going beyond the elitist libertinism of the previous century, he seeks useful elements in Antiquity, first in Socrates and then in the more complex figure of Seneca, to construct a valid model of modern philosophical wisdom.

Keywords: Diderot, Montaigne, *parrhesia*, truth, Socrates, Seneca, libertinism of XVIIIth century, philosophy and politics.

*Illuminismo e parrhesia socratica*

Attenti a bilanciare due profonde esigenze, quella del pensiero filosofico e quella della protezione della loro stessa vita, i filosofi libertini sembrano sempre sospesi tra la volontà di dire la verità, ricercata e trovata al di là dei dogmi imposti dalla religione e i limiti designati dal potere, e la necessità di dissimularla. Com'è stato messo in luce da Attilio Scuderi, i caratteri storici qualificanti il libertinismo e le culture dell'affrancamento possono essere riassunti – ma non ridotti – nell'anomia politico-religiosa, nell'autonomia mentale e nel post-antropocentrismo



Valentina Sperotto

materialista<sup>1</sup>. Evidentemente la manifestazione di ciascuna di questa tre posizioni, qualunque sia la declinazione specifica che ne viene data, nei secoli della prima modernità fino alla Rivoluzione francese, non poteva che scontrarsi con le limitazioni imposte dalle autorità politiche ed ecclesiastiche. Benché già emersa con l'opera di Pierre Bayle, tale problematica diventa particolarmente sentita nel XVIII secolo, allorché con l'illuminismo ci si propone non solo l'elaborazione di un libero pensiero, ma anche e soprattutto la diffusione dei Lumi. Nell'analizzare la complessa e dinamica relazione tra la volontà di una scrittura veridica e le restrizioni imposte dalle autorità può essere d'aiuto il concetto di *parresia* che dobbiamo alla ricostruzione foucaultiana<sup>2</sup>. Le due caratteristiche fondamentali del discorso parresiastico sono:

1) Il «dire la verità» del *parresiastes* e l'intenzione che la *parresia* comporta «è legata a una certa situazione sociale, a una differenza di status tra il parlante e il suo uditorio, al fatto che il *parresiastes* dice qualcosa di pericoloso per lui, qualcosa che comporta un rischio»<sup>3</sup>, anche se il rischio corso non è sempre quello della vita<sup>4</sup>.

2) «Nella *parresia* c'è sempre una esatta coincidenza tra opinione e verità»<sup>5</sup>, infatti il parresiasta non si limita a dire ciò che sa, ma afferma la sua opinione sapendo che è anche la verità.

Come ha mostrato lo stesso Foucault «il ruolo di Socrate è tipicamente un ruolo parresiastico»<sup>6</sup> e questo, accanto al concetto stesso di *parresia*, è particolarmente utile nell'analizzare il libertinismo del XVIII secolo. Per gli illuministi, infatti, com'è stato messo in evidenza da Raymond Trousson, Socrate costituisce un vero e proprio modello d'ispirazione<sup>7</sup>. Le caratteristiche della figura di Socra-

<sup>1</sup> Cfr. A. Scuderi, *Il libertino in fuga*, Donzelli, Roma 2018, pp. 19-22.

<sup>2</sup> Per una ricostruzione dell'evoluzione del significato del termine greco *παρρησία* si rinvia invece a cfr. G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia 1964.

<sup>3</sup> M. Foucault, *Discours and Truth. The Problematization of Parrhesia*, tr. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 2019, p. 5.

<sup>4</sup> Ivi, p. 7.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> La figura di Socrate come parresiasta sembra costituire il modello positivo di una *parresia* eroica e auspicabile (benché destinata a evolvere, come si cercherà di mostrare), a differenza del modello parresiastico problematico incarnato dai cinici, di cui si trova traccia nelle opere di diversi illuministi francesi, e che in Diderot emerge nel *Nipote di Rameau*. Riguardo a Diogene e al cinismo come modello parresiastico si rinvia a M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. II*, tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano 2011. Per un'analisi della *parresia* cinica in Diderot cfr. F. Lotterie, *D'un «miroir brisé» des Lumières. Diderot à l'épreuve de la parrèsia*, P. Debailly, M. Martin, J. Vignes (a cura di), *Parrèsia et processus de véridiction. De l'Antiquité aux Lumières*, in: «Cahiers Textuel», Hermann, Paris 2019, pp. 109-122.

<sup>7</sup> R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau – la conscience en face du mythe*, Minard, Paris 1967. Trousson limita l'analisi all'illuminismo francese, ma qui ricordiamo che nell'ambito dell'*Aufklärung* tedesca fu in particolare Moses Mendelssohn, autore di un'opera intitolata *Fedone, ossia della spiritualità e immortalità dell'anima*, a essere definito «Socrate tedesco» da Karl Philipp





## Scrivere la verità tra Montaigne e Diderot: Socrate e Seneca modelli di *parresia*

te che ne fanno un personaggio chiave, se non un vero e proprio mito dei Lumi, emergono chiaramente dall'articolo «Filosofia Socratica» scritto da Diderot per l'*Encyclopédie*:

Dette prova di un'estrema libertà di pensiero. *Nessun interesse o timore poté trattene-  
re la verità nella sua bocca. Dette ascolto soltanto all'esperienza, alla riflessione e alla legge  
dell'onestà; e meritò, tra coloro che l'avevano preceduto, il titolo di «filosofo per eccellen-  
za», titolo che coloro che gli succedettero non poterono togliergli.* Trasse i nostri antenati  
fuori dall'ombra e dalla polvere, e ne fece dei cittadini e degli uomini di Stato, progetto  
questo che non poteva realizzarsi senza pericolo, tra briganti interessati a perpetuare il  
vizio, l'ignoranza e i pregiudizi. Socrate lo sapeva; capaci di intimidire l'uomo che aveva  
posto le sue speranze al di là di questo mondo, e per cui la vita non era che un incombente  
legame che lo tratteneva in una prigione, lontano dalla sua vera patria<sup>8</sup>

In un certo senso queste righe riassumono i tratti principali non solo della filosofia socratica, ma anche del programma illuministico e si può osservare che la prima virtù socratica segnalata da Diderot è proprio la *parresia*. La parte indicata in corsivo, come sottolinea Paolo Casini, è un'aggiunta di Diderot al testo di Brucker su cui si basa questo articolo, come la maggior parte delle altre voci di storia della filosofia redatte dal filosofo per l'*Encyclopédie*. Integrazione che sintetizza gli elementi su cui si fonda la sua ammirazione per il martire della lotta contro «l'infame», un simbolo nobile della lotta dei filosofi a favore della libertà e della tolleranza<sup>9</sup>.

Sebbene la figura di Socrate non abbia goduto di grande rilievo fino alle soglie della modernità, già i libertini del secolo precedente lo avevano celebrato considerandolo il padre comune di tutti i Filosofi (La Mothe Le Vayer), colui che aveva purificato la filosofia greca dalle vane speculazioni, come la moneta buona scaccia quella cattiva (Naudé)<sup>10</sup>, come incarnazione della «vera ragione» (*Theophrastus redivivus*)<sup>11</sup> e gli illuministi, loro eredi, ne fecero un simbolo al contempo storico e letterario, capace di esprimere le nuove aspirazioni della filosofia. Se

Moritz, scrittore amico di Goethe.

<sup>8</sup> D. Diderot, «Socratique, philosophie», in J. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1780), Le Breton-Briasson-David-Durand, Vol. XV (1765), tr. it. di P. Casini, *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze delle arti e dei mestieri*, Laterza, Roma-Bari 2003, «Socratica, (filosofia)», pp. 573-574. Su questo cfr. M. Spallanzani, *Diderot entre Socrate et Sénèque*, in J. Dagen, M. Escola, M. Rueff (a cura di), *Morales et politique. Actes du colloque international organisé par le Groupe d'étude des moralistes*, Honoré Champion, Paris 2005, pp. 405-436, in particolare pp. 405-406 e p. 421; *id.*, *Diderot e l'imitazione di Socrate*, in E. Lojaco (a cura di), *Socrate in Occidente*, Le Monnier Università, Firenze 2004, pp. 173-188.

<sup>9</sup> R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, op. cit., p. 17.

<sup>10</sup> Ivi, p. 16. G. Naudé, *Apologie pour tous les grands hommes qui ont esté eccusez de magie*, chez Jacques Cotin, Paris 1669, pp. 231-232.

<sup>11</sup> Cfr. *Theophrastus Redivivus*, ed. critica a cura di G. Canziani e G. Paganini, Firenze, La nuova Italia editrice, 1981. Socrate costituisce addirittura un personaggio chiave nel romanzo di Cyrano de Bergerac *Les états et Empires de la Lune et Les états et Empires du Soleil*, in Cyrano de Bergerac Savinien, *Œuvres complètes*, éd. Madeleine Alcover, vol. 1, Honoré Champion, Paris 2000.

però Voltaire, pur avendo dato alle stampe un'opera in tre atti dedicata a Socrate<sup>12</sup>, nutriva idee e sentimenti ambivalenti verso questo martire della filosofia e la valutazione da parte di Rousseau<sup>13</sup> era altrettanto equivoca – sebbene per motivi diversi – per Diderot Socrate rappresenterà sempre un modello ideale. Già nei *Gioielli indiscreti* aveva elogiato la *parresia* socratica descrivendo il filosofo ateniese come uomo retto e veridico, che «porta incisa la verità sulle labbra e la probità sul volto [...] l'amico e la vittima di entrambe. Finché visse, s'occupò di rendere i propri cittadini illuminati e virtuosi; e i suoi cittadini, ingrati, gli tolsero la vita»<sup>14</sup>. Lungo tutto il corso della vita sognerà di mettere in scena questo eroe della ragione e della virtù: il progetto occupa alcune belle pagine della *Poesia drammatica* (1758), anche se, come si è detto, fu Voltaire a dedicare un dramma alla morte di Socrate nel 1759, con un'opera malriuscita di cui il filosofo di Langres si dispiacque sinceramente.

Pur non perdendo mai di importanza in seno al pensiero diderotiano, tuttavia il modello socratico va in crisi a partire dall'esperienza di imprigionamento nel castello di Vincennes, quando Diderot inizia a considerare questo esempio ideale come troppo difficile da raggiungere. Molti anni dopo, nella *Confutazione di Helvétius* (1773-1775), emergeranno le ragioni di questa riconsiderazione dovuta alla consapevolezza che nel momento in cui si tratta di dire tutta la verità davanti al potere non è solo in questione la fedeltà del soggetto alla verità stessa e neppure solo la sua coerenza, ma anche il «carattere», termine con cui il filosofo si riferisce alle tendenze e disposizioni radicate nell'organizzazione fisiologica di ciascuno:

Il filosofo chiamato al tribunale delle leggi, deve o non deve ammettere le proprie convinzioni, a rischio della propria vita? Socrate fece bene o male a restare in prigione?... E quante altre questioni che appartengono più al carattere che alla logica! Oserete biasimare l'uomo coraggioso e sincero che preferisce morire piuttosto che ritrattare, infangare, con la sua ritrattazione, il proprio carattere e quello della sua setta? Se il ruolo di un simile personaggio è grande, nobile e bello nella tragedia o nell'imitazione poetica, perché sarebbe insensato o ridicolo nella realtà?<sup>15</sup>

La forza del carattere di Socrate ne fece un parresiasta capace di accogliere la sentenza di morte, piuttosto che avere la vita salva grazie all'esilio, il suo è un modello di virtù permanente, tuttavia Diderot sa che non tutti possono aspirare a questo tipo di condotta. Nonostante l'allontanamento dall'eroismo socratico e

<sup>12</sup> Voltaire, *Socrate. Ouvrage en trois actes. Traduit de l'anglais de feu M. Thomson, par feu M. Fatema, comme on sait, 1759*, ed. critica a cura di R. Trousson, OCV 94B, 2009, pp. 266-345.

<sup>13</sup> C. Orwin, *Rousseau's Socratism*, in: «The Journal of Politics», vol. 60/1, 1998, pp. 174-87; M. Leonard, *Rousseau's Socrates between Cato and Christ*, in: «History of Political Thought», vol. 37, 2016, pp. 32-45.

<sup>14</sup> D. Diderot, *Les Bijoux indiscrets* (1748), tr. it. di P. Quintili, *I Gioielli Indiscreti* in *Id. Opere filosofiche, romanzi e racconti*, Bompiani, Milano 2019, pp. 1830-1831.

<sup>15</sup> D. Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé «L'homme»* (1773-75), tr. it. di P. Quintili, M. Marcheschi, *Confutazione dettagliata dell'opera di Helvétius intitolata «L'uomo»*, in *Id. Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., pp. 732-733.

## Scrivere la verità tra Montaigne e Diderot: Socrate e Seneca modelli di *parresia*

le vicissitudini che lo porteranno a ripiegare verso una circolazione clandestina e limitata del suo pensiero, Diderot cercherà fino agli ultimi anni della sua esistenza di trovare un nuovo modello filosofico a cui rifarsi e da proporre, trovandolo in Seneca, più prossimo alla sua esperienza, alla sua posizione e, secondo quando cercheremo di mostrare, anche al modello di *parresia* che progressivamente si delinea nelle sue opere.

### 1. I *Saggi di Montaigne: un modello ambiguo di parresia*

Prima di approfondire la riflessione diderotiana sul modello socratico, occorre però fare un passo indietro e soffermarsi su come questo venga interpretato da uno dei filosofi moderni su cui Diderot ha meditato lungo tutto il corso della sua vita: Michel de Montaigne.

Nei suoi *Saggi* il borghese metteva in primo piano l'importanza della sincerità come virtù e definiva la menzogna come «un maledetto vizio» e questo perché «non siamo uomini e non ci stimiamo gli uni con gli altri che attraverso la parola. Se conoscessimo l'orrore e l'importanza di quel vizio, lo bolleremmo a fuoco più giustamente che altri delitti»<sup>16</sup>. Dire la verità non è un fatto essenziale solo nei legami privati e in questo si ritrova la *parresia* quale elemento fondamentale per la dimensione politica della vita sociale, infatti «l'essere veritiero è il principio di una grande virtù, e il primo articolo che Platone richiede al governatore della sua repubblica»<sup>17</sup>. La necessità di dire la verità è dettata dal ruolo che svolge la parola nella costituzione delle stesse relazioni sociali:

Se la nostra intelligenza si mostra solo per via della parola, chi falsifica tradisce la società. È il solo strumento per mezzo del quale si comunicano le nostre volontà e i nostri pensieri, è l'interprete della nostra anima: se viene a mancarci, noi non ci riconosciamo fra noi. Se ci inganna, interrompe tutto il nostro commercio e interrompe i vincoli del nostro governo.<sup>18</sup>

Sembrerebbe dunque che per Montaigne il dovere della sincerità sia anche un dovere di *parresia* e che questo non riguardi soltanto il filosofo, ma che in esso risieda il fondamento dei vincoli sociali. Così, se ci attenessimo a un florilegio di citazioni opportunamente tratte dai *Saggi*, Montaigne potrebbe quasi sembrare un sostenitore della libertà di parola. Discorso affrancato da vincoli, quello di Montaigne, tanto spontaneo da sfiorare l'eccesso, poiché tutti, dando libero corso alla parola prima o dopo dicono grandi sciocchezze, accettabili purché

<sup>16</sup> M. de Montaigne, *Les Essais*, tr. it. di V. Enrico, *Saggi*, Mondadori, Milano 2008, Libro I, § IX, *Dei mentitori*, p. 50. Su sincerità e menzogna in Montaigne cfr. A. Tagliapietra, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2001, § 10, *La dissimulazione del soggetto. Scenari della bugia nell'età moderna*, pp. 282-319.

<sup>17</sup> Ivi, Libro II, § XVIII, *Del Mentire*, p. 711.

<sup>18</sup> Ivi, p. 712.



Valentina Sperotto

non prive di malizia come egli stesso afferma. Nei *Saggi* trova spazio una parola consapevole dei propri inciampi la cui franchezza si riversa anche nella scrittura: «parlo alla carta come al primo che mi capita. Che ciò sia vero eccone la prova»<sup>19</sup>, scrive il filosofo. Tuttavia, quando entra più nel dettaglio di questo parlar schietto, emergono chiaramente i vincoli cui esso è sottoposto:

Chi è infedele a se stesso, è scusabile che lo sia verso il suo padrone. Ma vi sono Principi che non accettano gli uomini a metà e sdegnano i servizi limitati e condizionati. Non c'è rimedio; io dichiaro loro francamente i miei limiti; poiché schiavo io non devo esserlo che della ragione, e non ne posso ancora venir bene a capo. Ed anch'essi hanno torto di esigere da un uomo libero una tale soggezione al loro servizio e un tale obbligo se non da colui che hanno creato e comperato, o la cui sorte è legata particolarmente o decisamente. Le leggi mi hanno tolto questo grande fastidio; mi hanno scelto il partito e dato un padrone; ogni altra autorità o obbligo devono essere relativi a quell'autorità e ristretti a quella.<sup>20</sup>

Con questa dichiarazione Montaigne si descrive contemporaneamente come parresiasta, sottomesso solo alla ragione e non al potere, e come dissimulatore, disposto alla rinuncia a una verità che sia distinta o addirittura contrapposta a quella del potere stesso. L'errore, a monte, è del potere, di fronte al quale non si pone più il problema di scegliere<sup>21</sup>. Pur detestando la dissimulazione il filosofo ha fatto esperienza di quanto in politica praticare la virtù possa rivelarsi una pretesa scolastica e astratta, nonché inefficace<sup>22</sup>, dimostrandosi «a suo modo, un «realista» nel momento in cui pensa che privilegiare in un secolo così corrotto sempre l'onesto sull'utile non porterebbe il singolo verso risultati duraturi»<sup>23</sup>. La sola forma di *parresia* che resta possibile praticare è quindi quella verso se stessi, che si traduce nei *Saggi* in un perfetto rispecchiamento tra l'autore e l'opera, i quali devono essere considerati come tutt'uno<sup>24</sup>. Tuttavia, anche a questo riguardo,

<sup>19</sup> Ivi, Libro III, *Dell'utile e dell'onesto*, p. 837.

<sup>20</sup> Ivi, Libro III, § I, *Dell'utile e dell'onesto*, pp. 842-843.

<sup>21</sup> Di fronte a uno stato svuotato di ogni carattere sacrale o razionale, «se l'ossequio che richiede per le sue leggi è totale, «mistico», il saggio conserva la sua autonomia nel privato, nell'*arrière boutique*, nell'*estre à soy*, in uno spazio tutto proprio come è per Montaigne il suo castello e la sua biblioteca» come scriveva T. Gregory in *Michel de Montaigne o della modernità*, Edizioni della Normale, Pisa 2016, p. 30.

<sup>22</sup> «Una volta ho provato ad usare al servizio degli affari pubblici le opinioni e regole di vivere così rigide, nuove, rozze o nette, come le ho create a casa mia o ricevute dalla mia educazione, e delle quali mi servo comodamente, per lo meno con sicurezza in privato, una virtù scolastica e novizia. Ve le ho trovate inadatte e pericolose». M. de Montaigne, *Saggi*, op. cit., Libro III, § IX, *Della vanità*, p. 1055.

<sup>23</sup> N. Panichi, «*Devenant toujours autre d'un autre*». *La crisi del soggetto moderno* in Id. *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, p. 157.

<sup>24</sup> Accanto alla scrittura esiste un altro spazio di sincerità, peraltro connesso alla scrittura stessa, e si tratta della relazione di amicizia, che per ovvie ragioni di spazio qui non si tematizza. Su questo ricordiamo alcuni tra i numerosi studi esistenti: M. Rey, «Communauté et individu: l'amitié comme lien social a la Renaissance» in: *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine*, 38(4), 1990, pp. 617-625; G. Defaux, *Montaigne et le travail de l'amitié. Du lit de mort d'Etienne de La Boétie aux Essais*



Montaigne smussa e modera la pretesa della totale sincerità, chiarendo di dire il vero «non tutto quanto voglio, ma quanto oso dire il vero, e l'oso un po' più invecchiando, poiché sembra che il costume conceda a quest'età più libertà di chiacchierare e più indiscrezione di sé»<sup>25</sup>. Come sempre nei *Saggi* le affermazioni del filosofo vanno collocate nella complessità del pensiero espresso nell'opera; tenendo conto di questo è possibile affermare che qui non siamo di fronte a una forma di insincerità o di reticenza mendace, ma all'espressione coerente della mobilità e mutevolezza del soggetto. L'io è composito e sfuggente, il linguaggio intrinsecamente ambiguo, per questo nella scrittura Montaigne afferma di non riuscire sempre ad arrivare fino in fondo con il proprio svelamento («bisogna che adatti la storia al momento») eppure mette in pratica lo sforzo di conoscere se stesso tramite la scrittura, che consiste in «una registrazione di diversi e mutevoli accidenti e di immaginazioni irrisolte, e, quando capita, contrarie: o che sia diverso io stesso, o che colga i soggetti in altre circostanze e per altre considerazioni. Tant'è che io mi contraddico molto, ma la verità, come diceva Demade, non la contraddico mai»<sup>26</sup>. Plutarco nella *Vita di Demostene*, ricorda che lo stesso Demade che affermava di essersi contraddetto, non lo aveva mai fatto contro il bene dello stato<sup>27</sup>. Così il soggetto, il *moi* che si espone nel suo mutamento, ed eventualmente con i suoi limiti e le sue contraddizioni, ha come criterio di verità e di conoscenza «l'esercizio dell'introspezione, ovvero l'esperienza di sé, e la *bonne foi*, la sincerità, la capacità sovrana di esporsi integralmente»<sup>28</sup>. Quel «l'oso un po' più invecchiando» aiuta allora a comprendere meglio il «retrobottega» che, come ha messo in luce Nicola Panichi:

funziona come l'equivalente del tempo e dello spazio opportuni per la *retraite*, *kairos* della coscienza per staccarsi dalla società; non è solo più o tanto la risposta al proprio tempo storico malato e corrotto, ma è anche al tempo soggettivo della vecchiaia, quello in cui l'uomo non può più dare nulla alla società [...] La *retraite* appare al Bordoiese più giustificata («avoir plus d'apparence et de raison») per coloro che hanno donato al mondo la loro età più attiva e fiorente, che si sono ben impegnati negli affari del mondo. L'*arrière boutique* vale per chi ha già vissuto una vita *bien engagée*, che ha saputo agire/vivere bene, che ha fatto la sua parte nella vita.<sup>29</sup>

de 1595, Paradigme, Orléans 2001; N. Panichi, *Forma e spazio della relation avec autrui: Montaigne oltre l'Apologie de Raymond Sebond*, in G. Federici Vescovini, O. Rignani (a cura di), *Oggetto e spazio: fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani: atti del convegno, Perugia, 8-10 settembre 2005*, SISMELE edizioni del Galluzzo, Firenze 2008, pp. 217-226; A. A. Ceron, *Le amicizie degli antichi e dei moderni*, ETS, Pisa 2021, in particolare il cap. V «Le amicizie negli *Essais* di Montaigne», pp. 221-256.

<sup>25</sup> Ivi, Libro III, § II, *Del pentimento*, pp. 854-855.

<sup>26</sup> Ivi, p. 853.

<sup>27</sup> Diogene Laerzio, *Vite parallele*, tr. it. di D. Magnino, UTET, Torino 2006, Vol. 2, «Demostene», 13,3, p. 563.

<sup>28</sup> A. Tagliapietra, *Sincerità. La virtù crudele*, Einaudi, Torino 2003, p. 162.

<sup>29</sup> N. Panichi, «*Devenant toujours autre d'un autre*». *La crisi del soggetto moderno*, op. cit., pp. 148-149.

Questo ci riconduce al modello socratico della filosofia come prassi, alla necessità di osare dire tutto ciò che si osa<sup>30</sup>, ma anche all'osar fare tutto ciò che si riesce, cioè la centralità dell'azione che attraversa tutti i *Saggi*. Certo, nell'azione politica è meglio non prendere come esempio coloro che si fidano (troppo) della propria forza<sup>31</sup>, ma «prepararsi per tempo alle circostanze», del resto, ricorda Montaigne, «Socrate non dice: Non cedete alle attrattive della bellezza, vincetela, sforzatevi in senso contrario. Fuggitela, egli dice, correte fuori della sua mira e del suo incontro, come da un veleno potente che si lanci e colpisca da lontano»<sup>32</sup>. Allora una volta fatto di tutto per mantenere la propria virtù ed evitare la dissimulazione, laddove le circostanze politiche lo esigano – in un contesto di corruzione generale – può essere più utile (e dunque virtuoso) dissimulare.

Possiamo considerare queste affermazioni nell'ambito nel un più ampio contesto storico del Rinascimento, epoca in cui, secondo Michèle Clément, se gli spazi pubblici adatti alla *parresìa* si erano ristretti e solo ai buffoni di corte o ai folli era concesso dare libero corso alla parola davanti al potere, ciò accadeva perché, già da tempo, cioè dall'affermarsi delle università nel XIII secolo, il filosofo aveva smesso di incarnare un ruolo di testimonianza performativa della verità nello spazio pubblico. Così:

il XVI secolo constata malinconicamente che la *parresìa* non è più possibile e tenta di trovare dei luoghi segreti in cui riconnettersi a un'origine pura. Meno malinconicamente e più efficacemente, la *parresìa* servirà anche – sfidandoli – a mantenere a una temperatura critica i principali valori del Rinascimento, la retorica e la civiltà. In questo, essa rimane – anche nel suo stato fantasma – una forza attiva.<sup>33</sup>

Possiamo allora dire di trovare già in Montaigne quel meccanismo tipico del libertinismo e della cultura eterodossa del Seicento per cui agli elementi fortemente innovatori sul piano filosofico si accompagna una fisionomia passiva a livello politico<sup>34</sup>:

Fu detto a Socrate che qualcuno non s'era affatto migliorato in viaggio. Lo credo bene, disse lui, s'era portato con sé se stesso [...] Noi ci portiamo appresso le nostre catene: non si tratta di una libertà intera, noi volgiamo ancora gli occhi verso ciò che abbiamo lasciato, ne abbiamo piena la fantasia. [...] Bisogna riservarsi un

<sup>30</sup> Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., Libro III, § V, *Su alcuni versi di Virgilio*, p. 896.

<sup>31</sup> Ivi, Libro III, § X, *Del governare la propria volontà*, p. 1080.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> M. Clément, «À la recherche de l'insolence perdue»: la *parrèsia* à la Renaissance, in P. Debailly, M. Martin, J. Vignes (a cura di), *Parrèsia et processus de vérédiction*, cit., pp. 51-52. Traduzione nostra. Cfr. anche A. M. Battista, *Come giudicano la «politica» Libertini e moralisti nella Francia del '600*, in S. Bertelli (a cura di), *Libertinismo in Europa*, Ricardo Ricciardi editore, Milano-Napoli 1980, pp. 25-80.

<sup>34</sup> Cfr. A. M. Battista, *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento*, in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 321.

## Scrivere la verità tra Montaigne e Diderot: Socrate e Seneca modelli di parresia

retrobottega tutto nostro, sicuro, in cui possiamo collocare la nostra vera libertà e il più importante ritiro e la solitudine.<sup>35</sup>

Da questa dissociazione del soggetto libertino dipende l'atteggiamento di conformismo esteriore alle leggi che costituiscono lo spazio collettivo, mentre la propria libertà di pensiero e di godimento sono custodite in una dimensione puramente interiore. Ciò che tuttavia accade, potremmo dire malgrado l'istanza antiautoritaria del pensiero libertino, è che di fatto si realizza una dinamica di introiezione e proiezione tra individuo e spazio collettivo il cui esito è un soggetto «al contempo sottomesso e libero»<sup>36</sup>. Attraverso Charron si arriva alle formulazioni dei libertini eruditi del XVII secolo che pur «individuando benissimo la funzione politica della religione [...] continuano a esigerla e solleccitarla per le masse superstiziose e ignoranti»<sup>37</sup>. La differenza tra il libertinismo erudito del XVII secolo e l'Illuminismo del XVIII starebbe allora nel legame con l'opinione pubblica. È corretto affermare che «soltanto rendendo pubblica la scienza, il suo carattere emancipatore acquista concretezza»<sup>38</sup> ed è vero che in questo consistette l'opera di illuminazione e diffusione del sapere messa in atto nel «secolo della ragione», tuttavia non sarebbe corretto attribuire agli illuministi *tout court* la stessa posizione relativamente al ruolo da assegnare alla religione. Per restare in ambito francese, per esempio, Montesquieu e Voltaire pur avendo combattuto a favore della tolleranza religiosa ritenevano che «dovunque esista una società organizzata, una religione è necessaria»<sup>39</sup>. Diversa era la posizione in materia di religione di un pensatore ateo come Diderot e di tutti quei libertini e materialisti che nel XVIII secolo cercarono uno spazio di espressione nella letteratura clandestina.

### 2. Diderot parresiasta: le prime opere clandestine

Diderot nelle sue prime opere, scritte quando ancora il suo materialismo e ateismo non erano giunti a piena maturazione, cosa che avverrà solo a partire dal 1749 con la *Lettera sui ciechi*, cerca una specie di giusto mezzo tra la necessità di esprimere la verità e quella di salvaguardare la propria incolumità, senza abbandonare il proprio paese. Com'è noto, infatti, proprio nella *Passeggiata dello scettico* (1747) il personaggio di Aristo aveva affermato: «Imponetemi il silenzio

<sup>35</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, cit., Libro I, § XXXIX, *Della solitudine*, pp. 264-266.

<sup>36</sup> C. Richelieu, *L'âge libertin*, Les éditions de minuit, Paris 1987, p. 22. Sul rapporto tra scetticismo, coscienza individuale e accettazione dell'ordine politico e delle norme vigenti al fine di ottenere la pace pubblica cfr. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982, tr. it. di M. Musacchio, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 317-324.

<sup>37</sup> Ivi, p. 181.

<sup>38</sup> Ivi, p. 182.

<sup>39</sup> Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763), tr. it. di L. Bianchi, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli, Milano 1995, § 20, p. 137.



Valentina Sperotto

sulla religione e sul governo, e non avrò più niente da dire»<sup>40</sup>. Tuttavia, poche righe dopo è lo stesso personaggio a criticare la scrittura volta a dissimulare le idee dell'autore:

«Vi capisco, Cleobulo; voi mi consigliate [...] di trattare i pregiudizi del pubblico in modo che si dica che io li ho tutti; pensateci, che tipo di esempio mi state proponendo?» [...]

«Forse, rispose Cleobulo. È meglio essere un cattivo autore a riposo che un buon autore perseguitato; un libro che dorme, diceva sensatamente un autore, del resto assai stravagante, non fa male a nessuno.»

«Farò in modo, gli risposi, di scrivere un buon libro ed evitare la persecuzione.»<sup>41</sup>

Tutta la conclusione del *Discorso preliminare* anteposto a quest'allegoria satirica e clandestina è dedicata all'esitazione tra la necessità parresiastica di dire la verità di fronte alle due istanze del potere – religione e politica – e quella di mettersi in salvo da queste stesse autorità. Come si vede, Diderot nel 1747 riteneva ancora possibile tentare di scrivere un libro «sincero», condividendo con Montaigne l'importanza del rapporto tra questa virtù e la scrittura.

L'anno successivo il filosofo di Langres descriverà un tipo di libertino diverso da quelli descritti nella *Passeggiata dello scettico*: il sultano Mangogul, protagonista dei *Gioielli indiscreti* (1748). Qui la messa in scena è interessante in quanto il titolare del meccanismo rivelatore della verità è lo stesso detentore del potere. Com'è noto, il romanzo racconta di Mangogul che, annoiato dalla vita di corte, su consiglio della sua favorita Mirzoza, chiede l'aiuto del mago Cucufa, il quale gli fornisce un anello dai poteri magici: rende invisibile il sultano e, soprattutto, fa parlare «i gioielli» delle donne. È stato notato che la narrazione frivola, alla maniera dei *contes orientaux*, è il pretesto dietro il quale si cela un romanzo che parla di esperienza e di determinismo<sup>42</sup>. Il sultano, infatti, come un vero empirista reitera le prove dell'anello per verificare l'ipotesi della favorita che possa esistere almeno una donna saggia. Come emergeva già nella *Passeggiata*, in cui veniva messo in scena anche il «libertinismo dei costumi» (*libertinisme des mœurs*)<sup>43</sup>:

il godimento e il piacere, L'Eros materialista, in particolare, sono percepiti dai redattori delle Accademie come una minaccia per l'equilibrio stesso delle società politiche. Per quale ragione? Perché scardinano, con la loro verità fisica e immediata, le

<sup>40</sup> Ivi, pp. 78-82.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 80-81.

<sup>42</sup> Cfr. P. Quintili, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie. 1742-1782*, Honoré Champion, Paris 2001, cap. 2.2, pp. 112-140 e C. Duflo, *Philosophie des pornographes. Les ambitions philosophiques du roman libertin*, Seuil, Paris 2019.

<sup>43</sup> Per una discussione dei concetti di *libertinisme d'esprit*, ovvero di libertino in quanto «libero pensatore» e *libertinisme des mœurs*, ovvero di libertino in quanto «uomo dalla libera condotta» cfr. G. Schneider, *Der Libertin: zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, tr. it. di G. Panzieri, *Il libertino: per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 34-36.





## Scrivere la verità tra Montaigne e Diderot: Socrate e Seneca modelli di *parresia*

false apparenze che tentano di celare il senso delle vite, delle esistenze che esperiscono tali passioni. La forza genesica dell'Eros capace di fondare e formare unità sempre nuove e sempre più ampie, riporta i soggetti, tutti i soggetti, dallo schiavo, alla donna, al sovrano, al fondamento ultimo della loro *égalité naturelle*.<sup>44</sup>

Lo svelamento di una verità che mette in crisi le strutture di esercizio del potere, di cui fa parte, come vedremo, anche la concezione «tenera» dell'amore, per dirla con Mirzoza, o «romantica», come la definiremmo oggi, è l'effetto della circolazione dei testi libertini che comprendono una componente erotica<sup>45</sup>. Oltre a questa, *I Gioielli indiscreti* mettono in scena diverse forme di *parresia* tra cui, innanzitutto, la sincerità scandalosa dei «gioielli» delle donne. Occorre però osservare che le donne stesse sono al contempo soggetti e oggetti degli esperimenti di Mangogul, costrette a delle confessioni che non hanno alcuna voglia di fare<sup>46</sup>, anche se qualche cortigiana azzarda l'ipotesi che «tutto sommato [...] se le avventure di una donna devono essere divulgate, tanto vale che sia per mano del gioiello piuttosto che del suo amante», perché «un amante di solito è scontento, prima di diventare indiscreto, e da allora è tentato di vendicarsi esagerando le cose; invece un gioiello parla senza passione e non aggiunge nulla alla verità»<sup>47</sup>. Nonostante questa considerazione, la sincerità dei «gioielli» espone le donne al dovere di rendere conto degli spazi di libertà – libertà libertina – che in quanto soggetti sottoposti a regole di condotta coercitive erano costrette a mantenere segreti. Al contempo Diderot ci mostra riguardo a questo aspetto un'ulteriore restrizione del concetto di libertà che mette in discussione quelle stesse regole oppressive: il fatto che la volontà e la libertà sono concetti illusori. Verità così espressa da Cefisia, una delle cortigiane, che esclama: «Non era dunque abbastanza che la nostra condotta fosse in potere dei nostri gioielli, senza che la nostra reputazione dipendesse anch'essa dai loro discorsi»<sup>48</sup>.

La tesi materialista di Diderot, che troverà poi successivi sviluppi nella sua opera, viene esplicitata nel capitolo intitolato *Dei viaggiatori* (§ VIII), dove la lingua stessa dei personaggi rappresentati consente una maggiore onestà. Come afferma Mangogul, infatti, «gli isolani di cui si parla in questo prezioso diario, chiamano tutto con il suo nome, la lingua è più semplice e la nozione delle cose oneste o disoneste viene stabilita meglio»<sup>49</sup>. Che il testo riveli, molto chiaramente, quanto il peso costrittivo di una morale che non si basava sulla natura ricadesse sulle donne, è dimostrato, da un punto di vista narrativo, dal fatto che il sultano – solitamente assente durante le discussioni dotte in quanto

<sup>44</sup> P. Quintili, *Nota introduttiva a I Gioielli Indiscreti*, op. cit., p. 1653.

<sup>45</sup> Sulla fusione tra i due tipi di libertinismo in Diderot si rinvia all'articolo di P. Quintili pubblicato in questo stesso numero.

<sup>46</sup> D. Diderot, *Gioielli indiscreti*, op. cit., pp. 1671-1672.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 1674-1675.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 1786-1787.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 1720-1721. Si può cogliere qui un richiamo alla lingua degli Houyhnhnms descritti da J. Swift nei *Gulliver's travels* (1726) tradotti in francese e pubblicati nel 1727 da C. Desfontaines.



Valentina Sperotto

intento ad ascoltare con curiosità il «chiacchiericcio» dei gioielli – si addormenta o si allontana quando è il «favorito» Selim a narrare la storia delle sue avventure amorose. A questo si aggiunge il fatto che quando Mirzoza, che è saggia ma è pur sempre una donna, compie il suo atto parresastico davanti al sultano, questo avviene nel momento in cui trova il coraggio di esporre la sua filosofia a Mangogul, e per farlo deve ricorrere a una comica dissimulazione della sua condizione. Affinché il suo pensiero sia riconosciuto come tale, infatti, si traveste da filosofo:

la favorita era quasi sicura della visita del Sultano, prese due sottane nere, ne mise una come al suo solito e l'altra sulle spalle, passò le braccia nelle fessure, si abbigliò con la parrucca del Siniscalco di Mangogul, col berretto quadrato del suo cappellano; e credette di vestirsi da filosofo quando invece si era travestita da pipistrello.

Così conciata, s'aggirava in lungo e in largo nei suoi appartamenti, come un professore del Collegio Reale che attende i suoi uditori: affettava persino la fisionomia ombrosa e riflessiva di un erudito che medita. Mirzoza non mantenne a lungo quella forzata serietà.<sup>50</sup>

A questo punto però occorre fare un passo indietro rispetto alla narrazione e osservare il testo in prospettiva per cogliere nei *Gioielli indiscreti*, al pari di altre opere diderotiane, che come lettori e lettrici ci troviamo di fronte a una «scrittura obliqua» in cui «non si sa mai con esattezza chi sta parlando, poiché colui che tiene la penna (il caudatario) non è altro che il traduttore di un autore africano di un manoscritto che oltretutto è lacunoso»<sup>51</sup>. L'effetto scettico che produce questo tipo di scrittura, incarica il lettore stesso di trarre le conclusioni rispetto al problema che il testo gli sottopone. Scritti in modo da ammiccare al lettore, *I Gioielli indiscreti* lo costringono a quel tipo di *parresia* che richiede di innescare una forma di sincerità nei confronti di se stessi, simile a quella che Montaigne aveva sperimentato nei *Saggi*. I due testi si possono accostare proprio perché l'opera diderotiana è disseminata di quella serie di «stimoli segreti, rispondenti a piccole vanità, ad ambizioni meschine, e moventi sepolti nell'inconscio»<sup>52</sup> messi in luce per la prima volta dall'analisi introspettiva di Montaigne. È innegabile che pochi anni prima, nei *Pensieri filosofici*, Diderot avesse fatto l'elogio delle grandi passioni che ci consentono di compiere opere e imprese sorprendenti, ma quando si tratta della morale e specialmente nella scrittura dei racconti e dei romanzi egli, come il Bordolese, cerca di mostrare che le nostre azioni spesso sono guidate da una serie di diverse sfumature emotive e impulsi naturali che potremmo definire minori. Questo vale, per esempio, per l'amore che, nonostante le apparenze, non è il vero fondamento delle relazioni, come rammentano i vani giuramenti di Selim a Cidalisa:

<sup>50</sup> Ivi, pp. 1770-1771.

<sup>51</sup> C. Duflo, *Raisonnement comme un bijou. Expérience et détermination dans Les Bijoux indiscrets*, in: «Cahiers philosophiques», vol. 140, no. 1, 2015, p. 54.

<sup>52</sup> A. M. Battista, *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese*, op. cit., p. 323.



## Scrivere la verità tra Montaigne e Diderot: Socrate e Seneca modelli di parresia

Ebbi un bel giurarle che provavo la passione più vera, che la mia felicità era nelle sue mani e che la sua indifferenza avrebbe avvelenato il resto della mia vita. «Chiacchiere, disse lei, pure chiacchiere. O non pensate più a me o almeno non credetemi così sciocca da dar credito a queste consumate proteste. Ciò che mi avete appena detto ora, tutti lo dicono senza pensare e tutti l'ascoltano senza crederci».<sup>53</sup>

Non solo da quest'esperienza dolorosa, ma dalle numerose avventure vissute da Selim, egli conclude che le donne sono mosse da tre cose: «l'interesse, il piacere e la vanità; non ce n'è forse nessuna che non sia dominata da una di queste passioni e quelle che le riuniscono tutte e tre sono dei mostri»<sup>54</sup>. Il lettore dei racconti e dei romanzi di Diderot, *in primis* di *Questo non è un racconto*, sa che lo stesso giudizio può essere esteso anche agli uomini.

Sappiamo che i *Gioielli indiscreti*, insieme alla *Passeggiata dello scettico* e alla *Lettera sui ciechi a uso di coloro che vedono*, costarono a Diderot l'imprigionamento nel 1749. Le cautele tipiche della letteratura clandestina adottate per far circolare questi testi (assenza del nome dell'autore, falsa attribuzione dell'editore, luogo, anno di pubblicazione, ecc.)<sup>55</sup> non erano state sufficienti e l'asimmetria tra lo scrivente e il potere si era manifestata concretamente. Risale a questo periodo di reclusione la sua traduzione dell'*Apologia di Socrate*, scelta anche simbolica per i motivi di cui si è detto in precedenza. Sappiamo che furono le ragioni di tipo economico a prevalere su quelle di carattere morale e che proprio grazie al contratto già sottoscritto con gli editori dell'*Encyclopédie* (Le Breton, Briasson, Durand e David) Diderot fu rilasciato per dedicarsi al progetto enciclopedico, con l'impegno di non scrivere più nulla sulla religione e sulla politica. Già abbiamo ricordato il rammarico di Diderot di non essere stato all'altezza del modello socratico.

È noto il modo circospetto e dissimulato con cui gli enciclopedisti diedero spazio a posizioni di rottura rispetto alla tradizione e all'autorità all'interno del *Dictionnaire raisonné*, così come sono conosciuti gli interventi di censura preventiva attuati dagli editori, spesso all'insaputa degli autori degli articoli e degli stessi responsabili editoriali (un esempio tra tutti è la sorte dell'articolo sulla filosofia scettica citato in precedenza). Ci si limita qui solo a questi cenni, poiché se ci si volesse addentrare negli articoli dell'*Encyclopédie* si amplierebbe troppo il campo dell'indagine rispetto agli scopi che ci si è qui prefissi. Inoltre, essendo l'opera caratterizzata dalla dimensione collettiva, anche la questione della responsabilità dei singoli di fronte al potere si articola diversamente.

Rispetto alle opere di Diderot, tuttavia, si apre nuovamente la questione dell'espressione delle verità scomode tipiche del pensiero libertino. *La lettera sui sordi e muti*, *I Pensieri sull'interpretazione della natura*, le opere teatrali pubblicate

<sup>53</sup> Ivi, p. 1883.

<sup>54</sup> Ivi, p. 1875.

<sup>55</sup> Per una disamina delle caratteristiche, anche formali e paratestuali, delle opere clandestine nel XVII e XVIII secolo si rinvia a G. Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Laterza, Roma-Bari 2008.



a partire dal 1757 e durante gli anni dell'impresa enciclopedica non toccano, se non marginalmente, temi libertini o scomodi per le autorità. Il materialismo critico di Diderot non trova dunque pubblica espressione dopo la prigionia a Vincennes, nemmeno in una circolazione clandestina delle sue opere, come nel caso dei *Gioielli indiscreti*.

### 3. Diderot e la dissimulazione: abbandono della sincerità davanti al potere?

Il *Sogno di d'Alembert*, *Il Nipote di Rameau*, *Jacques il fatalista e il suo padrone*, *La religiosa*, ma anche le confutazioni di Helvétius e di Hemsterhuis, sono testi che circolano tra un ristrettissimo gruppo di persone. In alcuni casi, si pensi al *Sogno di d'Alembert*, lo stesso circolo di intellettuali illuministi a cui Diderot appartiene rifiuta le tesi in esso espresse: secondo la testimonianza di Nageon sarà proprio d'Alembert a chiedergli di distruggere l'opera<sup>56</sup>. Rinuncia alla *parresia*?

Nel 1777 Diderot riesce a pubblicare, in un'edizione bilingue franco-italiana insieme ai *Pensieri filosofici*, il *Colloquio di un filosofo con la Marescialla di \*\*\**, dialogo che veniva presentato come opera postuma del poeta libertino Tommaso Crudeli (1703-1745), precettore della famiglia Contarini a Venezia, considerato da Grimm una delle ultime vittime dell'Inquisizione che lo aveva condannato nel 1739. Nel dialogo Diderot difende la figura dell'ateo virtuoso, mettendo in scena se stesso, denuncia le incoerenze e quelle che considera le assurde pretese morali della religione. La conclusione sembrerebbe però ribaltare quella sincera presa di posizione del geometra cieco Saunderson, messo in scena nella *Lettera sui ciechi*, che per coerenza rifiutava una conversione in punto di morte:

- A proposito, se voi doveste rendere conto dei vostri principi ai nostri magistrati, li ammettereste?
- Farei del mio meglio per risparmiar loro un'azione atroce.
- Ah! Vile! E se foste in punto di morte, vi sottomettereste alle cerimonie della Chiesa?
- Non mancherei mai.
- Via, via! brutto ipocrita!<sup>57</sup>

Nelle opere degli anni Settanta, pubblicate per lo più nella *Correspondance littéraire* diretta dall'amico Grimm, troviamo ripetutamente formule di sottomissione alle leggi vigenti, seppure accompagnate dall'espressione della necessità di critica<sup>58</sup>. Risalgono a questo stesso periodo i *Mélanges philosophiques, historiques*

<sup>56</sup> Fortunatamente le copie manoscritte che Diderot aveva conservato ne hanno consentito la pubblicazione postuma.

<sup>57</sup> D. Diderot, *Entretien d'un philosophe avec Mme la Maréchale de \*\*\**, tr. it. di V. Sperotto, *Colloquio di un filosofo con la Marescialla di \*\*\**, Inschibboleth, Roma 2017, p. 92.

<sup>58</sup> La questione è il tema stesso di un racconto del ciclo di Langres, il *Colloquio di un padre con i suoi figli, ossia del pericolo di mettersi al di sopra delle leggi* ed è in generale l'oggetto dei due cicli di



*etc. pour Catherine II* in cui proprio rivolgendosi a una sovrana, anzi a una despota come Diderot stesso la considerava, egli non può che propendere per un personaggio filosofico diverso da quello di Socrate. Vediamo quindi Diderot prendere le parti di Aristippo, disposto a obbedire anche alle cattive leggi, pur auspicandone la riforma<sup>59</sup>. Ma Aristippo non è l'ultimo personaggio filosofico rappresentato in questo periodo, dall'Antichità Diderot trae infatti quello che può essere considerato un nuovo modello della *parresia*, tradotta non solo nel coraggio di dire tutta la verità davanti al potere, ma anche nella manifestazione della *parresia* incarnata dal filosofo con il suo stesso modo di vivere, che non necessariamente richiede un'opposizione frontale ai potenti: si tratta di Seneca, filosofo stoico dell'età imperiale.

Grazie al modello offerto da Seneca, Diderot è in grado di conciliare la verità e il rispetto del potere, ma anche di anticipare il giudizio dei posteri. Sappiamo, infatti, dalla sua corrispondenza con Falconet, che non considerava rilevante solo il tempo presente, ma anche la posterità, tanto come tribunale di giudizio delle azioni, quanto come possibilità di trovare accoglienza per le opere. Se pensiamo alla storia editoriale del *Nipote di Rameau* e all'importanza che ebbe poi per la filosofia successiva, sembrerebbe che non avesse torto. Per tornare però alla questione della necessità di dire la verità non solo *di fronte al* potere, ma anche *riguardo al* potere, tale dovere secondo Diderot non si limita al tempo presente: occorre dire la verità anche ai posteri e, ove necessario, ristabilirla riguardo a chi chi ha preceduto. Su questo Diderot prende esplicitamente le distanze da Montaigne. Nella lettera a Falconet del 5 agosto 1766, infatti, egli cita un passo tratto dal saggio *Sulla gloria* (Libro II, §XVI) dove il filosofo di Bordeaux sostiene che le azioni virtuose sono nobili in se stesse e che per questo non si devono cercare ulteriori ricompense nel giudizio degli altri. Il ragionamento prosegue in questo modo:

Se tuttavia questa falsa opinione serve al pubblico a mantenere gli uomini nel proprio dovere; se il popolo ne è inclinato alla virtù; se i Principi sono colpiti dal vedere la gente benedire la memoria di Traiano e vituperare quella di Nerone; se li emoziona il vedere il nome di questo gran ribaldo, una volta così spaventevole e temuto, maledetto e oltraggiato con tanta libertà dal primo scolaro che ci si mette; che essa cresca vigorosamente e la si alimenti fra noi più che si potrà.<sup>60</sup>

racconti scritti tra il 1768 e il 1772. Emblematica a tal proposito è la conclusione del *Supplemento al Viaggio di Bougainville*: «A: Parleremo contro le leggi insensate finché saranno riformate e in attesa ci sottometeremo a esse. Colui che infrange una cattiva legge secondo la sua autorità privata, autorizza tutti gli altri a infrangere quelle buone. Ci sono meno inconvenienti a essere folle con i folli che a essere saggi da soli. Diciamo a noi stessi, gridiamo incessantemente che si è attaccata la vergogna, il castigo e l'ignominia a delle azioni innocenti in se stesse, ma non commettiamole, perché la vergogna, il castigo, e l'ignominia sono i più grandi mali. Imitiamo il buon cappellano, monaco in Francia, selvaggio a Tahiti. A: Prendere l'abito veste del paese in cui si va, e conservare quello del paese in cui si è». D. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, tr. it. di V. Sperotto, *Supplemento al viaggio di Bougainville*, in *Id.*, *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., pp. 1241-1242.

<sup>59</sup> Per un'analisi più approfondita di questa fase di passaggio si rinvia a A. Ratto, *El lugar del filósofo en la ciudad. La figura de Sócrates en los escritos de Diderot*, in: «Contrastes. Revista Internacional de Filosofía», vol. XXIII/2, 2018, pp. 25-40.

<sup>60</sup> Si riporta qui il paragrafo per intero, mentre Diderot ne riassume solo le prime righe. Cfr. M. de

Diderot commenta riassumendo due punti rilevanti: l'importanza di dire la verità alla posterità o di ristabilirla ove necessario, poiché la menzogna non è mai utile, ma anche il fatto che la ricerca della gloria, presente o futura, è alla base di molte azioni virtuose, tra cui la sincerità.

Ma, signor Michel, gli risponderai, se quest'opinione è falsa, non bisogna nutrirla, né accrescerla, perché è una menzogna, e la menzogna non serve mai a niente. Utile al momento, nuoce sempre all'avvenire, al contrario della verità che ricompensa infallibilmente nell'avvenire dei suoi inconvenienti presenti.<sup>61</sup>

Elogiando di seguito l'utilità della gloria, contro la vanità che Montaigne attribuiva a questo sentimento, chiarisce anche che «il desiderio della vera gloria suppone negli altri il sentimento della giustizia; e la giustizia si pretende dal presente e dall'avvenire»<sup>62</sup>. La questione si chiarisce ulteriormente in una lettera successiva, probabilmente dello stesso mese, in cui Diderot spiega che Socrate «ha sacrificato la sua vita per occuparsi dell'onore dei suoi concittadini. Se insiste su qualcosa, è sull'ignominia di cui si copriranno. È la loro causa, non la sua, che perora»<sup>63</sup>. Dunque, il sacrificio di Socrate è fatto in nome del bene pubblico e il suo discorso, caratterizzato dalla *parresia*, si configura come una verità che non viene detta per interesse personale.

Questi elementi torneranno a proposito di Seneca nell'ultima opera pubblicata dal filosofo (clandestinamente nella sua versione definitiva e aumentata) il *Saggio sui regni di Claudio e Nerone e sui costumi e gli scritti di Seneca, per servire da introduzione alla lettura di questo filosofo*. Quest'opera può certamente essere letta come una riflessione di Diderot sui rapporti tra filosofia e potere, elaborazione senile fatta non solo alla luce della battaglia illuministica, ma anche della sua personale esperienza. Relativamente alla questione della *parresia* politica è possibile fare anche qualche confronto tra il modello che emerge dal ritratto di Seneca e quello rappresentato dal personaggio del *Nipote di Rameau*, incarnazione moderna di parresiasta cinico.

È lo stesso Diderot a indicarci la lettura del suo saggio dedicato a Seneca come una riflessione che lo coinvolge in prima persona, poiché proprio all'inizio dell'opera rileva che:

non si tarderà molto ad accorgersi che io ritraggo sia il mio animo, sia quello dei differenti personaggi che si presentano al mio racconto. Nessuna prova ha la stessa forza, nessuna idea ha pari evidenza, nessuna immagine il medesimo fascino per tutti gli uomini; ma, lo confesso, sarei molto più lusingato se un uomo onesto si riconoscesse nei miei sentimenti, che se l'uomo di genio si riconoscesse in alcuni dei miei pensieri.<sup>64</sup>

Montaigne, *Saggi*, op. cit., Libro II, § XVI, p. 672.

<sup>61</sup> D. Diderot, *Correspondance*, a cura di L. Versini, Robert Laffont, Paris 1997, p. 664.

<sup>62</sup> Ivi, p. 665.

<sup>63</sup> Ivi, p. 676 in questo passo Diderot paragona la condotta di Socrate a quella di Aristide considerandoli entrambi come uomini di bene e buoni cittadini.

<sup>64</sup> D. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1778-1782), tr. it. di V. Sperotto, *Saggio*

## Scrivere la verità tra Montaigne e Diderot: Socrate e Seneca modelli di *parresia*

Ciò che preme a Diderot non è il valore letterario dell'opera, ma quello morale e da questo punto di vista l'opera si configura come un doppio tentativo: di riabilitare la memoria di Seneca<sup>65</sup> e di consegnare ai posteri, in cui si presume vivo un sentimento di giustizia, la sua immagine, ovvero quella di un filosofo di fronte al potere. Potere che per Diderot assumeva diverse forme, tanto quello della monarchia assoluta francese, quanto quello della zarina di Russia Caterina II sua benefattrice. Riguardo a questo ritratto di sé che si può scorgere in filigrana dietro a quello di Seneca, troviamo una forma di sincerità che, accanto al tentativo di assolvere se stesso dall'accusa di essersi trasformato in cortigiano, offre anche una riflessione sulla postura filosofica da assumere di fronte ai potenti, su come assumerla, e su come il modello di virtù filosofica di riferimento vada, di volta in volta, calato nel contesto storico in cui la filosofia viene praticata.

Come ha osservato Foucault a proposito del *De Tranquillitate Animi*, «per Seneca, non c'è incompatibilità tra filosofia e carriera politica, giacché una vita filosofica non è alternativa a una vita politica. Piuttosto la filosofia deve accompagnare l'impegno politico per garantire una cornice morale all'attività pubblica»<sup>66</sup>. Questa è approssimativamente anche la tesi sostenuta da Diderot contro i detrattori del filosofo stoico, rispondendo così alla domanda posta sul *Journal de Paris*:

«Il ritiro o la verità potevano costargli la vita; ma a che cosa serve la filosofia, se non nei momenti pericolosi?»

Essa serve a sottrarsi al pericolo secondo le esigenze del bene generale e del bene particolare, e anche qualche volta del proprio bene; ed è questo che distingue il saggio dall'insensato. [...] L'uomo sensato avrebbe detto a Seneca: Quando dispererai di correggere Nerone, vivi e resta per la felicità dei paesi di cui ti ha affidato l'amministrazione. Più un principe è negligente, ignorante, dissoluto, fallibile o feroce, più il saggio che ha una carica importante è un uomo prezioso. Perché rischi di essere solo un ammonitore scomodo, bisogna che cessi di essere un ministro utile?<sup>67</sup>

Il problema che sembra accomunare Diderot e Seneca è l'accusa che da filosofi si siano trasformati in cortigiani. Com'è noto la *parresia* non è virtù del cortigiano, la cui prudenza si trasforma in dissimulazione, se non addirittura in reticenza o ipocrisia. Seneca sarebbe allora uno stoico ipocrita «che pranza e cena con la menzogna» come il nipote di Rameau?

*sui regni di Claudio e Nerone*, in Id. *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., pp. 1242-1243.

<sup>65</sup> Si tratta di riabilitare Seneca anche dal giudizio negativo espresso dallo stesso Diderot in una delle sue note alla traduzione di *An Inquiry concerning Virtue and Merit* (1699) di Shaftesbury, pubblicata nel 1754 con il titolo con il titolo *Principes de philosophie morale, ou Essai sur le mérite et la vertu, avec Réflexions*, in *Cœuvres Complètes*, ed. critica a cura di H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, vol. I, Hermann, Paris 1975, p. 425.

<sup>66</sup> M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, op. cit., p. 104.

<sup>67</sup> D. Diderot, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, op. cit., pp. 1298-1299.

Che il diavolo mi si porti se in fondo so davvero chi sono. In genere, ho lo spirito rotondo come una sfera e il carattere franco come un salice; mai falso, per quanto abbia poco interesse a esser vero; mai vero, per quanto abbia poco interesse a esser falso. Dico le cose come mi vengono, sensate, tanto meglio; impertinenti, non ci si fa caso.<sup>68</sup>

Difficile assimilare questo autoritratto del nipote alla figura di Seneca o sovrapporla allo stesso Diderot. A suo modo il nipote di Rameau si serve appieno del suo «parlar franco», ma questo non tanto con intento parresiasico, ma perché lui stesso ammette di non aver mai pensato in vita sua «né prima di dire qualcosa, né durante, né dopo aver detto», potendo così concludere: «perciò non offendo nessuno»<sup>69</sup>. Non solo LUI non reca oltraggio a nessuno, ma non rischia nulla nell'esprimersi perché non è la verità a essere in gioco nel suo discorso. È vero che a suo modo il Nipote, nell'ammettere i vizi e i meccanismi sociali che agiscono sotto il velo ipocrita dei buoni sentimenti e dei principi virtuosi, compie un atto di onestà, offre al filosofo, come si diceva, un esempio di *parresia* cinica, ma nel momento in cui si tratta della verità, quella che il filosofo non può far altro che dire, ma che «non funziona sempre bene», il nipote afferma che se avesse capacità retoriche le utilizzerebbe «per dir bene le menzogne»<sup>70</sup>.

Così, nella sua apologia di Seneca, Diderot ci mostra come la capacità del filosofo di parlare in modo veridico all'imperatore, ovvero la capacità di esprimersi criticamente di fronte ai vizi e alle scelleratezze di Nerone, richiedesse da un lato una considerazione della complessità delle circostanze e del momento storico – che egli si sforza di ricostruire nella prima parte del *Saggio* – e dall'altro l'attribuzione del giusto peso al fatto che fu l'imperatore a ordinare a Seneca di togliersi la vita: «perché il tiranno sarebbe stato così soddisfatto e così ansioso di immergere le sue mani nel sangue del suo istitutore e del suo ministro, se quest'ultimo fosse stato compiacente con i suoi vizi e avesse approvato i suoi misfatti?»<sup>71</sup>. Sembrerebbe dunque riabilitando Seneca si dimostri anche il ruolo parresiasico del filosofo, seppure messo in atto in modo differente rispetto a Socrate. Occorre però chiedersi se la considerazione che poteva essere valida per Seneca, lo fosse altrettanto per Diderot<sup>72</sup>: egli accolse i benefici di Caterina II e non consegnò alle

<sup>68</sup> D. Diderot, *Le neveu de Rameau* (1762-1774), tr. it. di P. Quintili, *Il nipote di Rameau*, in *Id.*, *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., pp. 2250-2251.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 2284-2285.

<sup>71</sup> D. Diderot, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, pp. 1376-1377. «Stanco dello spettacolo della dissolutezza e del crimine, Seneca volle allontanarsi; Nerone lo trattenne, ed ecco quello che Seneca gli fece sentire, se non glielo disse espressamente: «So che la mia presenza e i miei rimproveri vi infastidiscono; ma la colpa è vostra e non mia. Non vi potete aspettare da me che la verità: vi rispetto, ma rispetto la verità più di voi; e mi consolerei più facilmente per aver arrecato un dispiacere a voi che per averla offesa». Certo, non è il discorso di un uomo attaccato al favore, agli onori, alle ricchezze, alla vita». *Ivi*, pp. 1394-1395.

<sup>72</sup> Su Seneca quale alter-ego di Diderot e sulla simmetria tra il *Saggio sui regni di Claudio e Nerone* e il contesto filosofico-politico della Roma di Seneca con la Parigi degli illuministi cfr. P. Casini, *Diderot apologiste de Sénèque*, in: «Dix-huitième Siècle», 11, 1979. pp. 235-248.



stampe la sua produzione più interessante, ma anche più scandalosa per l'epoca, relegandola a una circolazione molto ristretta. Diderot, inoltre, non morì come ateo, ma fu seppellito nella chiesa di Saint-Roch, esattamente come preannunciato dal passo citato del *Colloquio di un filosofo con la Marescialla di \*\*\**. Il tentativo auto-assolutorio del *Saggio* sarebbe perciò senza fondamento? Se, al di là di quello che Seneca può aver detto a Nerone, a parlare francamente per il filosofo erano le sue opere, non possiamo dire lo stesso a proposito di Diderot?

Si è già osservato che lo stesso *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, per quanto presentato come introduzione storica, contiene non pochi passaggi di critica al potere, tuttavia sono rare le pagine in cui esprime le sue tesi materialiste più radicali: siamo lungi qui dalle pagine esplicite del *Sogno di d'Alembert*. Sappiamo inoltre che, per quanto concerne la politica, Diderot consegnò le sue tesi democratiche ed egualitarie ai testi che scrisse per la zarina, proponendo riforme pubbliche e piani di istituzione di un'università in Russia, ma è anche noto che questi manoscritti furono consegnati a Caterina II soltanto postumi. Considerando i contributi del filosofo alla *Storia delle Due Indie*<sup>73</sup> diretta dall'Abate Raynal, però possiamo dire che egli non rinunciò totalmente alla *parresia*, nei limiti del possibile, ma in questo caso in forma anonima e dunque non assumendo su di sé quel rischio di cui si parlava nel definire la stessa pratica del discorso di verità. È la scrittura anonima o collettiva di quest'opera, accanto ai testi scritti per l'*Encyclopédie* e all'impronta evidentemente critica che egli diede all'impresa in quanto direttore – non a caso spesso definita «macchina da guerra» – che possiamo dire di trovare l'atto parresiatistico diderotiano, prossimo però alla prudenza auspicata da Montaigne. Prudenza che, ci sembra, non aveva a che fare solo con motivazioni personali, ma anche con una riflessione ponderata sull'utilità dell'azione del filosofo (azione che consiste evidentemente nella scrittura critica).

Come si è cercato di mostrare, la posizione di Diderot è esitante tra i due modelli di *parresia*, Socrate e Seneca: il primo, martire della filosofia, resterà sempre un riferimento fondamentale (molto più che per Voltaire o Rousseau), ma sarà infine Seneca, svalutato in gioventù, a offrire una forma di *parresia* praticabile. Inoltre, come il «retrobottega» di Montaigne può essere interpretato quale momento di ritiro della vecchiaia dopo una vita di impegno, un momento per riservare la sincerità a una dimensione interiore, privata. Il *Saggio sui regni di Claudio e di Nerone*, può rappresentare il luogo di questa riflessione di un Diderot ormai anziano, che proprio nella pratica di una scrittura sincera – seppure obliqua in quanto celata tra le citazioni e il quadro della Roma imperiale – esercita la *parresia* verso se stesso, volta a tirare le somme della coerenza tra i propri principi e le proprie azioni. Que-

<sup>73</sup> Occorre ricordare che analogamente al percorso «accidentato» di pubblicazione dell'*Encyclopédie*, anche l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* diretta dall'abate Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796) e nota con il titolo abbreviato di *Histoire des deux Indes* (*Storia delle due Indie*), fu condannata nel 1772 (prima edizione), e la terza edizione del 1780, arricchitasi da numerosi interventi critici di Diderot fu condannata al rogo nel 1781 da parte del Parlamento di Parigi. Questo per sottolineare che le opere collettive, pur essendo meno rischiose per i singoli, non si sottraevano certo alle coercizioni del potere.

sto «retrobottega» è composto anche dalle opere inedite (e decisamente radicali), ma una concretizzazione anche nella forma della scrittura pubblica del saggio dedicato a Seneca, che costituiva al contempo un'introduzione all'opera dello stoico romano e un rispecchiamento della società del suo tempo, la riflessione critica su una Parigi in cui i filosofi illuministi – ciascuno secondo le proprie modalità e possibilità – si erano sforzati di fare opera di verità di fronte al potere e accanto al potere, pur con l'ambiguità che questo aveva implicato.

Per Diderot però il bilancio finale del suo sforzo e della lotta dei Lumi è amaro: proprio in un paragrafo delle *Osservazioni sul Nakaz*, ripreso poi nell'edizione del 1780 della *Storia delle due Indie*, si vede come sia venuta meno la fiducia precedentemente rivolta ai posteri a cui consegnare la verità:

Ci si consolerà dei mali passati e dei mali presenti, se l'avvenire dovesse cambiare questo destino; ma è una speranza in cui è impossibile cullarsi; e se si chiedesse al filosofo a cosa servono i suoi consigli che si ostina a indirizzare alle nazioni e a coloro che le governano, e se egli rispondesse sinceramente, direbbe che soddisfa una tendenza invincibile a dire la verità, a rischio di suscitare l'indignazione e anche di bere nella coppa di Socrate.<sup>74</sup>

Nonostante la disillusione, Diderot afferma che se anche la parola e la scrittura del filosofo non fossero incisive, se anche non raccogliessero mai i frutti di ciò che semina, né nel presente né nel futuro, dire la verità costituirebbe nondimeno una necessità quando si decide di indossare «quell'abito grossolano, quella giacca di stamigna, quelle calze di lana, quelle scarpacce grosse e quella vecchia parrucca»<sup>75</sup> che caratterizzano il filosofo, come notava con disprezzo il nipote di Rameau.

Alla luce di questo, oggi, noi che leggiamo le opere migliori e le più scandalose di Diderot, facciamo parte di quella posterità che da quell'atto di sincerità può trarre il meglio e, forse, potremmo concedere al filosofo di aver saputo dire la verità (sulla natura, sul potere, sulla religione) non solo dinnanzi a se stesso, ma anche davanti ai posteri.

<sup>74</sup> D. Diderot, *Observations sur le Nakaz* (1774), in *Œuvres politiques*, Robert Laffont, Paris 1995, pp. 522-523. Traduzione nostra.

<sup>75</sup> D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, op. cit., pp. 2286-2287.

# La proposition de l'intencitacionnalité du baron 'Holbach

Nassif Farhat  
(IHRIM – ENS de Lyon)  
nassif.farhat@ens-lyon.fr

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The proposition of intencitacionnalité. On Baron d'Holbach's collective language.

Abstract: We know that Baron d'Holbach's philosophical project is inseparable from a collective practice of writing. In this sense, his work belongs to the libertine tradition of clandestine manuscripts, whose production always involves a plurality of authors. However, and this is our hypothesis, the singularity of d'Holbach's writing lies in the fact that it does not derive its collective nature exclusively from his collaboration with other writers: it is from the outset the work of a single, but numerous and plural, enunciator. In other words, it is certainly collective, but in and of itself. Considering then that, in d'Holbach's case, the language of philosophy implies a philosophy of language, it is a matter of studying the properties of this language which alone allow it to be said collective, and which alone make possible the subsequent collectivisation of texts and ideas. To identify these properties, we borrow the terms of the debate that recently opposed John Searle and Jacques Derrida: «intentionality» on the one hand, which designates the ability of an utterance to contain and communicate the will-to-say of a singular enunciator or author; and on the other hand «citationality», which designates its ability to be extracted from its original context, subtracted from its enunciator, lent and grafted indefinitely onto other textual ensembles. Since Baron d'Holbach's writing is composed of both intentional and citational propositions, we propose to see in it an illustration of what we call *intencitacionnalité*.

Keywords: D'Holbach, Philosophy of language, Libertinism, Collective authorship, Intertextuality, Anonymity, Signature, Intentionality, Citationality, Rewriting.

*Voici cette épigraphe: si j'ai raison, qu'importe à qui je suis?  
C'est un vers de Corneille dont l'application est très heureuse,  
et qui devrait être sur le frontispice de tous les livres de cette nature.*

Anonyme [d'Holbach], *Lettres à Eugénie* (1768)

1. Que, libertine s'il en est<sup>1</sup>, l'œuvre du baron d'Holbach est le produit d'une création collective, cela n'est plus à démontrer. Elle l'est en vérité non seulement, mais elle épuise tous les sens possibles de ce que *collective* peut vouloir dire. D'abord, parce que d'Holbach n'écrit pas, mais coécrit ses livres, dont il partage la paternité avec des collaborateurs, familiers des salons qu'il tient dans son hôtel particulier de la rue Royale-Saint-Roch, et dans son château de Grandval<sup>2</sup>. Le *Système de la nature*, un des livres clandestins le plus lus du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>, s'ouvre ainsi sur un «Discours préliminaire» anonyme certainement dû à Naigeon, et s'achève sur plusieurs pages d'une «prosopopée de la nature» probablement écrite par Diderot<sup>4</sup>. Ensuite, parce que d'Holbach n'écrit pas, mais réécrit, traduit et édite les œuvres clandestines qui circulent alors dans les milieux hétérodoxes – témoins sa libre traduction des *Letters to Serena* de l'anglais John Toland, ou la publication, sous le titre du *Militaire philosophe*, d'une version fortement remaniée, infléchie dans le sens de son propre athéisme, des *Difficultés sur la religion* de Robert Challe. Enfin, parce que même lorsqu'il écrit, d'Holbach ne signe pas, de sorte que son œuvre reste de part en part anonyme ou allonyme, publiée sous aucun nom, ou sous le nom d'un autre: Mirabaud, pour le *Système de la nature*, Boulanger, pour le *Christianisme dévoilé*.

D'Holbach par conséquent, tour à tour écrivain, traducteur, éditeur, écrit ses livres avec d'autres, s'approprie les livres des autres, prête à d'autres ses propres livres; il s'efface de ses propres livres comme il s'inscrit dans ceux des autres. L'écriture intersubjective qu'il met en œuvre dans sa lutte contre l'Infâme pousse ainsi à ses limites le principe d'auctorialité<sup>5</sup>, par l'indistinction qu'elle génère entre le propre et non-propre, entre sa part et celle des autres, au-dehors comme au-dedans des livres qu'on lui attribue. Elle prolonge par là, dans l'âge de l'im-

<sup>1</sup> Ne serait-ce qu'au sens où d'Holbach lui-même définit les «Libertins» dans la *Théologie portative*, qui comprend «tous ceux qui ne croient point à la religion, [...] raisonne[nt] et doute[nt] des droits divins ou de l'infaillibilité des prêtres [et] appartienne[nt] à l'empire de la raison» (*Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne* [1768], Payot & Rivages, Paris 2015, p. 203).

<sup>2</sup> Pour un aperçu biographique du mode de sociabilité dont l'œuvre du baron est en partie issue, voir Charles Avezac-Lavigne, *Diderot et la société du baron d'Holbach. Étude sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Leroux, Paris 1875, ou, plus récemment, Guy Chaussinand-Naugaret, *Les Lumières au péril du bûcher. Helvétius et d'Holbach*, Fayard, Paris 2009, pp. 161-204.

<sup>3</sup> S'il faut en croire le catalogue des «ouvrages les plus commandés» du second XVIII<sup>e</sup> siècle, dressé par Robert Darnton, dans *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris 1991, p. 219. On y apprend non seulement que le *Système de la nature* occupe, parmi les traités relatifs à la religion, de loin la première place, bénéficiant d'un nombre de commandes plus de deux fois supérieur au suivant, mais encore que d'Holbach est, d'une manière ou d'une autre, à l'initiative de sept des dix ouvrages les plus demandés de cette catégorie.

<sup>4</sup> Pour une justification de ces attributions, qui témoignent de la manière dont le texte holbachien finit par se confondre avec les textes qui le ceignent, on se reportera à Alain Sandrier, *Le style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Honoré Champion, Paris 2004, p. 525 et 529.

<sup>5</sup> Alain Brunn, *L'auteur*, Flammarion, Paris 2001, p. 215: «Le collectif, c'est ainsi la limite de l'auctorialité, le point où l'auteur perd cette caractéristique d'être celui-qui-écrit-le-texte.»

## La proposition de l'intentionnalité

primé, les pratiques propres à la composition manuscrite des textes libertins du siècle précédent, au cours duquel «la forme même du livre manuscrit [...] permet l'écriture en plusieurs temps [...] ou à plusieurs mains<sup>6</sup>». Alain Sandrier, dans sa thèse importante sur le *Style philosophique du baron d'Holbach*, démontre combien ce dernier

ne conçoit pas son action d'homme de lettres comme un moyen de se singulariser. Rien ne le pousse vers la recherche de la réputation littéraire, vers la constitution d'une œuvre qu'on puisse rattacher à son seul nom.<sup>7</sup>

En d'autres termes, d'Holbach «n'est pas un individu<sup>8</sup>», et son nom n'est rien moins que le nom propre d'un auteur: il est le nom commun d'une «textualité collective<sup>9</sup>». Nous lui devons des livres qui ne sont pas les siens.

Tout cela est connu; il s'agit d'aller plus loin. Car collective, l'œuvre du baron ne l'est en vérité pas seulement, bien que ce soit déjà beaucoup, en tant qu'elle s'écrit à plusieurs; elle ne l'est pas non plus seulement en tant qu'elle communique avec d'autres, ou se compose de celles des autres. Elle l'est d'une manière à la fois plus discrète et plus radicale, qui ouvre des perspectives d'analyse ailleurs que sur le seul plan littéraire: au-delà ou en-deçà, au niveau de la philosophie du langage. De fait, si l'œuvre du baron peut être dite collective, c'est avant tout parce que la langue dont elle est faite, son idiome, l'en rend susceptible. Elle n'est pas d'abord le produit d'un énonciateur singulier, ensuite repris par une communauté d'auteurs: elle est d'emblée collective, d'emblée le fait d'un énonciateur nombreux. Le collectif ne lui est pas second, mais premier; il n'est pas son horizon, mais son origine. Le discours du baron n'est pas d'abord le sien, ensuite mêlé à d'autres; il est d'emblée discours de l'autre, de tous et de chacun. Il est bien collectif, mais en lui-même, et à lui seul.

Pour démontrer cette hypothèse, nous proposons de recourir aux termes du débat qui a opposé, dans les années 70, Jacques Derrida et John Searle<sup>10</sup>, et qui devraient fournir un cadre théorique propre à tirer les conséquences du mode d'écriture holbachien, dans la mesure où ils reportent, au niveau de la langue, l'opposition consécutive de l'écriture singulière et de l'écriture collective. Ces termes, que nous définirons chemin faisant, sont deux, et nomment des proprié-

<sup>6</sup> Roger Chartier, *Inscrire et effacer. Culture écrite et littérature (XI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Gallimard / Seuil, Paris 2005, p. 118.

<sup>7</sup> Alain Sandrier, *Le style philosophique du baron d'Holbach*, op. cit., p. 74.

<sup>8</sup> Franck Salaün, «D'Holbach et la critique des qualités négatives», in *Matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, PUF, Paris 2006, p. 323, repris dans *L'Autorité du discours. Recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières*, Honoré Champion, Paris 2010, p. 88.

<sup>9</sup> Mladen Kozul, *Les Lumières imaginaires: Holbach et la traduction*, Voltaire Foundation, Oxford 2016, p. 27.

<sup>10</sup> Pour une exposition générale des enjeux et des étapes de la controverse en question, dans le détail desquels nous n'entrerons pas ici, voir Raoul Moati, *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, PUF, Paris 2009.

tés générales du langage, apparemment exclusives: «l'intentionnalité» défendue par Searle, et la «citationnalité» privilégiée par Derrida. Dans ce détour, il ne s'agit de rien moins que de déshistoriciser d'Holbach en appliquant à son corpus des concepts exogènes. Il s'agit bien plutôt d'un double mouvement critique, visant à mettre la langue de d'Holbach à l'épreuve de catégories qui devraient en rendre compte, et, réciproquement, ces catégories à l'épreuve de sa langue. Son enjeu est donc heuristique, car ces catégories révèlent dans la langue de d'Holbach des singularités, qui révèlent en retour l'insuffisance de ces catégories. En effet, si l'antinomie intentionnalité/citationnalité rejoue l'antinomie singulier/collectif, la langue de d'Holbach les déjoue l'une comme l'autre. Elle invite par conséquent à leur résolution conjointe, dont seule dépend la possibilité de penser – hors des habituels dualismes de l'auteur et du groupe, de d'Holbach et de la coterie – une collectivisation de l'écriture d'un seul, ou une écriture singulière comme procédure de «nostration<sup>11</sup>». Parce qu'ainsi, comme nous le verrons, la langue de d'Holbach abonde en propositions à la fois intentionnelles et citationnelles, et parce que c'est de cette combinaison qu'elle tient sa nature collective, nous ferons la proposition d'y voir l'illustration de ce qu'on appelle, en un mot, *l'intencitationnalité*<sup>12</sup>.

2. Nous croyons possible, pour commencer, de donner de l'intentionnalité une idée suffisamment claire, sans entrer dans le détail technique de cette notion que Searle hérite aussi bien de Brentano que de Husserl<sup>13</sup>. Disons, pour aller vite, qu'elle désigne dans l'économie de la théorie searlienne de la communication la capacité d'un sujet, lorsqu'il veut dire quelque chose ou lorsqu'il en a l'intention, de viser un horizon de sens, et d'utiliser pour l'atteindre des signes linguistiques. «Dans la mesure où l'auteur dit ce qu'il veut dire, écrit Searle en réaction

<sup>11</sup> Nous empruntons ce terme à Jean-Christophe Bailly, qui entend désigner par là le «processus ininterrompu de liaisons et de contacts» qui rend le sujet susceptible «d'une identité collective, de l'identité de tout ce qui, en nous, se sent en droit de dire "nous"» («"Nous" ne nous entoure pas», in *Vacarme*, n°69, Association Vacarme, 2014, p. 195). C'est à ce mouvement seul que le sujet doit, dit-il plus loin, de parvenir «à un nous extensible et ouvert qui se forme dans le temps en laissant librement agir tous les nous [...] – à la communauté sans nom de toutes ces vies croisées» (*Ibidem*) que pourrait bien constituer la communauté libertine.

<sup>12</sup> On aura reconnu dans l'usage de ce terme «volontairement baroque» une allusion à la conférence-modèle d'Étienne Balibar, à l'aune de laquelle il n'est toutefois pas question de mesurer notre travail, «La proposition de l'égaliberté», in *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, PUF, Paris 2012. Nous lui devons mieux qu'un titre – plutôt, nous lui devons les deux gestes dont espère procéder ce titre, d'une part «en prenant le terme de proposition dans le double sens qu'il peut avoir en français: un énoncé caractérisé par sa signification et sa forme, et une invitation ou une suggestion que l'on fait à d'autres», et d'autre part en «forge[ant] un mot-valise pour suggérer la combinaison de deux notions clés de la philosophie» («Nouvelles réflexions sur l'égaliberté», in Ivi, p. 127), qu'une tradition bi-séculaire a prétendu contradictoires.

<sup>13</sup> De ce concept, comme de son pendant derridien, nous ne présenterons que ce qu'il contient d'essentiel au regard de notre propos. Le lecteur intéressé pourra se rapporter à la somme que Searle lui consacre, *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad. Claude Pichevin, Minuit, Paris 1985.

## La proposition de l'intentionnalité

à «Signature événement contexte» de Derrida<sup>14</sup>, le texte est l'expression de ses intentions, [de sorte que] comprendre l'énoncé consiste à reconnaître les intentions illocutionnaires de l'auteur<sup>15</sup>. Autrement dit, tout énoncé doué de sens est dépositaire de la visée intentionnelle, ou du vouloir-dire de son énonciateur; il le conserve, intact, encrypté dans la langue. Le sens dont est pourvu l'énoncé, et que l'énoncé véhicule, constitue la trace même de l'intention de son auteur: elle vaut pour une signature qui toujours les lie l'un à l'autre<sup>16</sup>, et empêche pour toujours qu'elle puisse lui être expropriée. J'énonce cette phrase, et cette phrase est de moi seul; nul ne fera jamais qu'elle ne m'appartienne pas, car son sens est le témoin de l'intention<sup>17</sup> que j'ai réalisée en elle.

Un exemple, déjà à ce stade, devrait permettre d'éprouver la dimension intentionnelle des propositions holbachiennes. Il correspond aux deux extraits suivants, car l'intentionnalité d'une proposition – *id est* «sa capacité de maintien des intentions de sens produite par un auteur<sup>18</sup>», par-delà la disparition effective de son contexte d'énonciation – se mesure à l'écart qui la sépare, ou ne la sépare pas, de sa résurgence dans un autre contexte:

La terre est la base physique et politique d'un État.<sup>19</sup>

Un politique moderne a dit avec raison que, *la terre constitue la base physique et politique d'un Etat.*<sup>20</sup>

Ici, d'Holbach use du procédé de l'autocitation dont il est familier, d'autant plus vertigineux qu'il met en relation deux textes anonymes, l'article «Représentans» de l'*Encyclopédie* et l'essai intitulé *Système social*. Dans le second, d'Holbach reprend, comme si elle était d'un autre, d'un «Politique moderne», la phrase qu'il a forgée lui-même. Il se cite sans le dire, mais il dit bien qu'il cite, en italique et au discours indirect. Ce qui importe alors, ce n'est pas tant le jeu de masques auquel se livre d'Holbach, en prêtant sa phrase à un tiers; ce n'est pas non plus que ce jeu témoigne des métamorphoses auctoriales qui font du sujet holbachien un sujet divisé, pluriel. Ce qui importe est d'abord l'évidence même: l'énoncé premier («La terre est la base physique et politique

<sup>14</sup> Voir Jacques Derrida, «Signature événement contexte», in *Marges. De la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 365-393.

<sup>15</sup> John Searle, *Réitération des différences: Réponse à Derrida*, trad. Elisabeth Weber, in *Limited Inc.*, Galilée, Paris 1990, p. 57.

<sup>16</sup> Voir Raoul Moati, *Derrida/Searle*, op. cit., pp. 90-93.

<sup>17</sup> Rappelons que Searle définit ailleurs la signification («*meaning*») comme l'intentionnalité dérivée des éléments linguistiques («*the derived intentionality of linguistic elements*»), *The rediscovery of the mind*, MIT Press, Cambridge 1992, p. XI.

<sup>18</sup> Raoul Moati, *Derrida/Searle*, op. cit., p. 102.

<sup>19</sup> Anonyme [Paul Thiry d'Holbach], «Représentans», in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*, XIV, Paris 1765, p. 143.

<sup>20</sup> Anonyme [Paul Thiry d'Holbach], *Système social ou Principes naturels de la morale et de la politique*, II, Londres [Amsterdam] 1773, p. 52.

d'un État»), est repris dans le second sans modification de sens, sans qu'en soit altéré le vouloir-dire originel. C'est ensuite une autre évidence, à savoir que l'énoncé, qui appartient à la vulgate physiocratique, est repris dans le second texte sous la forme explicite d'une citation – ce qui suggère qu'il reste dépendant de son énonciateur premier, même lorsque le second renvoie au même auteur<sup>21</sup>, et qu'il énonce un lieu commun. L'énonciateur second respecte, si l'on veut, le droit d'auteur du premier: il ne peut que citer la phrase alors même qu'il la sait de lui.

Toutefois, la cooccurrence de cette phrase dans l'*Encyclopédie* et dans le *Système social* sert aujourd'hui d'argument pour attribuer à d'Holbach l'un et l'autre de ces textes<sup>22</sup>. D'Holbach aura beau voulu brouiller les pistes en dissimulant les deux postures énonciatives, l'énoncé qu'on lui doit est marqué de son sceau; il porte avec lui comme une signature sa visée personnelle, jusque dans ses reprises et par-delà tout faux-semblant. De là cette première proposition: l'énoncé holbachien est pour une part intentionnel, car il contient et communique le vouloir-dire exclusif de l'énonciateur singulier qui en est l'auteur. De là aussi trois corollaires, en forme de syllogisme: a) L'intentionnalité relève de la structure de toute langue, y compris donc de celle de d'Holbach. b) Sauf à considérer l'écriture collective comme la simple addition d'écritures autonomes, celle-ci est impossible en régime intentionnel. c) La langue de d'Holbach, si elle est collective, n'est pas exclusivement intentionnelle.

3. L'enjeu est dès lors le suivant: indiquer dans quelle mesure la langue du baron excède pour une part le régime intentionnel, c'est-à-dire s'excepte en partie de la langue commune, ou encore du fonctionnement-type de l'énonciation individuelle. Pour ce faire, prêtons un instant attention aux passages suivants – les uns extraits des chapitres IV, IX et X du *Bon sens*<sup>23</sup>, paru anonymement en 1772, et longtemps attribué à Jean Meslier<sup>24</sup>:

<sup>21</sup> On se souviendra fort à propos ici de la distinction qu'établit Johannes Angermüller entre les trois instances en jeu dans le discours philosophique, qu'il faut se garder de confondre: l'auteur, le locuteur et l'énonciateur. Voir «De la subjectivité dans le discours philosophique», in *Lire Derrida? Autour d'Eperons*. Les styles de Nietzsche, Lambert-Lucas, Limoges 2015, pp. 95-96: «Le locuteur est l'instance qui a la responsabilité de l'énoncé. Le locuteur n'est pas "l'auteur" individuel, la personne qui parle du dehors; il fait partie de la structure interne de l'énoncé. [II] n'est jamais seul dans l'énoncé, qui est peuplé par une série d'énonciateurs, à l'égard desquels le locuteur adopte une position déterminée. L'énoncé constitue la scène d'un spectacle dans lequel différents énonciateurs interviennent».

<sup>22</sup> Voir Alain Sandrier, «L'attribution des articles de l'Encyclopédie au baron d'Holbach: bilan et perspectives», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [en ligne], n°45, 2010, §17, URL: <https://doi.org/10.4000/rde.4723>.

<sup>23</sup> Précisons que le chapitre du *Bon sens*, repris par notre édition de référence, n'est pas le fait du baron d'Holbach lui-même, mais de ses éditeurs ultérieurs.

<sup>24</sup> Voir Jerroon Vercruyse, *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*, Classiques Garnier, Paris 2017, p. 133: «Dès 1791 cet écrit parut sous le nom du curé Jean Meslier qui n'en avait pas écrit un seul mot. Depuis lors il a reparu plusieurs dizaines de fois sous son nom, à tort».



## La proposition de l'intencitacionnalité

Toutes nos idées sont des représentations des objets qui nous frappent; qu'est-ce que peut représenter l'idée de Dieu, qui est évidemment une idée sans objet? Une telle idée n'est-elle pas aussi impossible que des effets sans cause? Une idée sans prototype est-elle autre chose qu'une chimère? Cependant quelques docteurs nous assurent que les hommes ont cette idée dès le ventre de leurs mères! Tout principe est jugement, tout jugement est l'effet de l'expérience; l'expérience ne s'acquiert que par l'exercice des sens: d'où il suit que les principes religieux ne portent évidemment sur rien, et ne sont point innés. [...]

Comment a-t-on pu parvenir à persuader à des êtres raisonnables que la chose la plus impossible à comprendre était la plus essentielle pour eux? C'est qu'on les a grandement effrayés: c'est que, quand on a peur, on cesse de raisonner; c'est qu'on leur a surtout recommandé de se défier de leur raison: c'est que, quand la cervelle est troublée, l'on croit tout et l'on n'examine plus rien. [...]

L'ignorance et la peur, voilà les deux pivots de toute religion. L'incertitude où l'homme se trouve par rapport à son Dieu, est précisément le motif qui l'attache à sa religion. L'homme a peur dans les ténèbres, tant au physique qu'au moral. Sa peur devient habituelle en lui et se change en besoin; il croirait qu'il lui manquerait quelque chose, s'il n'avait rien à craindre.<sup>25</sup>

et l'autre – à peu de chose près identique, que nous reproduisons *in extenso* pour donner à voir l'ampleur de l'emprunt qu'il constitue –, extrait de l'opuscule *Français encore un effort si vous voulez être républicains* que Sade a inséré dans le «Cinquième dialogue» de *La philosophie dans le boudoir*:

Toutes nos idées sont des représentations des objets qui nous frappent; qu'est-ce qui peut nous représenter l'idée de Dieu, qui est évidemment une idée sans objet? Une telle idée, leur ajouterez-vous, n'est-elle pas aussi impossible que des effets sans cause? Une idée sans prototype est-elle autre chose qu'une chimère? Quelques docteurs, poursuivrez-vous, assurent que l'idée de Dieu est innée, et que les hommes ont cette idée dès le ventre de leur mère. Mais cela est faux, leur ajouterez-vous; tout principe est un jugement, tout jugement est l'effet de l'expérience, et l'expérience ne s'acquiert que par l'exercice des sens; d'où suit que les principes religieux ne portent évidemment sur rien et ne sont point innés. Comment, poursuivrez-vous, a-t-on pu persuader à des êtres raisonnables que la chose la plus difficile à comprendre était la plus essentielle pour eux? C'est qu'on les a grandement effrayés; c'est que, quand on a peur, on cesse de raisonner; c'est qu'on leur a surtout recommandé de se défier de leur raison et que, quand la cervelle est troublée, on croit tout et n'examine rien. L'ignorance et la peur, leur direz-vous encore, voilà les deux bases de toutes les religions. L'incertitude où l'homme se trouve par rapport à son Dieu est précisément le motif qui l'attache à sa religion. L'homme a peur dans les ténèbres, tant au physique qu'au moral; la peur devient habituelle en lui et se change en besoin: il croirait qu'il lui manque quelque chose s'il n'avait plus rien à espérer ou à craindre.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Anonyme [Paul Thiry d'Holbach], *Le bon sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres [Amsterdam] 1772, pp. 9-13.

<sup>26</sup> Marquis de Sade, *La philosophie dans le boudoir* [1795], Gallimard, Paris 1976, pp. 200-201.

Le texte de Sade est, on le voit, est à ce point fidèle à sa source qu'on peut parler de citation<sup>27</sup>. Sade ne signale certes pas que ce passage n'est pas de lui, mais le peu de mots qu'il ajoute au texte original sont bien des verbes de parole (*ajouter, poursuivre, dire*) et sont bien employés dans des incises de discours direct («leur ajouterez-vous», «poursuivrez-vous», «leur direz-vous»). La situation paraît donc semblable à celle des extraits précédents: un énoncé premier, intentionnel, est repris sans changement de sens par un énonciateur second, dans le cadre d'un discours rapporté, et sous la forme d'une citation<sup>28</sup>. Sur la scène complexe de l'énonciation ainsi élaborée par le marquis, qui prête au personnage du Chevalier – qui lui-même prête à son auditoire – les énoncés qu'il retient du *Bon sens*, l'hypotexte holbachien se trouve bien «mi[s] en pièce<sup>29</sup>», à la fois dramatisé et disséminé; et il serait aisé d'y voir une forme d'écriture collective, cumulative, dont la littérature libertine abonde en exemples. Ouvertes, les œuvres se copient, se superposent et s'additionnent; elles s'enchevêtrent, se passent la main, se passent le mot.

Toutefois, nous intéresse ici moins l'appropriation par Sade du texte de d'Holbach, que ce que celle-ci, en retour, révèle de lui; car il se pourrait bien que la reprise sadienne ne soit pas contingente, mais nécessaire – qu'elle ait été, autrement dit, non seulement rendue possible, mais encore appelée, programmée par d'Holbach. Considérons en effet la nature des énoncés du *Bon sens* que Sade n'a pas, au hasard, choisi de reproduire. Du chapitre IV: «Toutes nos idées sont des représentations des objets qui nous frappent», ou «Tout principe est jugement, tout jugement est l'effet de l'expérience». Du chapitre IX: «Quand on a peur, on cesse de raisonner»; du chapitre X enfin: «L'ignorance et la peur, voilà les deux pivots de toute religion». Dire que ces énoncés sont tous impersonnels resterait fort insuffisant – fût-ce, comme le fait ingénieusement Mladen Kozul, pour renverser cette absence de «marques personnelles» en signal d'une «appartenance du texte à l'ensemble de la littérature clandestine<sup>30</sup>». En fait, ils appartiennent à une catégorie d'énoncés, les sentences, à laquelle la rhétorique classique donne le nom, plus précis, de *gnômé*. Au chapitre 21 du livre II de la *Rhétorique*, Aristote la définit comme

<sup>27</sup> Le marquis est du reste coutumier de ce procédé, qui «n'hésite pas [...] à emprunter aux uns et aux autres certaines formulations afin de pouvoir dire et redire, en toute occasions, ses convictions, sans être jamais pris de court» (Annie Le Brun, *Soudain un bloc d'abîme*, Sade, Gallimard, Paris 1986, p. 62). Il convient néanmoins de se demander si, dans le cadre de ces emprunts, la différence tient encore entre «dire et redire» ou si, bien plutôt, dire n'y est pas déjà redire.

<sup>28</sup> Si c'est à Jean Deprun que nous devons d'avoir identifié cette réécriture, nous ne saurions nous en tenir au commentaire rhétorique qu'il en propose, d'après lequel «Sade pratique[rait] quelques additions [uniquement] destinées à animer le style [et à donner] à sa transcription une allure oratoire» (*Le bon sens*, éd. Jean Deprun, Editions rationalistes, Paris 1971, pp. 239-240). N'évaluant leur portée qu'à l'aune de critères esthétiques («Addition qui n'est pas sans affadir le texte», Ivi, p. 240), il manque tout à fait la dimension pragmatique de ces additions, qui fonctionnent comme autant d'embrayeurs de citation, et autant d'actes de langage.

<sup>29</sup> Jaques Prévot, *Libertins du XVII<sup>e</sup> siècle*, I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1998, p. LXII.

<sup>30</sup> Mladen Kozul, *Les Lumières imaginaires*, op. cit., p. 235.

## La proposition de l'intentionnalité

«une formule exprimant non point les particuliers [...] mais le général; et non toute espèce de généralité mais seulement celles qui ont pour objet des actions», de sorte que «les conclusions et les prémisses des enthymèmes, sans le syllogisme lui-même, sont des *gnômai*<sup>31</sup>». Et d'en proposer tel exemple, ou tel autre: «*il n'y a point d'homme libre*», «*il n'est point d'homme qui soit heureux en tout*<sup>32</sup>».

Deux remarques s'imposent. D'abord, il ne fait aucun doute que les énoncés holbachiens repris par Sade sont des *gnômai*: chacun d'entre eux constitue la partie initiale ou conclusive d'un syllogisme rhétorique, ou d'un enthymème, c'est-à-dire d'une forme de syllogisme dont la prémisse est dite probable, susceptible de faire l'objet d'un consensus et d'être reçue par tous. Ensuite, et dans cette mesure même, ces énoncés «expriment le général» – ce qui, prenons-y garde, ne signifie pas seulement qu'ils parlent du général, mais aussi et surtout qu'en eux, c'est le général qui parle. A la portée générale de l'énoncé correspond donc un sujet général de l'énonciation. La *gnômé*, écrit Antoine Compagnon commentant Aristote,

est référée à une énonciation collective qui tient lieu de la loi selon laquelle elle exprime le général. [...] Elle tient compte de l'auditeur en désignant à son intention un émetteur qui n'est pas l'orateur lui-même, mais un auteur antérieur ou collectif.<sup>33</sup>

D'Holbach, par conséquent, énonce des sentences qui, en tant que telles, ne sont pas de lui, parce qu'elles ne sont pas à lui<sup>34</sup>: elles sont, mot d'Aristote, «communes<sup>35</sup>».

On comprend mieux désormais dans quelle mesure la langue du baron peut être dite collective. Si elle s'excepte de la langue commune, c'est justement en tant qu'elle est une langue commune. Sa singularité, c'est qu'elle est collective; à elle seule appartient d'appartenir à tous. Dès lors la différence s'abolit, que nous établissions entre l'énoncé premier, intentionnel, de d'Holbach, et l'énoncé second, citationnel, de Sade. Chez d'Holbach, l'énonciation première est elle-même déjà citation, déjà répétition d'un discours étranger. De même que Sade intègre à son essai des propositions empruntées<sup>36</sup>, d'Holbach intègre au sien des propositions qui ne lui sont pas propres. L'énoncé s'émancipe de son énoncia-

<sup>31</sup> Aristote, *Rhétorique*, II, 21, 1394 a, trad. Médéric Dufour et André Wartelle, Belles-Lettres, Paris 1973.

<sup>32</sup> Ivi, II, 21, 1394 b, trad. André Motte, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2014, p. 807.

<sup>33</sup> Antoine Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Seuil, Paris 1979, pp. 163-164.

<sup>34</sup> À ce titre, l'auctorialité du baron ne différerait pas de celle que, dans l'article «Plagiaire» de l'*Encyclopédie*, l'auteur anonyme prête aux lexicographes, que leur condition particulière «exemp[te] des lois communes du mien et du tien» (*Encyclopédie*, XII, op. cit., p. 680).

<sup>35</sup> Aristote, *Rhétorique*, op. cit., p. 808.

<sup>36</sup> Ce que, le radicalisant, Michel Foucault énonçait ainsi: «En un sens, vous savez que l'œuvre de Sade est un gigantesque pastiche. Il n'y a pas une seule phrase de Sade qui ne soit entièrement tournée vers quelque chose qui a été dit avant lui» (*La grande étrangère. À propos de littérature*, EHESS, Paris 2013, pp. 86-87).

teur<sup>37</sup>, qui n'en est plus l'auteur, mais bien le rapporteur<sup>38</sup>. Si donc l'énoncé de Sade est le produit d'un autre – d'Holbach –, l'énoncé de d'Holbach est le produit de tous les autres – cet énonciateur collectif dont il rapporte la parole, et dont «bon sens» serait le nom<sup>39</sup>. D'Holbach ne cite pas moins que Sade. De là cette proposition, concurrente de la première: le langage holbachien est pour une part citationnel, car il n'est pas le fait de son énonciateur, mais d'une instance plurielle qui le précède, et dont il se contente de reproduire les énoncés. Il engage en ce sens un régime général d'anauctorialité, ou de coauctorialité.

4. Voilà qui complique quelque peu les évidences d'où nous partions. L'alternative entre Searle et Derrida, entre l'écriture individuelle et l'écriture collective, entre l'intentionnalité et la citationnalité, n'est pas opératoire pour penser la langue de d'Holbach. Parce que ces dimensions y sont coprésentes, sa langue exige de nous que nous les pensions ensemble, et c'est à la résolution de ces antinomies que nos efforts doivent concourir. Pour nous engager dans cette voie, nous nous référerons aux trois passages suivants, qui constituent un mince échantillon des innombrables cas de dialogisme dans *Le bon sens*. Rappelons que le dialogisme désigne, depuis Bakhtine, le fait pour un énoncé de se produire «en interaction avec d'autres énoncés<sup>40</sup>», de sorte qu'il engage toujours une intersubjectivité, et une pluralité d'instances énonciatives. Dans *Le bon sens*, d'Holbach ne cesse en effet d'organiser des disputes fictives avec ses contradicteurs: il reproduit leurs énoncés, afin et avant de leur opposer ses répliques.

Vous nous direz encore que cette harmonie est un mystère! et moi je vous dirai que je ne vois pas mon âme, que je ne connais et ne sens que mon corps, que c'est ce corps qui sent, qui pense, qui juge, qui souffre et qui jouit, et que toutes ses facultés sont des résultats nécessaires de son mécanisme propre ou de son organisation.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> L'énonciateur n'étant, avec son intention de signification, qu'un élément du contexte avec lequel il en va de la nature de l'énoncé de rompre. Voir Jacques Derrida, «Signature événement contexte», op. cit., p. 377: «Le signe écrit comporte une force de rupture avec son contexte [...]. Font partie de ce prétendu contexte [...] la présence du scripteur à ce qu'il écrit, tout l'environnement et l'horizon de son expérience et surtout l'intention, le vouloir-dire».

<sup>38</sup> Ce phénomène de «désactorialisation», qui fait du discours philosophique le lieu d'un «partage énonciatif», a récemment été étudié sur un autre corpus par Mathilde Vallespir, *La pensée a-t-elle un style? Deleuze, Derrida, Lyotard*, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis 2022, pp. 264-277.

<sup>39</sup> Rappelons que d'Holbach identifie le bon sens à un bien commun, à savoir «cette portion de jugement suffisante pour connaître les vérités les plus simples, pour rejeter les absurdités les plus frappantes [et] pour être choqué de contradictions palpables», dont «quiconque» dispose et dont chacun pourrait tirer profit, pourvu qu'il «daigne [le] consulter» (*Le bon sens*, op. cit., p. 1).

<sup>40</sup> Jacques Bres, «Dialogisme, éléments pour l'analyse», in *Recherches en didactique des langues et des cultures* [en ligne], n°14, 2017, §2, URL: <https://doi.org/10.4000/rdlc.1842>. La question du dialogisme a, à la suite de Bakhtine, été approfondie et prolongée par Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique*, Seuil, Paris 1981.

<sup>41</sup> Anonyme [Paul Thiry d'Holbach], *Le bon sens*, op. cit., p. 97.

## La proposition de l'intentionnalité

On nous dit que l'homme, par la faiblesse de sa nature, n'est capable de rien comprendre à l'économie divine, qui ne peut être pour lui qu'un tissu de mystères; que Dieu ne peut lui dévoiler des secrets, nécessairement au-dessus de sa portée. Dans ce cas, je répondrai toujours que l'homme n'est pas fait pour s'occuper de l'économie divine, que cette économie ne peut aucunement l'intéresser, qu'il n'a nul besoin de mystères qu'il ne saurait entendre.<sup>42</sup>

Le théiste nous crie: «Gardez-vous d'adorer le Dieu farouche et bizarre de la théologie; le mien est un être infiniment sage et bon: c'est le père des hommes; c'est le plus doux des souverains; c'est lui qui remplit l'univers de ses bienfaits.» Mais, lui dirai-je, ne voyez-vous pas que tout dément en ce monde les belles qualités que vous donnez à votre Dieu?<sup>43</sup>

Ce qui toutefois mérite ici notre attention n'est pas tant le recours au dialogisme en soi, que la manière dont ce dialogisme trahit, comme leur indice, des phénomènes énonciatifs partout à l'œuvre chez d'Holbach. Nous ne relèverons à cet égard que deux détails, qui portent d'autant plus à conséquence qu'ils sont presque imperceptibles.

D'abord, le jeu des pronoms, dont d'Holbach fait régulièrement un usage dissymétrique. Alors qu'en effet les tiers visent un allocutaire pluriel, toujours pronominalisé en *nous* («Vous nous direz», «On nous dit», «Le théiste nous crie»), la réplique leur vient toujours d'un locuteur qu'on pourrait penser singulier, pronominalisé en *je* («Je vous dirai», «je répondrai», «lui dirai-je»). Au pronom personnel de cas régime *nous*, correspond donc, au cas sujet, le pronom personnel *je*. Il ne suffit pas alors de dire qu'ici, les adversaires s'adressent à un groupe dont un seul membre, d'Holbach, s'avancerait pour répondre. Il n'a plus simplement le «statut de porte-parole individuel subs[umé] sous le collectif<sup>44</sup>»; il s'élargit lui-même aux dimensions du collectif dont il tient lieu. Non seulement *je* répond en notre nom, mais *je* répond au nom de *nous*<sup>45</sup>. Dans la langue du *Bon sens*, *je* est tout simplement une personne plurielle – une première personne du pluriel. A lui seul, il est une foule<sup>46</sup>.

Le second point concerne la forme particulière du dialogisme dont relève le texte de d'Holbach. S'il semble en effet que d'Holbach commence par mentionner les paroles étrangères, avant de proférer les siennes; s'il semble alors

<sup>42</sup> Ivi, p. 111.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 115-116.

<sup>44</sup> Jean-François Jeandillou, *Esthétique de la mystification. Tactique et stratégie littéraires*, Minuit, Paris 1994, p. 98.

<sup>45</sup> Notons que ce qui est en jeu dans ce mouvement de nostration, *id est* la possibilité de quelque nostration en *je*, est suffisamment singulier pour n'avoir pas été envisagé par Jean-Christophe Bailly, qui ne voit gère dans ce pronom que «l'*ego* du *cogito*, [...] l'initial de toute énonciation [...] signant la singularité de tout *je*» («“Nous” ne nous entoure pas», op. cit., p. 173).

<sup>46</sup> Nous paraphrasons là, mais sans lui conférer tout à fait le même sens, la réplique que Jean-Paul Sartre prête à Inès, dans *Huis clos*, Gallimard, Paris 1947, p. 92: «Je vous vois, je vous vois; à moi seule je suis une foule, la foule».

qu'il y ait, en premier lieu, citation de la parole de l'autre, et seulement ensuite, en second lieu, énonciation de sa propre parole, il n'en est rien, car si d'Holbach rapporte les mots de l'adversaire, ses propres mots sont pris dans un même discours rapporté. En témoignent les verbes introducteurs de discours indirect (*dire*, dans «je vous dirai que», *répondre* dans «je répondrai toujours que») et l'incise de discours direct («lui répondrai-je»). Remarquons en outre que ces verbes sont tous conjugués au futur simple, de sorte que les répliques qu'ils introduisent ne sont pas encore proférées, mais différées, et que le dialogue n'a, à proprement parler, pas lieu. A l'asymétrie pronominale correspond donc une anachronie énonciative<sup>47</sup>, caractéristique de «la différance comme écriture<sup>48</sup>»: d'Holbach cite comme un discours passé le discours qu'il ne fait que projeter de dire. À présent il ne dit pas, mais il dit qu'il dira; il ne répond pas à ses contradicteurs, tout au plus nous dit-il ce qu'il leur répondra<sup>49</sup>. Il énonce comme à-dire ce qui est déjà dit: ses propos prolifèrent avant que d'être proférés. De là s'ensuivent trois conséquences: a) Parce que, chez d'Holbach, le discours premier est d'ores et déjà rapporté, l'énonciation ne précède pas, mais procède de la citation<sup>50</sup>. La parole initiale s'énonce comme citation; elle vient, si l'on veut, d'une *énonciation*. b) Parce qu'il se présente comme virtuel et à venir, le discours du baron en appelle à un discours ultérieur – par exemple celui de Sade – qui se l'approprierait et l'actualiserait. En ce sens, il constitue une incitation: il incite à la citation<sup>51</sup>. c) Parce qu'alors la citation est à la fois son origine et son horizon, et la citationnalité sa forme première et sa fin dernière, ce discours a pour intention sa citation. Sa visée intentionnelle consiste en sa citationnalité: il est intencitationnel.

5. Qu'il nous soit permis, en guise de conclusion, de nous livrer à quelques brèves remarques à propos des passages suivants, qui devraient, sinon confirmer, du moins préciser ce que nous espérons avoir établi. Ils correspondent à trois occurrences d'une même *gnômé*, d'une même sentence de d'Holbach. La pre-

<sup>47</sup> Laquelle, en vérité, avait déjà été envisagée par Mikhaïl Bakhtine, dans *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris 1987, p. 103: «Se constituant dans l'atmosphère du "déjà dit", le discours est déterminé en même temps par la réplique non encore dite, mais sollicitée et déjà prévue».

<sup>48</sup> Jacques Derrida, «Signature événement contexte», op. cit., p. 375.

<sup>49</sup> Il y aurait lieu, dans cette perspective, de relire l'extrait cité plus haut de *La philosophie dans le boudoir*. Ce faisant, on s'apercevrait que Sade n'a pas seulement rapporté la totalité du discours holbachien, mais encore les marques par lesquelles d'Holbach signale que son propre discours est rapporté. Il ne s'est pas contenté de le citer: il a cité la forme de ses citations; il n'a pas seulement repris ses énoncés, mais jusqu'aux anomies de son énonciation.

<sup>50</sup> Ainsi la conclusion suivante de Raoul Moati correspond-elle strictement au stade où nous en sommes: «Le déplacement généralisé des énoncés révèle qu'il n'y a pas d'antécédance de l'énonciation sur sa citation, mais que, au contraire, tout discours est toujours déjà par avance *cité*» (Raoul Moati, «Peut-on déconstruire le contextualisme?», in *Appels de Jacques Derrida*, Hermann, Paris 2014, p. 422).

<sup>51</sup> Voir Jacques Derrida, «Signature événement contexte», op. cit., p. 376: «Ecrire, c'est produire une marque qui constituera une sorte de machine à son tour productrice, que ma disparition future n'empêchera pas principalement de fonctionner et de donner, de se donner à lire et à réécrire».

## La proposition de l'intencitacionnalité

mière, dans une note à l'antépénultième chapitre du *Christianisme dévoilé*, paru sous l'allonyme du défunt Nicolas-Antoine Boulanger:

Un homme d'esprit disait que la religion orthodoxe était, dans chaque état, celle dont était le bourreau.<sup>52</sup>

la deuxième, au cœur du *Bon sens*:

Un plaisant a dit, avec raison, que la religion véritable n'est jamais que celle qui a pour elle le prince et le bourreau.<sup>53</sup>

la troisième, dans une des nombreuses notes marginales au *Bon sens* composées par Voltaire quelques temps après sa parution:

Un plaisant a dit, avec raison, que la religion véritable n'est jamais que celle qui a pour elle le prince et le bourreau.  
Vrai, mais point du tout plaisant.<sup>54</sup>

La situation est, notons-le, proprement vertigineuse: Voltaire cite<sup>55</sup> un énoncé anonyme du *Bon sens*, lui-même une citation du *Christianisme dévoilé*, qui elle-même se donne pour une citation par Boulanger, prête-nom de d'Holbach, d'«un homme d'esprit». L'on a beau régresser de reprise en reprise, jamais nous ne trouvons l'énonciation première dont les suivantes seraient les citations<sup>56</sup>. La phrase, et c'est son intention, est toujours déjà citationnelle: l'énonciation commence par son itération. Dans la mesure même où l'*iter* conjugue dans sa logique «la répétition à l'altérité<sup>57</sup>», la littérature libertine – discours second, discours de l'autre – confine à une *itération*. Témoin la manière dont Voltaire aura commenté la sentence holbachienne, qui importe dans la mesure où il ne se contente pas de considérer la proposition sur laquelle porte de toute évidence sa remarque («la religion véritable n'est jamais que celle qui a pour elle le prince et le bourreau»), mais engage avec elle la proposition qui la cite («Un plaisant a dit avec raison que») comme lui étant indissociable, comme étant essentielle à son intégrité.

<sup>52</sup> Nicolas-Antoine Boulanger [Paul Thiry d'Holbach], *Le christianisme dévoilé ou Examens des principes et des effets de la religion chrétienne*, Londres [Amsterdam] 1756 [1766], p. 225.

<sup>53</sup> Anonyme [Paul Thiry d'Holbach], *Le bon sens*, op. cit., p. 144.

<sup>54</sup> Voltaire, *Notes et écrits marginaux conservés hors de la Bibliothèque nationale de Russie*, Voltaire Foundation, Oxford 2017, p. 239.

<sup>55</sup> Précisons que, si Voltaire n'a pas rigoureusement cité l'énoncé du *Bon sens*, déjà imprimé sur la page qu'il annote, son commentaire fait par définition *mention* et non *usage* du texte commenté, et s'assimile par là à un discours citant.

<sup>56</sup> Le cas n'est pas limite, mais commun dans le corpus holbachien. Déjà dans *Le bon sens*, telle autre proposition procède du même phénomène: «Un profane disait avec raison: *Si le bon Dieu traite ainsi ceux qu'il aime, je le prie très instamment de ne pas songer à moi*» (*Le bon sens*, op. cit., p. 68).

<sup>57</sup> Jacques Derrida, «Signature événement contexte», op. cit., p. 375.

A l'indistinction entre l'énonciation et sa citation, s'ajoute par conséquent celle entre le discours citant et le discours cité, entre le propre et l'emprunté, entre le dedans et le dehors de l'œuvre, entre la part singulière et le partage collectif. Dans «le travail de la citation», Compagnon constate que «l'auteur se démet de l'énonciation au profit d'un autre»; qu'en ce sens, la citation confine à «une ré-énonciation, une renonciation à un droit d'auteur<sup>58</sup>». En d'autres termes, d'Holbach lègue à la collectivité, et comme collectivité, des formules qu'il a bien forgées, mais qu'il prétend tenir d'elle et n'avoir fait que répéter. Il insémine, en vue d'être disséminé: il initie une chaîne citationnelle potentiellement infinie, dont il fait cependant mine de n'être qu'un chaînon. Présentées comme venues d'ailleurs<sup>59</sup>, ses phrases tendent à y retourner; elles peuvent être citées par tous parce qu'elles furent dictées par eux.

Dans une lettre fameuse, adressée à Servan le 24 avril 1765, d'Holbach écrit:

Ils [mes écrits] passeront à la faveur des autres, les signes distinctifs disparaîtront, ce qui sera du moins favorable à ceux qui, comme moi, ne peuvent avoir dans la République des Lettres qu'une existence collective.<sup>60</sup>

C'est cela que nous avons cherché à redire autrement ici. Cela, à savoir que l'existence du baron traduit «l'intention collective» dont son action personnelle aura paradoxalement procédé, et que théoriseait John Searle<sup>61</sup> après la controverse avec Jacques Derrida. Projet de prosélyte, au sens tout étymologique de *relai*: quelqu'un qui vient-de, ou va-vers, quelqu'un parmi d'autres, qui aura moins eu l'intention de dire que de redire, de produire que de reproduire, d'apporter que de rapporter, moins enfin d'émettre de nouvelles idées que de mettre à nouveau des idées en circulation<sup>62</sup>.

L'intencitationnalité, dans cette mesure, désignerait le principe même de la contagion profane, que d'Holbach voulut opposer à *La contagion sacrée*<sup>63</sup>. Elle

<sup>58</sup> André Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, op. cit., p. 49.

<sup>59</sup> Voir Anonyme [Paul Thiry d'Holbach], *Le bon sens*, op. cit., p. 203: «Quand il s'agit de la vérité, il nous importe peu de qui elle nous vienne». Sans doute n'est-ce pas un hasard si cette formule intervient au lieu même du traité où d'Holbach plaide en faveur de la recevabilité, en philosophie, des opinions des libertins.

<sup>60</sup> Paul Thiry d'Holbach, *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*, Sauter et Loos, Wiesbaden 1986, p. 24.

<sup>61</sup> Voir John Searle, «Collective intentions and actions», in *Intentions in communication*, MIT Press, Cambridge 2003, ou, Denise Fisette, «Intentionnalité collective, rationalité et action», in *Les figures du collectif*, La Découverte, Cerisy 2003, p. 357: «Searle fait valoir la dimension intersubjective sous-jacente aux actions qui nécessitent l'intervention de plusieurs agents. [II] propose d'attribuer à chacun des membres d'un groupe une intention collective, et de concevoir les actions individuelles comme des moyens visant à promouvoir l'état de choses visé par l'intention collective».

<sup>62</sup> Alain Sandrier, dans une autre perspective, souligne combien d'Holbach «rêpète au deux sens du terme: il récupère des thèses pour son compte, et il les distribue dans son œuvre à plusieurs reprises. [II] n'est pas tant un inventeur qu'un vulgarisateur ou un organisateur de vérités» (*Le style philosophique du baron d'Holbach*, op. cit., p. 411).

<sup>63</sup> Voir Paul Thiry d'Holbach, *La contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*, Londres [Amsterdam] 1768.



## La proposition de l'intencitacionnalité

est transcendantale à l'action collective, en tant qu'elle rend possible une «politique de l'amitié<sup>64</sup>», une politique de la nostration comme politique de la citation. Elle est active, parce que la citation est un acte de langage; elle est interactive, parce qu'elle est dialogique et n'engage pas que son auteur; elle est enfin itérative, parce que son projet est de se propager. Elle relève du libertinage, lorsqu'il fait de l'auteur «un nom fictif qui recouvre la multiplicité des instances de parole<sup>65</sup>», mais aussi des Lumières, lorsqu'elles postulent que «tout homme est plusieurs», et font place à «la multiplicité interne du sujet<sup>66</sup>»; elle échappe à «l'individualisme de principe<sup>67</sup>» au nom duquel le libertin préférerait le bonheur du sage à l'édification du peuple, mais elle reste, à l'heure des Lumières, fidèle à ses stratégies scripturaires. De d'Holbach en définitive, héritier radical des principes du «tournant du siècle<sup>68</sup>», elle ferait le nom même de la survivance du libertinage dans les Lumières, un témoin exemplaire de leur «enchevêtrement inextricable<sup>69</sup>», et de son œuvre leur lieu commun.

Dans *Philosopher à l'âge des Lumières*, Bertrand Binoche affirme que, tout contenu philosophique mis à part, «les Lumières eurent d'abord pour tâche de *se propager*: leur diffusion est leur vocation<sup>70</sup>». Traduisez: leur citation est leur intention. La langue de d'Holbach est la langue collective de toutes les Lumières, car lui comme elles sont, par principe, intencitacionnelles.

<sup>64</sup> Voir Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris 1994.

<sup>65</sup> Hélène Ostrowiecki-Bah, «Dialogue et libertinage», in *Le dialogue: introduction à un genre philosophique* [en ligne], Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2005, §16.

<sup>66</sup> Colas Duflou, «Dialogue et vérité dans la philosophie de Diderot», in *Ivi*, §11.

<sup>67</sup> Gianni Paganini, *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, PUF, Paris 2005, p. 34.

<sup>68</sup> *Ivi*, pp. 35-78. Sous cette appellation, Paganini désigne la période de mutation qui, entre 1680 et 1720, ne voit pas simplement s'accomplir la fin du mouvement libertin et à l'éclosion de celui des Lumières, mais voit, plus précisément, le premier s'altérer en l'autre – soulignant par là leur parenté essentielle et originaire.

<sup>69</sup> Gianni Paganini, «Préface», in Elisabetta Mastrogiacomio, *Libertinage et Lumières. André-François Boureau-Deslandes (1689-1757)*, Honoré Champion, Paris 2015, p. 11.

<sup>70</sup> Bertrand Binoche, «Ecrasez l'infâme!» *Philosopher à l'âge des Lumières*, La Fabrique, Paris 2018, p. 22.



⊕

## L'aveugle et son bâton. La métaphore du bâton de l'expérience au XVIIIe siècle\*

Matteo Marcheschi  
(Università di Pisa)  
matteo.marcheschi@cfs.unipi.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The blind man and his stick. The metaphor of the «bâton de l'expérience» in the 18th century.

Abstract: Through the eighteenth-century uses of the image of the *bâton de l'expérience*, this contribution aims to investigate the specific features of certain libertine practices of Enlightenment thought. The image of the *bâton de l'expérience* is given ambivalent meanings by Émilie du Châtelet: referring to the Cartesian passages where it appears for the first time, her *Institutions de physique* make it a metaphor of the ambivalence of experience, also connecting it to the debate on the problem of Molyneux that, following the operation of removal of cataracts from a man born blind performed by Cheselden in 1728, had acquired new vigour. Against the background of du Châtelet's cultural operation, we will focus on two fundamental stages of the eighteenth-century uses of this image. First, we will investigate the specific relations established between *L'homme machine* and *L'homme plus que machine*, showing how the image of the *bâton de l'expérience* is configured as a sort of key becomes functional to the production of a libertine thought through the parallel reading – *between the lines* – of the two texts. Then, we will show how Denis Diderot recovers this image in the context of the discussion on Molyneux's problem and using it as a privileged perspective to discuss the statute of experience and its fictional substitution. Through the image of the *bâton de l'expérience*, then, the permanence of seventeenth-century libertine practices in the philosophy of the Enlightenment will become clear: this metaphor thus redefines the conflicting and productive relationship between light and shade in the Enlightenment.

Keywords: *bâton de l'expérience*; Diderot; La Mettrie; Reading between the lines; Molyneux's problem.

Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucet cogitat.  
Horace, *Ars poetica* (*Epistula ad Pisones*)



Matteo Marcheschi

### 1. *Le bâton de l'expérience et l'expérience du bâton*

Dans l'*Avant-propos* aux *Institutions de Physique* (1740), Émilie du Châtelet, s'adressant à son fils, consacre sa réflexion à l'état de la physique et à ses récents développements<sup>1</sup>. Même si «l'étude de la Physique paroît faite pour l'Homme»<sup>2</sup>, puisqu'elle vise à enquêter sur «les choses qui nous environnent sans cesse, & desquelles nos plaisirs et nos besoins dépendent»<sup>3</sup>, elle est restée, jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, une connaissance vague et mystérieuse, une sorte de cabbale capable seulement d'expliquer les fait à travers le lexique obscur et imaginaire des propriétés occultes<sup>4</sup>. Selon Émilie du Châtelet c'est grâce à Descartes que la physique a quitté le chemin de l'erreur pour s'engager sur celui de la vérité: la *Géométrie*, la *Dioptrique* et le *Discours de la méthode* constituent un tournant révolutionnaire dans l'histoire des connaissances humaines. Néanmoins, comme l'explique Mme du Châtelet, Descartes s'est trompé «sur quelques points de Physique». Si cela est arrivé, «c'est qu'il étoit homme, & qu'il n'est pas donné à un seul homme, ni à un seul siècle de tout connoître»<sup>5</sup>. Les hommes, dans une réécriture de la célèbre devise de Bernard de Chartres, sont des géants prométhéens grimant aux cieux les uns sur les épaules des autres<sup>6</sup>: Newton, Descartes et Leibniz, dont du Châtelet contribue à diffuser la métaphysique en France, ne s'opposent frontalement que dans la logique de l'esprit de parti, qui n'est pas celle de la vérité. La physique apparaît alors comme un savoir qui progresse à tâtons, grâce à une enquête sur le monde menée par le biais d'hypothèses locales et toujours partielles<sup>7</sup>:

Nous sommes encore en Physique, comme cet aveugle né à qui Cheselden rendit la vûe; cet homme ne vit d'abord rien que confusément: ce ne fut qu'en tâtonnant, et au bout d'un tems considérable qu'il commença à bien voir; ce tems n'est pas encore tout-à-fait venu pour vous, & peut-être même ne viendra-t-il jamais entièrement.<sup>8</sup>

L'idée selon laquelle celui qui étudie la nature n'est rien de plus qu'un aveugle, ou un voyant chancelant et incertain qui a besoin d'être soutenu et guidé, revient dans les mots de Mme du Châtelet quelques pages plus loin:

\* Je tiens à remercier Claire-Emmanuele Nardone pour sa relecture

<sup>1</sup> Sur la philosophie d'Émilie du Châtelet cfr. V. Le Ru, *Émilie du Châtelet philosophe*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 39-50; R. Hagenruber, *Émilie du Châtelet between Leibniz and Newton*, Springer, Dordrecht, New York 2012; U. Kölving, O. Courcelle (sous la direction de), *Émilie du Châtelet, éclairages et documents nouveaux*, Centre international d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, Ferney-Voltaire 2008.

<sup>2</sup> É. du Châtelet, *Institutions de physique*, Prault fils, Paris 1740, §II, p. 3.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Ivi, §V, p. 5.

<sup>5</sup> Ivi, §V, p. 6.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Sur les hypothèses et leur nécessité, cfr. ivi, §VIII, p. 9.

<sup>8</sup> Ivi, §VII, p. 8.



## L'aveugle et son bâton

Souvenez-vous, mon fils, dans toutes vos Études, que l'Expérience est le bâton que la nature a donné à nous autres aveugles; pour nous conduire dans nos recherches; nous ne laissons pas avec son secours de faire bien du chemin; mais nous ne pouvons manquer de tomber si nous cessons de nous en servir; c'est à l'Expérience à nous faire connaître les qualités Physiques, et c'est à notre raison à en faire usage & à en tirer de nouvelles connaissances & de nouvelles lumières.<sup>9</sup>

Dans ces pages, Émilie du Châtelet réalise une opération intellectuelle qui aura un écho significatif, soudant les différentes tensions qui, au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, se rassemblent autour de la cécité et de sa valeur philosophique: l'aveugle, comme l'a dit Francine Markovits, est «une figure paradoxale des Lumières»<sup>10</sup>. L'image de l'expérience comme une sorte de bâton, qui trouve son origine contradictoire, comme nous le montrerons plus avant, chez Descartes, se superpose ici à un événement qui suscite l'intérêt intellectuel des penseurs de l'époque. L'abaissement de la cataracte d'un jeune homme «aveugle-né», pratiquée par William Cheselden en 1728, apparaît à certains – Berkeley et Voltaire *in primis* – comme pouvant apporter la solution expérimentale, et donc certaine, du fameux problème philosophique que William Molyneux avait posé à John Locke<sup>11</sup>: un aveugle qui recouvre la vue peut-il reconnaître, à l'aide de ses seuls yeux, les formes et les objets qu'il avait appris à identifier par le toucher? Cette question semble trouver ici une mise à l'épreuve expérimentale significative<sup>12</sup>.

Émilie du Châtelet contribue ainsi à situer la métaphore du bâton de l'expérience au carrefour de différents problèmes et traditions: cette image ne se présente pas comme l'exemple d'une théorie, mais comme une métaphore vivante, qui réactive toujours la pensée<sup>13</sup>. Le bâton de l'expérience devient donc une image qui, en donnant à penser, suscite toujours et à nouveau la réflexion philosophique: évoquée également par Helvétius (*De l'homme*, 1773)<sup>14</sup> et Condillac (*Traité des sensations*, 1754)<sup>15</sup>, elle se fait le lieu, chez La Mettrie, Luzac et Diderot, qui permet d'observer la manière dont la philosophie des Lumières active

<sup>9</sup> Ivi, §IX, p. 10.

<sup>10</sup> F. Markovits, *Une figure paradoxale des Lumières: l'aveugle*, in M. Chottin (sous la direction de), *L'aveugle et le philosophe ou comment la cécité donne à penser*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2009, p. 43.

<sup>11</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Awnsam and John Churchil-Samuel Danship, London 1693, pp. 67-68.

<sup>12</sup> Sur le problème de Molyneux au XVIII<sup>e</sup> siècle cfr. M. Mazzocut-Mis, *Voyeurismo tattile. Un'estetica dei valori tattili e visivi*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 9-108; M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jackobson*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 19-62; M. Parmentier, «Le problème de Molyneux de Locke à Diderot», in: «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», n. XXVIII, 2000, pp. 13-23; M. Chottin, *Le Partage de l'empirisme. Une histoire du problème de Molyneux aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Honoré Champion, Paris 2014.

<sup>13</sup> Cfr. M. Chottin, *L'aveugle aux batons face à l'aveugle de Molyneux*, in Chottin (sous la direction de), *L'aveugle et le philosophe*, cit., pp. 83-106.

<sup>14</sup> C.-A. Helvétius, *De l'homme, de ses Facultés intellectuelles & de son Éducation* [1773], in *Œuvres complètes de M. Helvétius*, s.e., Londres 1777, t. III, p. 65.

<sup>15</sup> E.B. de Condillac, *Traité des sensations* [1754], Fayard, Paris 1984, pp. 137-140.



Matteo Marcheschi

une dynamique de pensée proprement libertine, qui remplace la connaissance affirmative, qui procède par assertions et démonstrations, par une pratique intellectuelle qui multiplie les ambiguïtés et fait coïncider la dynamique du sens avec le sens lui-même<sup>16</sup>. La philosophie n'est pas, en effet, une collection d'assertions philosophiques, mais l'*activité* produite autour du texte philosophique. Les écrits libertins, en accumulant différentes positions et opinions et en citant des auteurs, canoniques ou non, qui se sont exprimés dans des sens différents, amènent le lecteur à réfléchir à *travers* et à *côté* du texte: l'attitude de réception passive est ici désamorcée par la multiplication des contradictions et des ambiguïtés qui invitent le lecteur à chercher le sens du texte entre les lignes – selon la célèbre expression de Leo Strauss – du texte lui-même. Cela provient, comme l'a montré Gianluca Mori à propos de Bayle, de la prise de conscience du fait que «toutes les époques sont virtuellement époques de persécution»<sup>17</sup>: des contraintes et des obstacles implicites ou explicites accompagnent toujours la philosophie. Le libertinisme n'en fait pas la limite extérieure de l'acte de philosopher, mais sa condition de possibilité: la connaissance en tant que communication transparente de la pensée de l'écrivain est remplacée par une idée performative de la philosophie, qui invite le lecteur à interroger les plans du sens et les lignes de faille entre les affirmations<sup>18</sup>. Comme l'a montré Jean-Pierre Cavaillé, le libertinisme est une pratique de la *dis/simulation*, c'est-à-dire de l'affirmation et de la négation, du pour et du contre, de la fiction qui multiplie les masques pour rendre visible le réel par – et non malgré – le masque<sup>19</sup>. Le voile n'est pas ce qui entrave le regard, mais ce qui l'active, obligeant à l'observer et à regarder à travers lui: il n'y a rien en dessous, car la philosophie est une dynamique et une tension de l'intelligence. Le libertinisme ne se limite donc pas à soutenir des théories hétérodoxes, mais transforme la philosophie en une pratique de la pensée double et de l'exercice de l'irréductibilité du sens dans laquelle le lecteur est à la fois acteur et protagoniste.

<sup>16</sup> Cfr. R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Slatkine, Genève-Paris 1983; I. Moreau, «Guérir du sot»: *les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Honoré Champion, Paris 2007.

<sup>17</sup> G. Mori, *Persécution et art d'écrire: Strauss, Skinner et Pierre Bayle*, in L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit (études réunies par), *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie: textes de 1941*, Vrin, Paris 2001, p. 214.

<sup>18</sup> «Du reste, Bayle a même théorisé une stratégie littéraire de dissimulation. Le passage le plus clair dans ce sens se trouve dans un ouvrage inédit de son vivant: la *Harangue du duc de Luxembourg*. Dans les toutes dernières lignes de ce texte, Bayle énonce en peu de mots une sorte de programme stylistique, qu'il suivra fidèlement dans les années suivantes, à partir des *Pensées diverses sur la comète*: "il faut laisser deviner au lecteur la moitié de ce qu'on veut dire pour le moins, et il ne faut pas craindre qu'on ne nous comprenne pas..." Certes, Bayle se réfère ici aux écrits satiriques – qui sont les domaines propre de l'"art de feindre", mais sa conclusion paraît déborder cette démarcation dans la mesure où elle remet en question plus généralement le rapport auteur-lecteur et la possibilité d'une communication littéraire codée: «la malignité du lecteur va souvent plus loin que nous; il faut s'en remettre à elle, c'est le plus sûr» (G. Mori, *Bayle philosophe*, Honoré Champion, Paris 1999, pp. 21-22).

<sup>19</sup> Cfr. J.-P. Cavaillé, *Dis/simulation. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Honoré Champion, Paris 2002.



## L'aveugle et son bâton

C'est dans cette perspective que la métaphore du bâton de l'expérience devient l'objet d'une réflexion qui récupère, au XVIII<sup>e</sup> siècle et dans un contexte différent, le *style de la pensée* libertine<sup>20</sup>: ce n'est pas l'image du bâton de l'expérience qui est libertine – elle n'appartient d'ailleurs pas aux métaphores de la tradition libertine du XVII<sup>e</sup> siècle et trouve son origine dans un terrain, celui de la philosophie de Descartes, qui ne renvoie pas pleinement au libertinage<sup>21</sup> – mais sont libertines les manières dont elle est employée. Luzac, La Mettrie et Diderot s'approprient non pas l'image, mais les multiples sens attribués à l'image: c'est en exploitant les usages philosophiques et l'histoire de la métaphore que le philosophe déclenche l'acte d'interprétation chez le lecteur, déplaçant le sens dans la recherche du sens même. Dans cette perspective, l'écriture joue un rôle fondamental: elle n'est pas simplement le moyen de communiquer une vérité philosophique, mais le lieu de l'exercice de la pensée. La métaphore, en particulier, n'est pas l'exemplification d'un concept, mais le réceptacle de la pluralité des sens et le lieu où se stratifient les interprétations. Des pratiques d'écriture spécifiques renvoient, du reste, à des modes de lecture spécifiques: c'est à travers l'image du bâton de l'expérience que nous en étudierons quelques-unes, en montrant comment le texte devient un laboratoire qui invite à penser par soi-même, transformant les contraintes et les limites de la parole en une occasion d'exercice de la liberté.

Il ne s'agira donc pas d'étudier toutes les occurrences au XVIII<sup>e</sup> siècle de l'image de l'aveugle et de son bâton, mais d'enquêter sur celles qui nous permettent de décrire la tentative d'une philosophie hétérodoxe d'exprimer ses opinions. Les ouvrages que nous allons traiter circulent en effet de manière anonyme. La Mettrie et Diderot sont confrontés à un problème ancien – celui de diffuser une philosophie hétérodoxe en échappant aux limites de la censure – dans un contexte nouveau: dans l'image du bâton de l'expérience reposent les indications méthodologiques qui montrent au lecteur comment interroger des textes qui ne peuvent pas tout dire et ne veulent pas le faire clairement. Par le biais du bâton de l'expérience nous observerons comment, comme l'a fait remarquer Michel Delon, le siècle des Lumières se caractérise par «la persistance d'un modèle libertain concurrent ou sous-jacent»<sup>22</sup>, en en faisant ressortir les modes d'écriture spécifiques, des thèmes caractéristiques et des traits historiques particuliers. Mais avant cela, il est nécessaire de faire le point sur les deux trajectoires de l'image que les *Institutions de physique* réunissent.

D'un côté, nous l'avons déjà dit, se trouve Descartes. Au début de la *Dioptrique*, dans sa tentative d'étudier la lumière, le philosophe se propose d'utiliser «deux ou trois comparaisons», imitant en cela les astronomes qui arrivent à des

<sup>20</sup> Sur le style de la pensée, cf. B. Groethuysen, *La pensée de Diderot*, in Idem, *Philosophie et histoire*, A. Michel, Paris 1995, p. 73.

<sup>21</sup> Sur les rapports complexes entre la culture libertine et Descartes, cf. A. Staquet, *Descartes et le libertinage*, Hermann, Paris 2009.

<sup>22</sup> M. Delon, «J'abandonne tout mon esprit à son libertinage». *De Diderot à Sade ou de la morale à l'esthétique*, in: «Revue de la BnF», n. L, 2015, p. 40.

conclusions vraies à partir de prémisses fausses ou incertaines<sup>23</sup>. La synecdoque et la métaphore sont, après tout, les outils cognitifs qui sont à l'origine même de la gnoseologie humaine pour Descartes<sup>24</sup>: c'est dans le contact entre le corps et le monde que s'opère la traduction qui permet au réel de devenir vibration du corps, se rendant pensable et connaissable<sup>25</sup>. La sensation, pour Descartes, est analogue à l'acte de la lecture: c'est dans la différence entre les symboles graphiques et les idées qu'ils suscitent que le philosophe trouve son modèle pour expliquer la traduction – véritable déplacement métaphorique – du monde dans l'homme<sup>26</sup>.

«Deux ou trois comparaisons», écrit le philosophe: cette incertitude, comme dans le cas des «trois ou quatre» règles de la morale par provision<sup>27</sup>, indique ici le statut particulier de l'une d'entre elles. L'image de l'aveugle avec son bâton, en effet, comme nous le verrons, dépasse rapidement les limites que Descartes semble lui attribuer dans un premier temps. Cela a dû nous arriver à tous, affirme Descartes avec un argument qui place la fiction philosophique au cœur de notre quotidien, de marcher la nuit, sans flambeau, sur un sol inégal, à l'aide d'un bâton. Par le biais de ce bâton, il est possible de tirer des conclusions implicites et insensibles sur la nature du terrain: si cela arrive de manière confuse et incertaine, c'est parce qu'on n'est pas habitué à une telle expérience. En revanche, à propos des aveugles-nés, qui utilisent le bâton depuis longtemps, «on pourroit quasi dire qu'ils voyent des mains»<sup>28</sup>. La cécité, autrement dit, permet de rendre visible un processus implicite et insensible: le bâton de l'aveugle est le substitut artificiel du rayon lumineux qui relie la pupille aux objets du monde. Comme l'écrit Descartes:

<sup>23</sup> R. Descartes, *La Dioptrique* [1637], in *Œuvres de Descartes. VI. Discours de la méthode et Essais*, publiés par C. Adam et P. Tannery, Leopold Cerf, Paris 1902, pp. 83-84. Cfr. G. Federici Vescovini, *Descartes et les sciences curieuses: le raisonnement ex suppositione et le Moyen âge*, in J. Biard, R. Rashed (édité par), *Descartes et le Moyen âge*, Vrin, Paris 1997, pp. 119-138.

<sup>24</sup> «Le choix de la lumière pour représenter le monde en son ensemble apparaît ainsi comme un procédé indissociablement méthodologique et rhétorique, étant acquis que la rhétorique excède la seule persuasion pour jouer un rôle poétique dans la constitution de la science, un procédé qui loin de faire obstacle à la réduction mécaniste, en permet au contraire l'effectuation. La rhétorique, indirectement revendiquée à travers la métaphore picturale, trouve sa nécessité simultanément dans le passage à l'écriture, comme effort à surmonter l'incomplétude imposée par le langage, et dans le recours à l'expérience comme fil conducteur du discours, intégré à l'ordre des raisons, ombre savamment disposée, de telle manière que la lumière apparaisse comme la partie qui comprend le tout, ce que révèle suffisamment l'hésitation au sujet du titre: *Traité de la Lumière ou Monde*. La lumière est la synecdoque du monde» (J.-P. Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, Vrin, Paris 1991, p. 190).

<sup>25</sup> Sur la fiction dans la philosophie de Descartes comme acte de fondation qui rend possible l'expérience du monde dans l'écart, cfr. J.-P. Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, cit.; J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Edition corrigée et complétée, Puf, Paris 2009.

<sup>26</sup> Cfr. R. Descartes, *Principes de philosophie*, in *Œuvres de Descartes. IX. Méditations et Principes. Traduction française*, publiés par C. Adam et P. Tannery, Leopold Cerf, Paris, pp. 315-316.

<sup>27</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode* [1637], in *Œuvres de Descartes. VI. Discours de la méthode et Essais*, cit., p. 22.

<sup>28</sup> Descartes, *La Dioptrique*, cit., p. 84.



## L'aveugle et son bâton

La lumière n'est autre chose, dans les corps qu'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement, ou une action fort prompte et fort vive, qui passe vers nos yeux, par l'entremise de l'air et des autres corps transparents, de la même façon que le mouvement ou la résistance des corps, qui rencontre cet aveugle, passe vers sa main, par l'entremise de son bâton.<sup>29</sup>

Le statut particulier que le bâton acquiert parmi les autres comparaisons est alors évident: en expliquant la phénoménologie de la lumière, Descartes montre le principe du fonctionnement de la vue et les principes qui règlent le fonctionnement de la sensibilité en général. Cela réapparaît avec clarté dans le sixième discours de la *Dioptrique* et dans la troisième partie de *L'homme*: dans le texte et dans les illustrations des œuvres cartésiennes, l'aveugle tenant dans ses mains deux bâtons pour s'orienter dans le monde devient l'image adéquate pour expliquer comment la vue est capable de donner des informations sur les objets et leur distance. Le bâton de l'expérience devient ainsi le moyen de réinterpréter la gnoséologie humaine et la tradition aristotélicienne, et puis thomiste, des *sensibles* propres et communs<sup>30</sup>.

En même temps, le bâton de l'expérience, dans les œuvres cartésiennes, se superpose inévitablement à l'expérience du bâton: si une telle image est capable de parler du fonctionnement des sens, elle est en même temps la description d'une des plus célèbres tromperies de l'expérience. Dans les *Réponses aux Objections aux Méditations*, Descartes découvre le manque de fiabilité des sens à travers des exemples de nature anamorphique – la tour à base polygonale qui, de loin, paraît circulaire<sup>31</sup>:

Quand donc on dit *qu'un baton paroist rompu dans l'eau, a cause de la refraction*, c'est de mesme que si l'on disoit qu'il nous paroist d'une telle façon qu'un enfant jugeroit de là qu'il est rompu, & qui fait aussi que, selon les prejuges auxquels nous sommes accoustumez dès notre enfance, nous jugerons la mesme chose.<sup>32</sup>

Pour Descartes, le bâton de l'expérience devient ainsi, dans un court-circuit tourbillonnant, à la fois l'image du fonctionnement des sens et de la tromperie dont ils sont l'objet: il ne s'agit pas d'une contradiction, mais de la volonté de souligner comment l'expérience du monde se configure toujours comme une traduction de la réalité en image qui nécessite une critique méthodique de la gnoséologie et de ses présupposés. Comme ce sera le cas pour Malebranche, la

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Aristote, *De anima*, II(B), 6, 418a. Pour Aristote, il y a des sensibles qui ne peuvent être perçus qu'avec un sens (la couleur par la vue, le son pour l'audition, etc.) et d'autres qui sont communs (le mouvement, le repos, le nombre, etc.). Descartes, comme l'a remarqué Ferdinand Alquié (cfr. *Oeuvre philosophiques*. I. 1618-1637, édition de F. Alquié, Garnier, Paris 1997, p. 425, n. I), s'en prend à la théorie aristotélicienne des sensibles dans sa gnoséologie.

<sup>31</sup> À propos de la perspective anamorphique cfr. J. Baltrušaitis, *Les perspectives dépravées*. II. *Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus*, Flammarion, Paris 1996.

<sup>32</sup> R. Descartes, *Méditations. Objections et réponses*, in *Œuvres de Descartes*. IX, cit., pp. 237-238.

recherche de la vérité apparaît comme un chemin tortueux à travers l'erreur: la légitimité de l'expérience ne passe que par une tentative d'amender ses processus, ne serait-ce qu'en les comprenant. Du reste, pour Descartes, l'expérience est toujours une mise à distance et une traduction: «c'est l'âme qui sent, et non pas le corps»<sup>33</sup>.

Si d'un côté, comme nous l'avons dit, le bâton de l'expérience évoque Descartes pour Émilie du Châtelet, d'un autre côté il est lié aux événements de l'aveugle-né qui, après l'opération de la cataracte, acquiert la vue. Dans les *Éléments de la philosophie de Newton* (1738), Voltaire reconnaît dans l'opération réalisée par Cheselden la preuve expérimentale qui peut résoudre le problème de Molyneux<sup>34</sup>. Ces pages sont commentées, quelques années plus tard, par Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746) et par Diderot (*Lettre sur les aveugles*, 1749): tous les deux, même s'ils arrivent à des analyses et des conclusions différentes, soulignent comment Voltaire n'a pas donné de relief à un aspect fondamental de cet événement, auquel du Châtelet fait référence dans les lignes mentionnées ci-dessus. Une fois l'opération effectuée, l'aveugle-né ne commence pas à voir immédiatement, mais apprend à le faire lentement et en tâtonnant. L'opération de la cataracte de Cheselden entraîne une série de variables physiologiques et gnoséologiques – l'œil doit s'habituer à la lumière, guérir après la blessure causée par l'opération, apprendre à évaluer les distances et à concevoir l'individualité des choses du monde – que Molyneux n'avait pas prévues dans son expérience de pensée. En d'autres termes, l'expérience exige toujours une critique et une méthodologie de l'expérience: entre le fait et la théorie qu'il tente de démontrer, il y a un hiatus qu'il faut interroger et chercher à nouveau à dépasser. Pour paraphraser Émilie du Châtelet, l'expérience est un bâton que la raison doit utiliser correctement pour ne pas tomber: si s'appuyer sur le bâton est fondamental, ce n'est pas suffisant.

Au croisement de différentes traditions et en marge des *Institutions de physique*, le bâton de l'expérience devient donc un réceptacle de problèmes et de tensions philosophiques<sup>35</sup> – la fonctionnement des sens et leurs déceptions, les rapports entre la philosophie et la cécité, l'expérience et son statut: c'est sur ce terrain que naît la philosophie libertine de *L'homme machine* et de *L'homme plus que machine*.

<sup>33</sup> Descartes, *La Dioptrique*, cit., p. 109.

<sup>34</sup> F.-M. A. Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, in Idem, *Œuvres complètes*, Voltaire Foundation, Oxford 1992, t. XV, pp. 318-319.

<sup>35</sup> Sur la métaphore comme réceptacle de problèmes et de tensions philosophiques cfr. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, H. Bouvier, Bonn 1960. Sur la métaphore et sa valeur au XVIII<sup>e</sup> siècle cfr. R. Ludwig, *Synonymie, analogie et métaphore: rhétorique et cognition au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in M. Vallentini, C. Vincent, R. Godel (sous la direction de), *Classer les mots, classer les choses. Synonymie, analogie et métaphore au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Classiques Garnier, Paris 2014, pp. 19-44.

## L'aveugle et son bâton

### 2. *L'homme (plus que) machine: écrire entre les lignes*

En 1748, Julien Offroy de La Mettrie publie anonymement *L'homme machine* chez l'imprimeur Elie Luzac fils à Leyde. Cet ouvrage, qui dialogue avec Descartes, défend les raisons d'un monisme matérialiste radical<sup>36</sup>: récupérant les thèses de Haller sur l'irritabilité<sup>37</sup>, La Mettrie découvre dans la matière un «moindre principe de mouvement»<sup>38</sup>. Comme les animaux de Descartes, selon la célèbre thèse qui s'était imposée grâce aux objecteurs des *Meditationes* et à la préface de Schuyl à *L'homme*<sup>39</sup>, l'homme n'est qu'une machine: il n'y a pas de principe spirituel, comme le croient les stahliens, qui meuve les ressorts de la vie. C'est ainsi que la distinction entre les deux substances cartésiennes n'apparaît à La Mettrie que comme «une ruse de style», utile seulement «pour faire avaler aux Théologiens un poison caché»<sup>40</sup>. La matière n'est qu'une – une même «pâte» constitue tout ce qui est dans le monde – tandis que seuls les levains qui lui donnent forme changent<sup>41</sup>: différemment organisée et puis pliée par l'habitude et l'éducation, elle donne naissance aussi bien à la pensée qu'aux spasmes du plaisir et de la douleur – «Le cerveau a ses muscles pour penser, comme les jambes pour marcher»<sup>42</sup>.

Pour prouver sa thèse, La Mettrie multiplie les observations montrant comment les affections du corps influencent les états de l'âme: les stimulants comme l'opium et le café mettent le corps, et donc l'âme, en mouvement, tout comme la nourriture et le vin influencent le caractère et l'humeur des hommes<sup>43</sup>. Les Anglais, en mangeant, selon un *topos* qui traverse la littérature philosophico-culinaire du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>44</sup>, de la viande peu cuite, développent, comme les animaux sauvages, des tempéraments féroces<sup>45</sup>: «Quelle puissance d'un Repas!»<sup>46</sup>. De même, le développement du corps rejaillit sur celui de l'âme; l'air, le climat, l'influence des concitoyens transforment les caractères et les inclinations: «Les divers États de l'Ame sont donc toujours corrélatifs à ceux du corps»<sup>47</sup>, conclut La Mettrie, allant jusqu'à faire de l'âme rien de plus qu'une catégorie

<sup>36</sup> Sur le matérialisme et ses sens multiples, cfr. O. Bloch, *Matière à histoires*, Vrin, Paris 1985.

<sup>37</sup> Cfr. H. Steinke, *Irritating experiments: Haller's concept and the European controversy on irritability and sensibility. 1750-90*, Rodopi, Amsterdam-New York 2005; G. Giglioni, *What Ever Happened to Francis Glisson? Albrecht Haller and the Fate of Eighteenth-Century Irritability*, in: «Science in context», n. IV, 2008, pp. 465-493.

<sup>38</sup> [J.O. de La Mettrie], *L'homme machine*, Elie Luzac fils, Leyde 1748, p. 71.

<sup>39</sup> T. Gonthier, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*, Vrin, Paris 1998, pp. 161-290.

<sup>40</sup> La Mettrie, *L'homme machine*, cit., p. 96.

<sup>41</sup> Ivi, p. 54.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 77-78.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 13-21.

<sup>44</sup> Cfr. C. Lebreton, *Empathie et cruauté: le paradoxe de l'imaginaire des viandes au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in: «Asterion», n. XVIII, 2018.

<sup>45</sup> La Mettrie, *L'homme machine*, cit., pp. 14-15.

<sup>46</sup> Ivi, p. 14.

<sup>47</sup> Ivi, p. 21.

vide<sup>48</sup>. En s'enracinant sur le terrain cartésien<sup>49</sup>, la philosophie de La Mettrie se propose alors comme une philosophie de l'expérience. Ce n'est donc pas un hasard si, lorsqu'il réfléchit aux présupposés méthodologiques de son travail, il identifie la posture du philosophe à celle de l'homme qui, dans les premières lignes de la *Dioptrique*, explore le terrain avec son bâton: «Prenons donc le bâton de l'expérience, et laissons là l'Histoire de toutes les vaines opinions des Philosophes. Être Aveugle, et croire pouvoir se passer de ce bâton, c'est le comble de l'aveuglement»<sup>50</sup>.

L'image de l'aveugle et de son bâton constitue donc un nœud crucial dans la démarche philosophique de La Mettrie, au point que lorsqu'en 1748 l'auteur anonyme de *L'homme plus que machine* entreprend de discuter *L'homme machine*, il le fait en se référant exactement à cette métaphore:

Finissons par une réflexion sur la force des expériences. Je demande à tous ces Observateurs, Expérimentateurs, qui croient que rien ne cède à leur Scalpel, Microscope, Balance, etc. et que leur adresse peut découvrir toutes les merveilles de la Nature, je leur demande, dis-je, sur quoi ils se fondent dans leurs Expériences. Qu'est-ce qui leur fait ajouter foi à leurs observations, s'ils n'admettent d'Être souverain, intelligent; je dis plus, s'ils n'admettent dans cet Être une extrême bonté pour ses Créatures? Sans ce fondement ils ne pourront jamais prouver que leurs expériences ont été faites exactement: jamais il ne pourront en faire un rapport sur un objet tout pareil. Car qui ne sait que les raisonnemens analogiques ont l'existence d'un tel Être pour fondement. Comment savent-ils ces Messieurs, toujours & uniquement appuyés sur leur bâton de l'expérience; que le verre, qui grossiroit 10 fois plus les objet, que ne le fait à présent le plus fin microscope, ne leur démontrera pas demain ce qu'ils nient aujourd'hui; & ne leur fera nier après-demain, ce que le jour auparavant ils ont prouvé par mille expériences.<sup>51</sup>

L'auteur de *L'homme plus que machine* se réapproprie le substrat métaphorique du bâton de l'expérience en faisant ressortir les tensions contradictoires qui le traversent: il remet ainsi en mouvement ce que *L'homme machine* avait, du moins en apparence, fixé et désamorcé. En effet, si La Mettrie valorisait les pages cartésiennes qui font du bâton de l'expérience l'image du fonctionnement de la gnoséologie humaine, l'auteur anonyme n'oublie pas les passages des *Meditationes* consacrés à la remise en cause de la fiabilité des sens: faisant sienne la leçon de Descartes, *L'homme plus que machine* montre comment l'expérience ne peut être garante d'elle-même. Elle ne prouve rien, à moins qu'elle ne trouve son fondement et sa légitimité ailleurs: le doute hyperbolique et les tromperies d'un génie malin *redivivus* qui sabote microscopes et lentilles ne peuvent être surmontés

<sup>48</sup> Ivi, p. 71.

<sup>49</sup> Cfr. A. Vartanian, *Diderot and Descartes. A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1953.

<sup>50</sup> La Mettrie, *L'homme machine*, cit., p. 8.

<sup>51</sup> *L'homme plus que machine*, s.e., Londres [Leyde?] 1748, pp. 138-140.

## L'aveugle et son bâton

que dans l'immédiateté de la conscience de soi et dans la découverte d'un dieu qui garantit la véracité de l'expérience du monde. L'expérience, donc, si l'on raisonne comme un cartésien conséquent, semble mener au-delà d'elle-même, soulignant l'urgence d'une critique méthodique de ses conditions préalables: le chemin de la matière conduit inévitablement au seuil de celui de l'esprit. C'est ainsi que les dernières lignes de *L'homme plus que machine* esquissent une inversion ironique: «On voit par là que celui, qui n'a que le bâton de l'expérience pour guide, ne peut être qu'un misérable boiteux»<sup>52</sup>.

À première vue, *L'homme plus que machine* apparaît donc comme une sorte de réfutation de *L'homme machine*: en dissolvant les différentes tensions – c'est-à-dire les différentes histoires – qui traversent la métaphore du bâton de l'expérience, les deux œuvres semblent se situer dans des camps opposés. Cependant, l'auteur anonyme met en garde contre les lectures qui en simplifient le rapport avec le texte de La Mettrie:

La précipitation ne manque presque jamais de porter le jugement à faux. C'est une Vérité, qui ne demande aucune démonstration. On verra *L'Homme plus que Machine*: on croira que c'est une Réfutation de l'*Homme-Machine*: on se trompera; & deux ou trois heures de lecture prouveront l'effet d'un jugement précipité.<sup>53</sup>

Que signifie le fait que *L'homme plus que machine* ne soit pas une réfutation de *L'homme machine*? Quelle est la relation entre les deux œuvres?

Pour tenter de répondre à ces questions, il est nécessaire de les aborder du point de vue de l'expérience. Si l'on suit l'argumentation de *L'homme plus que machine*, on retrouve exactement les mêmes faits que ceux que La Mettrie s'était appropriés: l'opium et le café, et la nourriture en général, modifient le corps et avec lui les affections de l'âme, tandis que la consommation de viande crue rend les hommes féroces. «Quelle puissance d'un repas!»<sup>54</sup>, s'exclame l'auteur de *L'homme plus que machine*, tout comme La Mettrie. Du reste, des paragraphes entiers de *L'homme machine* sont copiés, sans la moindre variation, par l'auteur anonyme. La même citation de Pope et les mêmes *exempla* reviennent dans les deux textes (Androclès et le lion, les vampires); le polype d'eau douce de Trembley – point d'appui du débat sur la matière et sa sensibilité au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>55</sup> – et le cerveau humain, proportionnellement plus grand que celui des autres animaux, sont rappelés tant par l'un que par l'autre. *L'homme machine* et *L'homme plus que machine* apparaissent ainsi comme des textes largement synoptiques, mais non moins contradictoires: les mêmes arguments et les mêmes paragraphes sont, en effet, évoqués pour défendre des positions antithétiques.

<sup>52</sup> Ivi, p. 140.

<sup>53</sup> Ivi, préface.

<sup>54</sup> Ivi, p. 26.

<sup>55</sup> Cfr. A. Vartanian, *Trembley's polyp, La Mettrie, and the Eighteenth-Century French Materialism*, in: «Journal of the History of Ideas», vol. XI, n. 3, 1950, pp. 259-286.

Il suffit de prendre pour exemple les passages, auxquels nous avons fait référence à plusieurs reprises, consacrés à l'influence de la nourriture, du climat et des fréquentations sur l'âme. Si ces arguments indiquent, pour La Mettrie, une coïncidence complète du corps et de l'âme, faisant de cette dernière rien de plus qu'une modification de la matière, ces mêmes faits sont interprétés différemment par l'auteur anonyme. Rappelant certains arguments du cardinal Polignac, l'auteur de *L'homme plus que machine* souligne l'erreur de La Mettrie: de même qu'on ne peut soutenir «qu'un Musicien n'est que le mécanisme de son instrument, parce qu'il ne peut pas bien jouer lorsque son instrument n'est pas en ordre»<sup>56</sup>, de façon analogue on ne peut pas penser «que l'Âme n'est qu'un mécanisme du corps»<sup>57</sup> parce qu'elle dépend de son état de santé. Telle est l'erreur de «ceux qui n'ont que le bâton de l'expérience pour guide»<sup>58</sup>.

La lecture de *L'homme plus que machine* produit donc une sensation à la fois familière et perturbante chez ceux qui ont l'expérience de *L'homme machine*: le texte anonyme ne se présente pas comme une simple réfutation de l'œuvre de La Mettrie, mais en constitue un *double*, qui se confond avec lui dans les grandes lignes, pour s'en écarter soudainement. *L'homme plus que machine* se superpose à *L'homme machine*, faisant presque oublier la différence entre les deux textes, puis la soulignant de manière encore plus marquée: l'auteur anonyme semble réécrire la mémoire du lecteur, lui faisant parcourir les mêmes expériences, pour en inverser soudainement le sens.

Cette stratégie d'écriture induit une pratique de lecture spécifique: les chevauchements entre les deux textes obligent à lire et à comparer continuellement *L'homme machine* avec *L'homme plus que machine* afin d'explorer leurs lignes de faille et leurs désalignements. Lire signifie donc apprendre à lire, à modifier sa posture et à se plier à la volonté des textes. En outre, le frontispice de l'ouvrage anonyme semble également donner une indication de lecture précise. Il semble avoir été construit sur la base d'un hypotexte spécifique sur lequel, dans un second moment, on est intervenu: «L'homme» et «machine» sont écrits en caractères de dimension supérieure à ceux de «plus que», qui semble presque être un ajout tardif ou une correction. Le «plus que», c'est-à-dire ce qui différencie les deux œuvres, se trouve donc littéralement *entre les lignes* du titre: c'est justement cette position que l'auteur demande au lecteur de prendre. Il faut, alors, se demander ce que signifie exactement *lire entre les lignes* et quelles sont les conséquences d'une telle posture.

À la différence de Leo Strauss, qui avait forgé cette catégorie dans son célèbre essai de 1941 *Persecution and the art of writing*, on peut affirmer qu'écrire/lire entre les lignes ne se limite pas à être une réaction à la persécution et aux obstacles qui surviennent lorsque le sens commun se heurte de front à la philoso-

<sup>56</sup> *L'homme plus que machine*, cit., p. 32.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

## L'aveugle et son bâton

phie<sup>59</sup>. En fait, la lecture entre les lignes montre que l'œuvre philosophique n'est pas un tout accompli, mais se présente comme une tâche du lecteur. C'est là un trait caractéristique du libertinage du XVIII<sup>e</sup> siècle: le jeu entre la simulation et la dissimulation n'est efficace que lorsque le lecteur lui-même le transforme en une pratique de lecture. Les Lumières, dans leurs formes les plus radicales (La Mettrie, Diderot) apparaissent ainsi comme la capacité de penser par soi-même bien avant l'essai kantien de 1784<sup>60</sup>.

L'auteur anonyme joue donc avec les attentes du lecteur, en l'induisant à croire qu'il a affaire à une réfutation d'une œuvre hétérodoxe célèbre – et, à l'époque, anonyme – et à adopter, par conséquent, une certaine stratégie de lecture<sup>61</sup>: les présupposés de l'un ne sont cependant pas ceux de l'autre, et bientôt là où l'on s'attendait à trouver un chant, on ne découvre qu'un contre-chant qui, en tant que tel, ne peut être entendu indépendamment du thème principal. En d'autres termes, l'écriture entre les lignes est une écriture en filigrane: le palimpseste n'est pas gratté une fois pour toutes – comme cela serait le cas dans une réfutation –, mais il s'entrevoit, réapparaît à contre-jour, en changeant, toujours et immédiatement, l'affirmation en une tension dialectique et en une logique – temporelle aussi – de la coprésence et de la survivance.

Dans cette perspective, *L'homme plus que machine* et *L'homme machine* semblent faire partie d'une même stratégie philosophique, qui trouve son point d'appui dans la communauté d'intentions, plutôt que dans la convergence des positions: comme on l'a souligné, «l'auteur de *L'homme plus que machine* est en tout cas un excellent commentateur de La Mettrie»<sup>62</sup>. D'ailleurs, la relation particulière entre les deux textes avait déjà été remarquée au XVIII<sup>e</sup> siècle: dans le troisième volume des *Œuvres philosophiques de M. De La Mettrie*, publié en 1774 à Amsterdam, on peut lire l'un après l'autre *L'homme machine* et *L'homme plus que machine*. L'attribution de *L'homme plus que machine* à La Mettrie est aujourd'hui contestée et l'auteur de l'œuvre est généralement reconnu comme étant Elie Luzac fils, l'imprimeur de Leyde qui a publié *L'homme machine*<sup>63</sup>. Les

<sup>59</sup> L. Strauss, *Persecution and the art of writing*, in: «Social research», vol. VIII, n. 4, 1941, pp. 488-504.

<sup>60</sup> I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, trad. fr. par J.-F. Poirier, F. Proust, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Flammarion, Paris 2020.

<sup>61</sup> Comme l'a bien fait remarquer Strauss, à l'écriture entre les lignes correspond une pratique spécifique de lecture entre les lignes (*Persecution and the art of writing*, cit., pp. 491-493). À tout cela on peut ajouter les mots d'Elena Giorza: «Souvent, ceux qui utilisent les outils de dissimulation prennent également soin de théoriser leur fonctionnement, fournissant ainsi aux lecteurs une clé permettant d'interpréter le moyen de la dissimulation» (*L'illuminismo tra religione e politica. I filosofi di fronte al popolo*, il Mulino, Bologna 2021, p. 11. Traduction personnelle). Cfr. G. Mori, *Persécution et art d'écrire*, cit., pp. 197-219.

<sup>62</sup> A. Léon-Miehe, *Discours sceptique et art de jouir chez La Mettrie*, in P. -F. Moreau, A. Thomson (sous la direction de), *Matérialisme et passions*, ENS Éditions, Lyon 2004, p. 68, n. 2.

<sup>63</sup> Pour l'attribution à La Mettrie cfr. F. Markovits, *La Mettrie, l'anonyme et le sceptique*, in: «Corpus», n. V-VI, 1987, pp. 83-105. Pour l'attribution à Luzac cfr. L. Jookien, G. Rooryck, *Elie Luzac et L'Homme plus que machine (1748): la parole dialogique d'un imprimeur des Lumières*, in: «Carnos de Tradução», vol. XXXVIII, Jan.-Apr. 2018, n. 1, pp. 197-225.



deux textes proviennent donc des mêmes presses et, nous semble-t-il, font partie d'un même projet et d'une stratégie éditoriale spécifique, qui dessine, dans l'interaction entre imprimeurs et auteurs, un nœud essentiel d'une pensée libertine qui revendique le droit de penser par elle-même et sans les entraves de la censure. Venant confirmer cette hypothèse, à peine un an plus tard, Luzac publiera, indiquant comme lieu d'impression «Au pays libre pour le bien public», son *Essai sur la liberté de produire ses sentimens*, dans lequel il défend le droit d'imprimer n'importe quelle œuvre, *L'homme machine* comprise, indépendamment des affirmations qu'elle contient<sup>64</sup>.

Si le projet de publications libertines et hétérodoxes qui, quelques années plus tard, mûrit autour de la coterie d'Holbach prend la forme d'un véritable engagement artisanal – une boulangerie, dirait Galiani, en jouant sur l'utilisation massive faite des œuvres, et du nom, du Boulanger, désormais décédé –, de la même manière nous devons considérer les œuvres de La Mettrie comme un réseau de textes qui peuvent être lus indépendamment, mais qui acquièrent une profondeur philosophique et politique lorsqu'ils sont considérés en tension réciproque. Ce *modus operandi* est en effet tout sauf occasionnel dans la production de La Mettrie: dans son *Abrégé des systèmes*, il accuse l'auteur anonyme de *L'homme machine*, c'est-à-dire lui-même, d'être spinoziste<sup>65</sup>, invitant ainsi le lecteur à tirer des conclusions de ce qui est dit et de ce qui est caché. L'œuvre cesse ainsi d'être l'unité minimale de la pensée philosophique: dans le jeu des réfractions et des réécritures, elle devient non pas une tentative d'affirmer une série de positions hétérodoxes et matérialistes, mais un chemin vers la pensée et l'activité philosophiques.

Cela étant posé, nous pouvons revenir aux spécificités de l'interaction entre *L'homme machine* et *L'homme plus que machine*. En lisant les deux textes l'un entre les lignes de l'autre, dans l'écart qui plie les mêmes faits dans des directions différentes, l'idée émerge que l'expérience ne prouve rien en soi: un bâton est utile quand on a l'intelligence de savoir s'en servir. C'est ainsi que Luzac, dans les dernières lignes de son texte, se réappropriant l'image du bâton de l'expérience, ne délégitime pas l'expérience tout court, mais vient redéfinir les rapports entre l'expérience et la raison:

Je ne veux pas, par ce que je viens de dire, jeter un mépris sur les expériences. J'en reconnois la valeur; j'en avoue la nécessité: mais aussi n'a-t-on pas besoin de faire un long discours pour montrer, que les expériences ne font que dévoiler la Vérité, et que c'est la Sagacité qui la découvre. Sans l'art de raisonner, *Newton, Boyle, Gravesande*, n'auroient pas fait grand chose de leurs expériences.

<sup>64</sup> [E. Luzac], *Essai sur la liberté de produire ses sentimens*, Au pays libre pour le bien public 1749, p. 59.

<sup>65</sup> J. O. de La Mettrie, *Abrégé des systèmes*, in *Idem, Œuvres philosophiques*, Paris, Fayard 1987, vol. I, p. 269. Sur le spinozisme dans le matérialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, cfr. M. Marcheschi, *Spinoza e la materia. Totalità, organismo e libertà nello spinosimo di metà Settecento*, in C. Altini (a cura di.), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea. Vol. I. Tra Seicento e Settecento*, Edizioni della Normale, Pisa 2020, pp. 167-187.





## L'aveugle et son bâton

On voit par là que celui, qui n'a que le bâton de l'expérience pour guide, ne peut qu'être un misérable boiteux.<sup>66</sup>

C'est dans l'interaction des deux textes que le bâton de l'expérience résonne de toute l'histoire qu'il contient: danger et possibilité, l'expérience se montre comme le lieu mouvant où se fonde la connaissance humaine. C'est d'ailleurs un *topos* classique de la pensée libertine: aux yeux du pyrrhonisme historique du XVII<sup>e</sup> siècle et de la philosophie de Bayle, les témoignages historiques apparaissent douteux et souvent peu fiables, comme le montre également Diderot dans l'article AGNUS SCYTICHUS de l'*Encyclopédie*<sup>67</sup>. Ce soupçon s'étend à l'expérience tout court: tout fait présuppose un point de vue et un observateur. La Mettrie et Luzac enseignent ainsi à se méfier de la pure affirmation des faits: le polype d'eau douce ne prouve rien sans une critique radicale et sceptique du témoignage et de la valeur de l'expérience.

En ce sens, comme le signale Luzac, penser que *L'homme plus que machine* est une réfutation de *L'homme machine* est hâtif. En lisant les deux textes en filigrane, on rencontre deux manières d'organiser la même expérience: le lecteur ne peut éviter de se demander laquelle des deux est la plus raisonnable et adéquate. Une mauvaise utilisation de l'expérience non seulement ne prouve rien, mais risque de légitimer la position opposée: en d'autres termes, ce qui apparaît à première vue comme une réfutation peut très bien constituer la meilleure démonstration disponible. *L'homme plus que machine* révèle les conditions préalables sur lesquelles l'œuvre elle-même est construite: l'expérience – le lecteur en est averti à la fin du texte – n'existe pas en tant que telle, mais elle est toujours interprétée. Luzac invite donc à lire l'implicite à travers les mailles de l'explicite: c'est une conclusion téméraire que de lire dans ces mots une défense *pro domo sua*. Seul le lecteur peut observer les mêmes faits inclinés différemment et choisir de manière indépendante quelle en est leur meilleure interprétation: *L'homme machine* et *L'homme plus que machine* utilisent tous les deux le bâton de l'expérience. Mais ni Luzac ni La Mettrie ne disent clairement lequel des deux est un «misérable boiteux»: la conclusion se trouve entre les lignes et c'est au lecteur de la trouver, avec son œil libertin et exercé à l'interprétation des expériences, en leur donnant du sens.

La lecture parallèle des deux textes amène à considérer un autre aspect du libertinage au XVIII<sup>e</sup> siècle. La réversibilité des conditions préalables et des points de vue et le jeu des renvois placent l'ironie et la plaisanterie au centre même de la pratique philosophique, au point de faire coïncider le sens avec la négation du sens. La philosophie apparaît ici comme une activité et non comme une liste d'opinion. Si la plaisanterie est, comme l'écrit La Mettrie dans son *Épître à mon esprit*, «la pierre de touche de la plus fine raison»<sup>68</sup>, c'est parce qu'elle change la

<sup>66</sup> *L'homme plus que machine*, cit., p. 140.

<sup>67</sup> Cfr. C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, F. Angeli, Milano 1983.

<sup>68</sup> *Épître à mon esprit*, in Id., *Œuvres philosophiques*, Fayard, Paris 1987, vol. II, p. 234.



philosophie en un mouvement qui réactive toujours le regard et l'intelligence. C'est ainsi qu'Elie Luzac, dans l'*Avertissement à L'homme machine*, défend le choix de publier des textes athées et clandestins en recourant à l'ironie: si les positions hétérodoxes ont un tel écho, c'est précisément parce que les raisons qu'elles avancent sont redoutées et l'on préfère empêcher leur diffusion, plutôt que les réfuter. L'ironie est, du reste, ce qui renverse la charge de la preuve et démasque ses propres conditions préalables et celles des autres. C'est ainsi que les dernières lignes de l'*Avertissement* sont directement placées sous le signe du libertinage – et des libertins sceptiques, comme le marquis d'Argens – et du persiflage, cette fiction qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, donne forme au monde, en saisissant la radicale instabilité de toute connaissance humaine<sup>69</sup>: «L'auteur, que je ne connois point, m'a envoié son Ouvrage de *Berlin*, en me priant seulement d'en envoyer six Exemplaires à l'adresse de M. le Marquis d'Argens. Assurément on ne peut mieux s'y prendre pour garder l'*incognito*; car je suis persuadé que cette adresse même n'est qu'un persiflage»<sup>70</sup>.

Le bâton de l'expérience est, du reste, lui-même l'image d'un persiflage: dans les tensions contradictoires qui le traversent, l'expérience du monde rejoint inévitablement la faillibilité de celle-ci, renvoyant l'image d'un homme occupé à donner une forme momentanée et ironique à la réalité, pour la comprendre et agir sur elle.



### 3. Le bâton de l'expérience à l'usage de ceux qui voient

«Madame, ouvrez la *Dioptrique* de Descartes, et vous y verrez les phénomènes de la vue rapportés à ceux du toucher, et des planches d'optiques pleines des figures d'hommes occupés à voir avec des bâtons»<sup>71</sup>: c'est ainsi que dans la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, publiée anonymement en 1749, Denis Diderot rappelle l'image du bâton de l'expérience, en faisant référence aux pages de Descartes dont elle est issue<sup>72</sup>.

Ce sont surtout les «planches d'optiques» qui attirent l'attention de Diderot, qui en reproduit une, «tirée de la *Dioptrique* de Descartes»<sup>73</sup>: dans le pas-



<sup>69</sup> À propos du persiflage, cfr. É. Bourguinat, *Persifler au siècle des Lumières. Histoire du mot 'persiflage'. 1734-1789*, Creaphis Éditions, Paris 2016.

<sup>70</sup> E. Luzac, *Avertissement*, in La Mettrie, *L'homme machine*, cit., s.p.

<sup>71</sup> D. Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, in Idem, *Œuvres complètes de Diderot. Idées II. Le nouveau Socrate*, vol. IV, Hermann, Paris 1978, p. 21.

<sup>72</sup> Sur la valeur philosophique de la cécité dans la *Lettre*, cfr. F. Pépin, «Qu'est-ce qu'une cécité philosophique? Diderot, des aveugles à la philosophie aveugle», in Id. (sous la direction de), *La Circulation entre les savoirs au siècle des Lumières. Hommage à Francine Markovits*, Hermann, Paris 2011, pp. 151-170; A. Charrak, *Géométrie et métaphysique dans la Lettre sur les aveugles de Diderot*, in: «Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie*», n. XXVIII, 2000, pp. 43-53.

<sup>73</sup> Diderot, *Lettre sur les aveugles*, cit., p. 16. Cfr. V. Le Ru, *La Lettre sur les aveugles et le bâton de la raison*, in: «Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie*», n. XXVIII, 2000, pp. 25-41.



## L'aveugle et son bâton

sage d'un texte à l'autre, l'image apparaît cependant radicalement modifiée. Alors que dans l'œuvre cartésienne, l'aveugle avec ses bâtons est un véritable aveugle, vêtu de haillons et accompagné d'un chien qui le guide, dans la *Lettre sur les aveugles*, il est vêtu d'un frac et n'est pas aveugle, mais a simplement les yeux bandés<sup>74</sup>. Diderot, en suivant les traces d'Émilie du Châtelet, accentue ici la dimension métaphorique et universelle de la cécité: elle n'est plus un simple manque physiologique, mais devient le point de vue à partir duquel explorer la gnoseologie humaine tout court. Par le biais de la cécité, le Philosophe montre la manière dont se détermine le rapport entre la sensation et l'idée, entre le particulier et le général, entre l'expérience et son interprétation. D'ailleurs, la *Lettre* s'adresse autant à ceux qui croient voir parce qu'ils ont des yeux qu'à ceux qui parviennent à voir, bien qu'ils soient aveugles: «possunt, nec posse videntur», comme le dit l'épigramme virgilienne du texte. Selon Diderot, il n'est pas suffisant d'avoir des yeux pour voir: ici aussi, comme chez La Mettrie et Luzac, l'expérience du monde n'est pas un donné immédiat, mais une synthèse et un processus. C'est précisément sous cet angle que, dans la *Lettre*, le bâton cartésien de l'expérience se superpose, comme dans les *Institutions de physique*, au problème de Molyneux.

L'œuvre se présente comme une expérience substitutive: Diderot a imprudemment promis à la femme à laquelle la lettre est adressée qu'elle aurait obtenu une place pour assister à l'opération chez Réaumur au cours de laquelle Hillmer, suivant les pas de Cheselden, aurait enlevé la cataracte d'une aveugle-née<sup>75</sup>. La *Lettre sur les aveugles* se propose ainsi de «tenir lieu auprès de vous du spectacle que je vous avais trop légèrement promis!»<sup>76</sup>. Le thème du *tenir lieu*, d'être à la place de, traverse toute l'œuvre et l'informe comme son principe de base: toute la lettre semble ainsi se présenter comme une sorte de compensation, isomorphe par son thème et sa durée, au spectacle médical. Dès les premières lignes, cependant, cette superposition semble se fissurer: «Je doutais bien, madame, que l'aveugle-née a qui M. de Réaumur vient de faire abattre la cataracte, ne vous apprendrait pas ce que vous vouliez savoir; mais je n'avais garde de deviner que ce ne serait ni sa faute ni la vôtre»<sup>77</sup>.

Que signifie le fait que le manque ne soit à attribuer ni à la destinataire de la lettre, ni à M. de Réaumur? De quel manque s'agit-il? Si la formulation de Diderot paraît d'abord ambiguë, elle se résout bientôt dans un énoncé plus clair: l'opération apparaît au philosophe comme «une expérience où je ne voyais guère à gagner pour mon instruction ni pour la vôtre»<sup>78</sup>. Les raisons de cette méfiance apparaissent au fil du texte: comment un homme, «sans éducation et

<sup>74</sup> Cfr. *ivi*, pp. 34-35.

<sup>75</sup> Cfr. G. Stenger, *Joseph Hillmer, Diderot et La Mettrie: sur les traces de l'oculiste prussien de la Lettre sur les aveugles*, in: «Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie*», n. IL, 2014, pp. 197-207.

<sup>76</sup> Diderot, *Lettre sur les aveugles*, cit., p. 18.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

sans connaissances, à qui l'on a restitué la vue par l'opération de la cataracte»<sup>79</sup>, peut-il avoir la capacité d'interroger l'expérience? Comment peut-on penser, qu'enlever une cataracte, c'est commencer à voir? Sans connaître les termes du problème de Molyneux, sans pouvoir distinguer la sensation de l'impression, sans l'habitude de réfléchir sur soi-même et sur ses opérations mentales, comment est-il possible de transformer un fait en une preuve expérimentale d'un problème philosophique? Le témoin direct d'un événement n'est pas toujours son meilleur chroniqueur.

Au fil des pages de la *Lettre*, Diderot ne fait que reposer la même idée: le bâton de l'expérience, comme dans la «planche tirée de la *Dioptrique*», n'est pas l'outil des aveugles, mais de ceux qui se tiennent à la place des aveugles. L'expérience, dit autrement, est interrogée dans l'écart qui transforme le donné et le fait en un problème, en le conceptualisant et en le restituant dans sa complexité. Pour Diderot, voir n'est pas un acte immédiat, mais la synthèse de souvenirs explicites et de souvenirs physiologiques implicites: pour le philosophe, l'expérience est toujours un acte de recomposition<sup>80</sup>.

C'est ainsi que la *Lettre*, qui était apparue comme une copie parfaite de l'opération de Hillmer, se révèle en réalité son *double*, qui, en même temps, se superpose et s'écarte de l'expérience directe de la cécité et du recouvrement de la vue<sup>81</sup>. Dans la *Lettre*, Diderot raconte avoir rendu visite à un aveugle-né à Puisieux, avec lequel il a discuté de métaphysique et de morale «le jour même que le Prussien faisait l'opération de la cataracte»<sup>82</sup>: l'expérience immédiate de la cécité en exclut l'expérience médiata, et vice versa.

Ceux qui savent utiliser le bâton de l'expérience se feignent aveugles, acquérant ainsi la condition de cécité à distance: tout cela leur permet d'observer le monde avec écart, d'interroger la faille et le décalage, de faire réagir ce qui arrive avec ce qui est connu. Sans se rabattre sur l'immédiateté de la sensation – qui n'est que confusion<sup>83</sup> –, l'homme qui utilise le bâton de l'expérience, dans la *Lettre*, observe la cécité de biais, en multipliant ses postures et ses inclinaisons. Comme cela arrive souvent dans les textes libertins, c'est en prenant les multiples masques du monde que la réalité peut émerger. C'est ainsi que la *Lettre sur les aveugles* apparaît comme un long détour qui interroge et «tourmente» la cécité: l'aveugle de Puisieux, un Descartes aveugle-né<sup>84</sup>, le récit, provenant d'un volume imaginaire, de la mort du «vrai» Saunderson, aveugle-né et géomètre, héritier de la chaire de Newton, une

<sup>79</sup> Ivi, p. 54.

<sup>80</sup> Cfr. P. Quintili, *Visione, percezione e cognizione nelle teorie medico-filosofiche in Francia nel secolo XVIII*, in M. Modica, P. Quintili, B. Stancati (a cura di), *Visione, percezione e cognizione nell'età dell'Illuminismo. Filosofia estetica materialismo*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 297-352.

<sup>81</sup> Cfr. A.M. Iacono, *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2010.

<sup>82</sup> Diderot, *Lettre sur les aveugles*, cit., p. 18.

<sup>83</sup> Ivi, pp. 60-61.

<sup>84</sup> Ivi, p. 20.

## L'aveugle et son bâton

liste d'aveugles historiques, ainsi que les aveugles de l'opération de Hillmer et de Cheselden, tous ces aveugles multiplient les regards pour observer le même problème. Dans l'expérience à distance, qui est toujours aussi une méthodologie de l'expérience<sup>85</sup>, le temps se dilate: tandis qu'un chirurgien enlève la cataracte d'une femme aveugle, un philosophe peut «philosopher avec [s]es amis»<sup>86</sup>, multipliant les voies d'accès au réel.

L'œuvre anonyme et libertine de Diderot, qui coûtera au philosophe les mois d'emprisonnement dans le donjon de Vincennes, hérite de la tradition du XVII<sup>e</sup> siècle de l'un de ses traits les plus caractéristiques: le vrai coïncide avec le masque et avec la multiplication et le gaspillage des formes<sup>87</sup>. C'est dans l'écart que quelque chose devient connaissable: là où il n'y a que superposition, la carte devient aussi grande que le territoire, en s'avérant, comme dans le célèbre apologue borgésien, inutile<sup>88</sup>.

Pour Diderot, héritier de la philosophie de Francis Bacon, expérimenter, c'est «tourmenter» l'expérience. L'encyclopédiste l'écrira quelques années plus tard dans le *De l'interprétation de la nature*, dans un passage qui évoque l'*Instauratio magna* du chancelier anglais:

Les expériences doivent être répétées pour le détail des circonstances et pour la connaissance des limites. Il faut les transporter à des objets différents, les compliquer, les combiner de toutes les manières possibles. Tant que les expériences sont éparées, isolées, sans liaisons, irréductibles, il est démontré par l'irréduction même qu'il en reste encore à faire. Alors il faut s'attacher uniquement à son objet, et le *tourmenter*, pour ainsi dire, jusqu'à ce qu'on ait tellement enchaîné les phénomènes, qu'un d'eux étant donné, tous les autres le soient: travaillons d'abord à la réduction des effets; nous songerons après à la réductions des causes. *Or les effets ne se réduiront jamais qu'à force de les multiplier.*<sup>89</sup>

À cette fin, Diderot découvre dans la fiction une voie privilégiée vers la connaissance: en multipliant les cas et les événements avec l'imagination, en explorant le possible qui est dans les choses, Diderot change l'*experientia litterata* de Bacon – cette expérience bien tempérée, organisée dans des listes et des tables<sup>90</sup> – en une *expérience littéraire*. Dans la pratique libertine du masque et de l'anonymat, dans la capacité de multiplier les voies d'accès au monde, dans l'intelligence philosophique qui s'approprie toutes les formes de la fiction pour

<sup>85</sup> Cfr. C. Duflo, *Diderot philosophe*, Honoré Champion, Paris 2013, p. 141.

<sup>86</sup> Diderot, *Lettre sur les aveugles*, cit., p. 17.

<sup>87</sup> Cfr. Cavaillé, *Dis/simulation*, cit.

<sup>88</sup> Cfr. J.L. Borges, *Del rigor en la ciencia* (1946).

<sup>89</sup> D. Diderot, *De l'interprétation de la nature*, in Id., *Œuvres complètes de Diderot. Idées III. L'interprétation de la nature (1753-1765)*, vol. IX, Hermann, Paris 1981, §XLIV, p. 72. C'est nous qui soulignons. Sur le rapport entre Bacon et Diderot, voir C. Dédéyan, *Diderot et la pensée anglaise*, Olschki, Firenze 1987, pp. 207-223.

<sup>90</sup> Cfr. G. Giglioli, *Learning to Read Nature: Francis Bacon's Notion of Experiential Literacy* (Experientia Literata), in: «Early Science and Medicine», vol. XVIII, n. 4-5, 2013, pp. 405-434.



Matteo Marcheschi

interroger le réel – il suffit de penser aux romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>91</sup> –, Diderot découvre l'intelligence tâtonnante de l'aveugle qui explore le monde avec son bâton.

#### 4. Conclusion

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'image du bâton de l'expérience ne se limite pas, à la différence de ce de ce qu'on observe dans les œuvres de Descartes, à interroger le rapport entre les sens et la raison, mais elle met aussi en scène les manières dont la philosophie s'approprie et revitalise certaines pratiques de pensée libertines. Dans la polysémie de l'image, en rassemblant les différentes traditions qui s'y sont stratifiées, Luzac, La Mettrie et Diderot font de la métaphore non pas l'exemple d'une théorie, mais l'occasion d'activer une posture philosophique qui oblige le lecteur à penser par le biais du texte, en collaborant avec l'auteur. Les contraintes matérielles qui oblige les auteurs à publier leurs œuvres de manière anonyme se transforment ainsi en une occasion de redéfinir la manière dont le sens émerge: la limite devient une condition de possibilité de la pensée, selon des voies que le bâton de l'expérience indique et révèle.

En particulier, les auteurs de *L'Homme machine* et de *L'Homme plus que machine*, à travers l'image du bâton de l'aveugle, activent une pratique de lecture qui contraint à comparer les textes, en mettant les lecteurs directement en contact avec les problèmes que posent les relations entre les faits et les théories. On active ici une pratique du sens qui se fonde sur la lecture entre les lignes, c'est-à-dire sur la capacité à transformer le texte en une véritable machine qui produit du sens de manière performative.

Dans la *Lettre sur les sourds et muets*, Diderot fait de l'aveugle et du bâton de l'expérience l'image d'un homme qui explore le monde par la multiplication fictive des expériences: l'intelligence est la capacité de se mettre à la place d'autrui et des autres tout en restant soi-même et en multipliant les masques. Par le biais des processus de substitution, Diderot augmente l'extension du réel et de l'expérience possible.

L'écriture, dans le cas de la *Lettre* comme dans celui de *L'Homme machine*, devient ainsi, selon la célèbre théorie du *Phèdre* de Platon, non pas ce qui aide à oublier, mais le mode d'expression le plus propre à la philosophie. Dans l'ambiguïté du sens et de la métaphore qui multiplie les voies d'accès au réel se produit l'alliance virtuose entre le visage et le masque et entre le vrai et le vraisemblable, alliance qui réactive toujours la pensée. C'est avec le bâton de l'expérience que les philosophes, reproduisant le geste aveugle de Descartes, examinent le réel en tâtonnant. Les Lumières, comme le rappelle Diderot,

<sup>91</sup> Cfr. C. Duflou, *Philosophie des pornographes. Les ambitions philosophiques du roman libertin*, Éditions du Seuil, Paris 2019.



### L'aveugle et son bâton

n'ont pas pour tâche de substituer la lumière aux ténèbres ou de dissiper les nuages<sup>92</sup>: au contraire, elles enquêtent sur leurs propres ombres, c'est-à-dire sur les limites – structurelles ou contextuelles – de la raison et de son exercice, tout en transformant cette enquête sur les limites en condition de l'exercice de la philosophie. Du reste, l'absence d'ombres ne correspond pas à une visibilité absolue, mais à un aveuglement provoqué par l'excès de lumière: il n'y a pas de lumières sans ombres des lumières<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> Cfr. D. Diderot, *Lettres sur les sourds et muets*, Id., *Œuvres complètes de Diderot. Idées II. Le nouveau Socrate*, cit., p. 162.

<sup>93</sup> Cfr. C. Duflo, *Ombres des Lumières*, in T. Kolderup, S.-E. Fauskevåg (sous la direction de), *À l'ombre des Lumières. Littérature et pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, L'Harmattan-Solum Forlag, Paris-Oslo 2008, pp. 13-28.





«Ces livres qu'on ne peut lire que d'une main...».  
Diderot libertin mondain-érudit et *Thérèse Philosophe*.

Du récit à la philosophie

Paolo Quintili

(Università di Roma «Tor Vergata»)

quintili@uniroma2.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: «Ces livres qu'on ne peut lire que d'une main...». Diderot, libertine wordly-erudite and *Thérèse Philosophe*. From narrative to philosophy.

Abstract: The libertine novel is a typically modern invention that found its greatest diffusion and flowering in the Age of Enlightenment. There are two libertine philosophical novels that best testify to the new alliance forged in the Age of Enlightenment between fiction, fictional narrative and philosophy: Diderot's *Les Bijoux Indiscrets* (1747) and *Thérèse Philosophe* (1748) by the Marquis Boyer d'Argens. In these two texts, there is a happy mixture of fiction and truth, of the production of desire and the *Volonté de savoir* (Foucault), to know the intimate nature of reality through desire and persuasion, which is the new device that will adopt the novel-form in Modernity, after the Age of Enlightenment. This form of the eighteenth-century libertine novel (erotic, licentious or pornographic), far from representing marginal literature, only of the underground, addressed to a certain public, separated from the «high» and cultivated literature, constitutes rather an archetypal form of the modern novelistic narrative. In *Thérèse*, as in the *Bijoux*, the reader is caught up in a mechanism of fictional reality production that, at first, relies on the full power of the visual imagination, based on sensitive representation; and finally, at a later stage, stimulates the rational sense, the only critical reason, by means of hearing. At the end of the Eighteenth century, the device put in place in the *Bijoux* and in *Thérèse*, with Sade, renders the scenes, and the «essays» put to work by the libertines protagonists of the 120 Journées, unrepresentable: the reader can only listen to them and develops critically reason about them. The eye, a member of sight and imagination, corresponding to Thérèse's finger, is replaced, with Sade, by the reader's ear and hearing, as the proper (and deeper) sense of critical Reason.

Key-words: Imagination, fiction, reality, materialism, sensitivity, Reason.

1. *Les «dangereux livres» et l'imagination*

Le présent essai a comme but de mettre en évidence les liens intimes, voire la fusion, entre le libertinisme dit «érudit», héritage du siècle de Descartes qui est reçu et élaboré dans l'œuvre de Diderot et de Voyer d'Argens – auteur du célèbre

roman *Thérèse Philosophe* (1748) – et le libertinage «mondain», à sujet érotique et pornographique, exprimé dans un genre littéraire qui se développe puissamment dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, surtout en France: le roman libertin<sup>1</sup>. Ce sont des liaisons intimes (et parfois «dangereuses») qui produisent une alliance entre la forme du récit romanesque de sujet libertin et la philosophie des Lumières, inaugurant, on le verra, *la forme-roman tout court*, telle qu'on la connaît après Diderot et Voyer, avec son dispositif fictionnel de production de plaisir et de désir. Une production qui ne se borne pas à susciter de l'intérêt, mais qui œuvre à la construction d'une forme narrative donnant finalement la parole à des aspects cachés, oubliés ou non-dits de la réalité, et de l'expérience historique de l'homme; des aspects que la philosophie elle-même, dans sa forme académique et universitaire, n'exprime pas<sup>2</sup>. Le premier à avoir repéré cette nouveauté a été Jean-Jacques Rousseau, en se démarquant de la forme littéraire libertine mais de façon ambiguë. Dans le Livre I des *Confessions*, en fait, Rousseau révèle à lui-même et à son lecteur – élu à une nouvelle autorité morale, au lieu du prêtre – qu'il était lui-même un lecteur passionné; et ce furent-là ses propres péchés «de luxure». Il s'agit bien aussi de la lecture de ces «dangereux livres» (à savoir, les livres licencieux), par rapport auxquels Rousseau avoue avoir pris ses distances. Ces prétendus «dangereux» livres jouèrent ainsi un rôle négatif mais important dans l'existence et dans la formation du jeune philosophe. Jean-Jacques Rousseau est le seul à en parler ouvertement dans ses *Confessions*:

A force de querelles, de coups, de lectures dérobées et mal choisies, mon humeur devint taciturne, sauvage; ma tête commençait à s'altérer, et je vivais en vrai loup-garou. [...] et le hasard seconda si bien mon humeur pudique, que j'avais plus de trente ans avant que j'eusse jeté les yeux sur aucun de ces dangereux livres qu'une belle dame de par le monde trouve incommodes, en ce *qu'on ne peut, dit-elle, les lire que d'une main*.<sup>3</sup>

Une confession décisive, car on n'en trouve pas souvent dans la correspondance privée des grands philosophes. La question des livres pornographiques, comme l'a bien relevé J.-M. Goulemot<sup>4</sup>, a strictement affaire avec la politique et la philosophie, et c'est un argument d'intérêt sérieux relativement récent, pour la recherche proprement philosophique<sup>5</sup>. En 2007 a eu lieu à Paris une

<sup>1</sup> Cfr. *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, éd. par R. Trousson, Robert Laffont, Paris 1993 (*infra*, note 12).

<sup>2</sup> Cfr. Milan, Kundera, *L'art du roman. Essai*, Gallimard, Paris 1986, *Première Partie*, pp. 11-32: «L'héritage décrié de Cervantes».

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, in *Œuvres complètes*, éd. établie sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1993, vol. I, p. 40 (mes italiques).

<sup>4</sup> Cfr. Jean-Marie Goulemot, *Ces livres qu'on ne lit que d'une main. Lecture et lecteurs de livres pornographiques au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Minerve, Paris 1991, 1994<sup>2</sup>, ce livre emprunte son titre précisément aux *Confessions* de Rousseau.

<sup>5</sup> Cfr. C. Duflo, *Philosophie des pornographes. Les ambitions philosophiques du roman libertin*, Seuil, Paris 2019, a essayé d'analyser cette question historiquement complexe. On pourrait même renver-

«Ces livres qu'on ne peut lire que d'une main...»

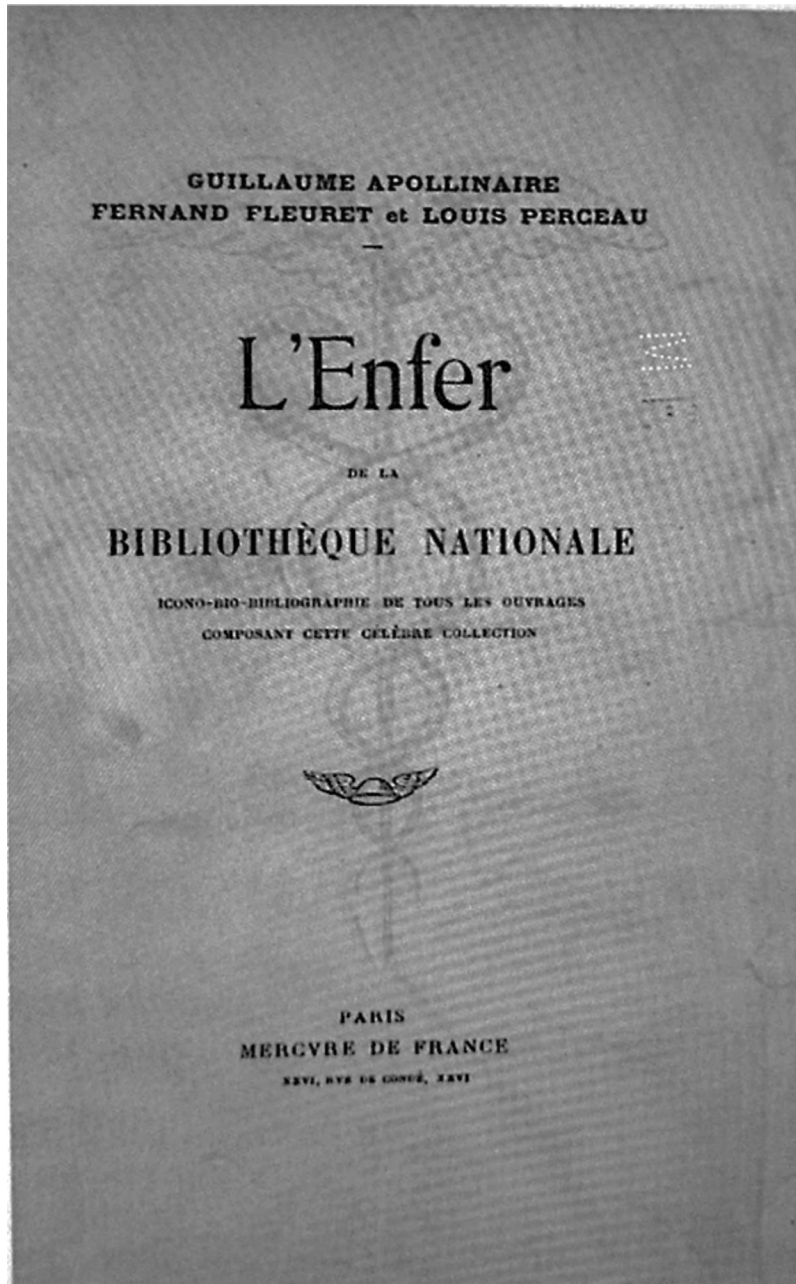


Image 1: «Catalogue de l'Enfer, par G. Apollinaire (1911)»

ser la formule, dans une question plus intéressante encore, et se demander: quelle est la *pornographie* des philosophes, quels sont ses contenus philosophiques?

exposition importante, à la Bibliothèque Nationale de France: *L'Enfer de la Bibliothèque. Éros au secret* (4 décembre 2007-2 mars 2008). Pour la première fois ont été exposées au grand public (i. m. 18 ans) les grandes collections de livres interdits qui ont été renfermées, dès la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle, sous la cote dénommée «Enfer». Supprimé en 1969, resurgi en 1983 grâce au travail des savants et des spécialistes, *L'Enfer de la BNF* a donné vie aux grandes éditions contemporaines de Sade et d'autres<sup>6</sup>. Et *L'Enfer* s'est enrichi depuis de 58 nouveaux titres<sup>7</sup>.

Une édition italienne relativement récente, éditée par mes soins, a offert au public quelques textes majeurs de la philosophie prêtée à l'érotisme ou qui fait usage de l'érotisme (et, à la limite, de la pornographie elle-même) pour véhiculer des messages philosophiques<sup>8</sup>. Nous avons édité ainsi les textes libertins de Diderot et La Mettrie sur la base des plus récentes éditions françaises, sorties précisément après la date de 1983<sup>9</sup>. Il y a en chantier un 2<sup>e</sup> volume en édition italienne qui contiendra les écrivains non traduits. Voici la Table des Matières: Diderot, *L'oiseau blanc*, conte bleu; J.-B. Boyer d'Argens, *Thérèse Philosophe*; S.-J. de Boufflers, *La reine de Golconde*; I. de Charrière, *Le Noble*; R. de la Bretonne, *Le curé patriote*; P.-A. C. de Beaumarchais, *Les Amours de Charlot et Toinette*; Anonyme révolutionnaire, *La Messaline française*; D. A. F. de Sade, *Français! Encore un effort*; et ensuite, en Appendice, les traductions des articles «Libertin» et «Libertinage» dans les Dictionnaires de l'époque moderne.

Revenant à la fiction de plaisir et à ses effets de réalité, Rousseau nous décrit, donc, toujours dans ses *Confessions*, comment il apprend, grâce au plaisir du roman (et au roman de plaisir, par rapport auquel il prend ses distances), la procédure de passage à l'imaginaire, la transmutation de la réalité dans la fiction, qui est à la base de la nouvelle esthétique du roman tout court:

Dans cette étrange situation, mon inquiète imagination prit un parti qui me sauva de moi-même et calma ma naissante sensualité: ce fut de se nourrir des situations qui m'avaient intéressé dans mes lectures, de les rappeler, de les varier, de les combiner,

<sup>6</sup> Le livre de Goulemot a été suivi par de nombreuses éditions critiques de textes libertins et pornographiques du 18<sup>e</sup> siècle, en premier lieu, Sade, *Œuvres*, éd. par M. Delon et J. Deprun, Gallimard Pléiade, 3 vol., Paris 1990-1998, on y reviendra.

<sup>7</sup> M.-F. Quignard-R.J. Seckel (éds), *L'Enfer de la Bibliothèque. Éros au secret*, Catalogue de l'Exposition, Bibliothèque Nationale de France, Paris 2007, pp. 25-35: «Preliminaires» et «Où l'on ne parle pas encore d'Enfer mais d'ouvrages licencieux».

<sup>8</sup> Julien Offray de La Mettrie-Denis Diderot, *L'arte di godere. Testi dei filosofi libertini del XVIII secolo*, a cura di P. Quintili, Manifestolibri, Roma 2006, 2013<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. en particulier les deux volumes: *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, édition établie sous la direction de P. Wald Lasowski, avec, pour ce volume, la collaboration d'A. Clerval, J.-P. Dubost, M. Hénaff, P. Saint-Amand et R. Wald-Lasowski, vol. 1, Gallimard Pléiade, Paris 2000; vol. 2, édition établie par P. Wald Lasowski, avec pour ce volume, la collaboration de P. Cryle, M. Delon, J.-P. Dubost, J. M. Goulemot, J.-M. Raynaud, P. Saint-Amand, L. Vasquez, et R. Wald-Lasowski, Gallimard Pléiade, Paris 2005.

«Ces livres qu'on ne peut lire que d'une main...»

*de me les approprier tellement* que je devinsse un des personnages que j'imaginai [...] que je me visse toujours dans les positions les plus agréables selon mon goût; enfin *que l'état fictif où je venais à bout de me mettre me fit oublier mon état réel*, dont j'étais si mécontent.<sup>10</sup>

Rousseau repère ici le mécanisme universel qui régit, à l'époque moderne, la fiction romanesque; et il en légitime ainsi une nouvelle esthétique. Le philosophe écrivain reconnaît le lien entre les affects (les passions) et les fonctions intellectuelles qu'ils déclenchent (fantaisie, imagination), à l'origine du récit romanesque. L'aliénation du réel (pour le critiquer, le contester, le représenter etc.) et l'inquiétude créative s'allient. Rousseau enregistre ainsi un phénomène commun aux autres écrivains-philosophes de son temps, y compris Diderot. Dans les limites de l'événement biographique, c'est la psychologie même de la fiction qui est visée: la création de désir et d'intérêt intellectuel critique, à travers la mimesis narrative. Et à Rousseau d'insister sur l'amour de l'imaginaire:

Cet amour des objets imaginaires et cette facilité de m'en occuper achevèrent de me dégoûter de tout ce qui m'entourait, et déterminèrent ce goût pour la solitude qui m'est toujours resté depuis ce temps-là [...]. Cette disposition si misanthrope et si sombre en apparence, mais qui vient en effet d'un cœur trop affectueux, trop aimant, trop tendre, qui, faute d'en trouver d'existants qui lui ressemblent, est forcé de s'alimenter de fictions. [...] un penchant qui a modifié toutes mes passions, et qui, les contenant par elles-mêmes, m'a toujours rendu paresseux à faire, par trop d'ardeur à désirer.<sup>11</sup>

Voici saisies et jetées les racines idéologiques et philosophiques du roman libertin et du roman en style philosophique. Entre XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle se déploie ainsi la forme-roman à sujet oriental, fantastique ou «bourgeois». Et libertin aussi<sup>12</sup>. C'est un nouveau genre littéraire qui se met en concurrence avec (et gagne contre) les formes classiques du poème en prose ou en vers. Cette diffusion, enregistrée par Diderot dans son *Éloge de Richardson* (1762)<sup>13</sup>, stimule un nouveau type de narration. C'est une sorte de machine littéraire de production de désir et d'affects, qui accentue, radicalise et rend manifeste la dynamique constructive du roman en tant que tel. Elle produit à la fois de la persuasion et du plaisir.

<sup>10</sup> J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, op. cit., p. 41 (mes italiques).

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cfr. R. Trousson, *Introduction générale*, dans *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., pp. 7-32.

<sup>13</sup> Diderot, *Éloge de Richardson*, dans *Ceuvres esthétiques*, éd. par P. Vernière, Garnier, Paris 1988, p. 32: «Cet auteur vous ramène sans cesse aux objets importants de la vie. Plus on le lit, plus on se plaît à le lire. C'est lui qui porte le flambeau au fond de la caverne; c'est lui qui apprend à discerner les motifs subtils et déshonnêtes qui se cachent et se dérobent sous d'autres motifs qui sont honnêtes et qui se hâtent de se montrer les premiers. Il souffle sur le fantôme sublime qui se présente à l'entrée de la caverne; et le More hideux qu'il masquait s'aperçoit. C'est lui qui sait faire parler les passions, tantôt avec cette violence qu'elles ont lorsqu'elles ne peuvent plus se contraindre; tantôt avec ce ton artificieux et modéré qu'elles affectent en d'autres occasions».



## 2. «Prendre la proie pour l'ombre...»

Comme l'a bien observé encore J.-M. Goulemot: «Machine à produire le désir de jouissance par des artifices l'écriture, le livre érotique gagne un pari qui est celui de toute littérature romanesque: faire prendre le leurre pour la réalité, *la proie pour l'ombre...*»<sup>14</sup>, en suscitant un effet physique d'intérêt, de plaisir et de désir. C'est là l'effet fort de la lecture de «ces livres qu'on ne peut lire que d'une main» – et aussi le mode de fonctionnement exemplaire de la littérature romanesque tout court. La «mimésis désidérative» de la fiction bourgeoise ouvre la voie à la naissance du récit érotique et pornographico-philosophique. L'obscène («ce qui se trouve en dehors de la scène»), le pervers, le violent etc. deviennent eux aussi objets de l'art d'écrire. C'est là que l'on trouve l'archétype de la fiction à des buts philosophiques. La thèse que je veux soutenir ici est donc la suivante: la forme du roman libertin du XVIII<sup>e</sup> siècle (érotique, licencieux ou pornographique), loin de représenter une littérature marginale, seulement d'underground<sup>15</sup>, adressée à un certain public, séparée de la littérature «haute» et cultivée, constitue plutôt une forme archétypique de la narration romanesque moderne.

La forme du roman libertin hérite, condense et amplifie les mécanismes formels et esthétiques de la forme romanesque qui produisent l'effet de fiction. Et qui passent à la philosophie. Le plaisir du roman libertin est, en somme, un modèle narratif utile à saisir le sens du roman moderne tout court. Michel Foucault, dans son *Histoire de la sexualité* (1976), à propos du XVIII<sup>e</sup> siècle libertin, a parlé d'une volonté de savoir (vol. 1) propre du corps<sup>16</sup>. C'est la tendance rationaliste à mettre l'accent sur le particulier érotique, qui caractérise les écrits libertins de cette époque. Le corps sexué est décomposé et mis en morceaux suivant une précise volonté analytique de connaissance.

Cette connotation différencie l'écriture libertine du siècle des Lumières, même dans l'illustration graphique, par rapport à l'érotique de la Renaissance et de l'Antiquité. Le désir et le sens sont circonscrits dans les limites de la raison. On se confronte donc à deux modèles d'écriture philosophique.

Diderot écrit, anonyme, *Les Bijoux indiscrets* (1747), son premier roman philosophique libertin, inspiré par *Le Sopha, conte moral* (1742) de Crébillon fils<sup>17</sup>. C'est un texte exemplaire d'écriture philosophique libertine, contemporain de *Thérèse Philosophe, ou Mémoires pour servir à l'histoire du Père Dirrag et de Ma-*

<sup>14</sup> J.-M. Goulemot, *Ces livres qu'on ne lit que d'une main*, op. cit., p. 10 (mes italiques).

<sup>15</sup> Cfr. R. Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Harvard University Press, 1985; ID, *Bobème littéraire et Révolution. Le monde des livres au XVIII<sup>e</sup> siècle*, trad. fr. par E. De Grolier, Gallimard, Paris 2010 [1983<sup>1</sup>].

<sup>16</sup> Cfr. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris 1976, vol. 1: *La volonté de savoir*.

<sup>17</sup> Cfr. D. Diderot, *Les bijoux indiscrets*, dans *Œuvres complètes*, éd. par H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot (sigle DPV), Hermann, Paris 1975ss, to. III; aussi dans D. Diderot, *Contes et romans*, édition publiée sous la direction de M. Delon, avec la collaboration de J.-Ch. Abramovici, H. Lafon et S. Pujol, Gallimard Pléiade, Paris 2004 (sigle CR), je renverrai à cette dernière édition.



«Ces livres qu'on ne peut lire que d'une main...»

Œ U V R E S  
P H I L O S O P H I Q U E S

D E M<sup>r</sup>. D \* \* \*

LES BIJOUX INDISCRETS.

T O M E C I N Q U I E M E .



A A M S T E R D A M ,  
C h e z M A R C - M I C H E L R E Y .

M . D C C . L X X I I .

Image 2: «Edition hollandaise des Bijoux (1772)»



Paolo Quintili

*demoiselle Éradice* (1748), du marquis J.-B. Boyer d'Argens (1704-1771) dont on parlera plus bas<sup>18</sup>. Avec ces deux romans libertins le mélange de sujets érotiques et philosophiques est achevé.

### 3. Les «bijoux» prennent la parole... avec les aveugles

Le sujet des *Bijoux* de Diderot est simple. Par un artifice surnaturel le protagoniste, du roman (le Sultan Mangogul) fait parler les «parties honteuses» des Dames de sa cour... indépendamment du vouloir de leurs propriétaires. Rendu invisible, en retournant le chaton de sa bague magique, qui lui avait été donnée par le magicien Cucufa, pour faire parler les «bijoux» des dames, le souverain réalise les «Trente essais de l'anneau», trente expériences d'écoute/spectacle licencieux. Voilà le moteur secret du récit obscène: écouter sans être entendu, voir sans être vu. La mimèsis s'adresse au lecteur, suivant une sorte de méthode expérimentale du plaisir. Les trente essais sont structurés de la manière suivante:

1/ On part d'une matière initiale: l'expérience (sexuelle) vécue et secrète dévoilée par les «bijoux»;

2/ Il y a un premier regard secret, celui du sujet qui l'a vécue et la redécouvre enrichie d'un sens nouveau; et un second regard du spectateur (voyeur) qui assiste à la découverte verbale de l'anneau, qui dit tout et met tout en morceaux;

3/ Le regard second du narrateur – le personnage de Mirzoza/Raison (la «Favorite» du Sultan), pose la vérité de l'expérience, dévoile le sens et juge la totalité de ce qui s'est passé.

La «volonté de savoir» (Foucault) du sujet de l'Eros – Mirzoza, comme les autres propriétaires des «bijoux» – est à la fois une forme de connaissance et de réappropriation de soi. C'est une dynamique d'aliénation des sujets – qui ne sont plus maîtres de leurs expériences, dont la vérité appartient aux seuls «bijoux» – et de réappropriation de soi, grâce à l'œuvre représentative d'autres sujets (le Sultan et sa Favorite) qui l'écoutent et l'interprètent. Il s'agit aussi, en dernier lieu, d'une première satire de Diderot, d'une critique de l'impuissance du Pouvoir (le Roi Voyeur). L'univers des *Bijoux* est ainsi celui, définitif et sans dieu, de la nouvelle science de la nature vivante, capable de se donner à soi-même toutes les formes et tous les contenus.

Voyons quels sont les préalables philosophiques de ce récit licencieux.

1/ le matérialisme: à savoir, l'affirmation d'un univers naturel unique, historique et humain, non divisé en matière et esprit, mais qui est tout et seulement matière, à savoir: corps. Un tel univers est régi par les lois propres, invariables, des corps physiques, dans leurs différentes versions (atomisme, mécanisme, vitalisme), avec la conséquente négation de l'existence de prétendues substances

<sup>18</sup> Cfr. *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, éd. Par P. Wald Lasowski, vol. 1, op. cit. pp. 867-977, avec le très riche commentaire de Pierre Saint-Amand (pp. 1289-1303).





«Ces livres qu'on ne peut lire que d'une main...»

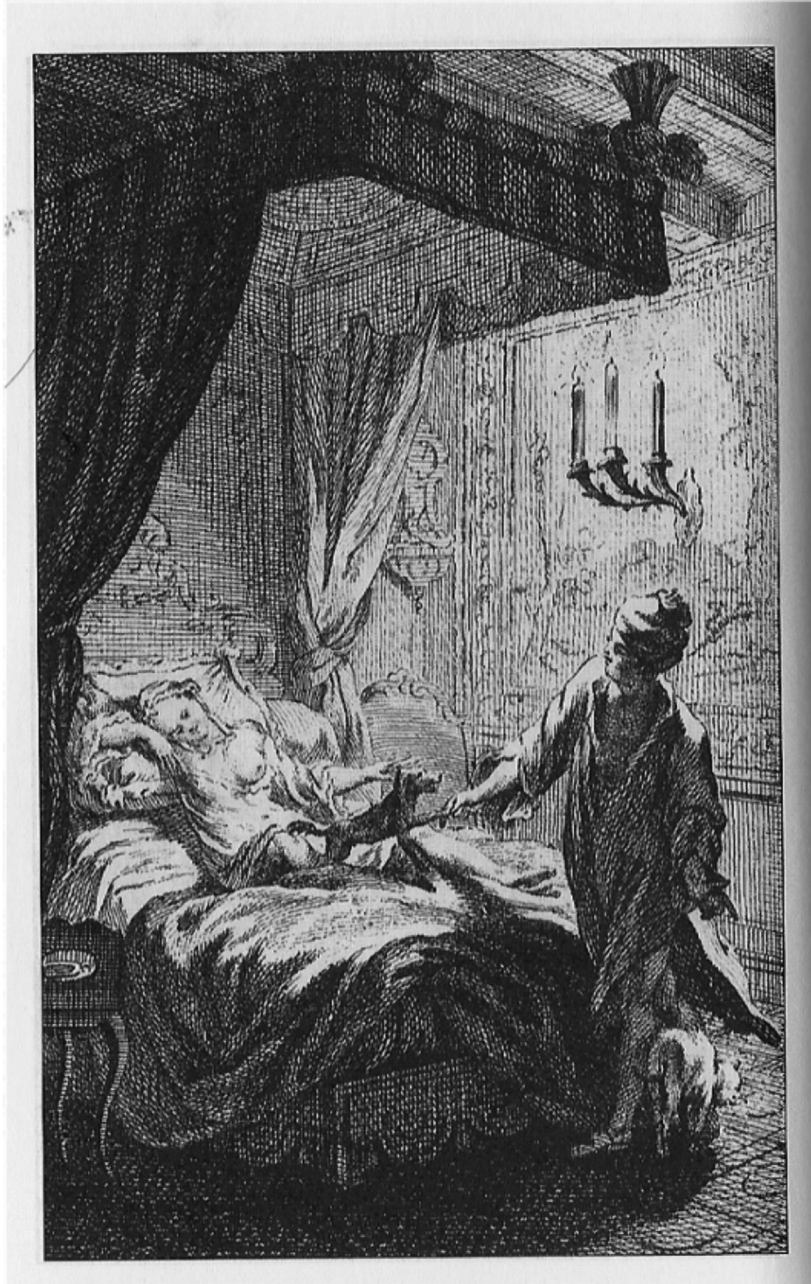


Image 3: «Planche de la 1<sup>re</sup> édition des Bijoux (1747)»

spirituelles: âme et Dieu. Les «bijoux» sont ainsi une puissance naturelle qui agit de façon tout à fait autonome par rapport au jugement, à la volonté et à la pensée des hommes/femmes qui croient les «posséder», en être les maîtres. Les lois de la matière vivante règlent ces actions.

2/ L'hédonisme, c'est-à-dire l'affirmation d'une éthique utilitaire, fondé sur le principe du plaisir-souverain. «Plaisir, maître souverain des hommes et des dieux» (La Mettrie, *L'Art de jouir*). L'hédonisme peut déboucher dans différentes formes d'immoralisme ironique (Diderot), qui mettent en cause la question de la crédibilité d'une «vertu» faite de faux semblants, de fausses apparences.

3/ L'amoralisme (La Mettrie), c'est-à-dire une morale hétéronome (encore Diderot) qui insiste sur le lien social constituant de l'ensemble des lois, et sur le caractère passif, dépendant, par rapport à lui, des ainsi dites «valeurs morales».

Une des pages de la même époque des *Bijoux*, où l'on constate au mieux les analogies intimes entre l'écriture érotique romanesque et les propos philosophiques les plus avancés, dans la direction de la consolidation d'une philosophie matérialiste, se trouve dans la *Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient* (1749). La philosophie de ce sujet spécial qu'est l'aveugle Saunderson, protagoniste du dialogue, professeur de physique, successeur de Newton à la chaire lucasienne à Cambridge, c'est le matérialisme sensualiste. Les modes de fonctionnement de ses procédures cognitives attestent de la vérité sensible de la peau et du toucher comme les seuls instruments de connaissance vraie. L'aveugle de génie voit par la peau. La peau sensuelle – non seulement sensible – de l'aveugle est son principal instrument de connaissance.

Saunderson voyait donc par la peau; cette enveloppe était donc en lui d'une sensibilité si exquise, qu'on peut assurer qu'avec un peu d'habitude, il serait parvenu à reconnaître un de ses amis, dont un dessinateur lui aurait tracé le portrait sur la main, et qu'il aurait prononcé sur la succession des sensations excitées par le crayon; c'est Monsieur un tel.<sup>19</sup>

La même expérience se redessine tout de suite après, sous une forme plus érotisée dans la description, lorsqu'il s'agit de reconnaître non pas un «Monsieur» depuis un portrait tactile, mais plutôt l'effet, toujours tracé sur la main, «de la petite bouche de M...», où il nous plaît de penser qu'il pourrait s'agir de la petite Mélanie de Salignac (1744-1766), nièce aveugle de Sophie Volland, qui avait 5 ans à l'époque de la première rédaction de la *Lettre*, mais qui avança des critiques très précises à Diderot dans les années suivantes, après la lecture de l'ouvrage. Diderot y affirme:

Il y a donc aussi une peinture pour les aveugles, celle à qui leur propre peau servirait de toile. Ces idées sont si peu chimériques, que je ne doute point que, si

<sup>19</sup> D. Diderot, *Lettre sur les aveugles*, DPV, IV, p. 47.

«Ces livres qu'on ne peut lire que d'une main...»



Image 4: «Frontispice de *Thérèse Philosophe* (1748), faussement attribuée à Diderot»

quelqu'un vous traçait sur la main la petite bouche de M... vous ne la reconnussiez sur-le-champ: convenez, cependant, que cela serait plus facile encore à un aveugle-né qu'à vous, malgré l'habitude que vous avez de la voir et de la trouver charmante.<sup>20</sup>

Là il ne peut s'agir que de la bouche d'une femme ou d'un enfant, dont Diderot semble évoquer un effet réel. Et l'image n'est pas sans résonance avec certains épisodes tactiles-visuels des «Trente essais de l'anneau» des *Bijoux indiscrets*<sup>21</sup>. Ici la visée est de montrer l'analogie des procédures de jugement conduites sur un fond de sensibilité «plus exquise», qui est celle de l'aveugle, qui opère plus rapidement ses opérations de synthèses sensibles par le toucher/peau et arrive donc plus rapidement à des conclusions:

Car il entre dans votre jugement deux ou trois choses, la comparaison de la peinture qui s'en ferait sur votre main, avec celle qui s'en est faite dans le fond de votre œil; la mémoire de la manière dont on est affecté des choses que l'on sent, et de celle dont on est affecté par les choses qu'on s'est contenté de voir et d'admirer; enfin l'application de ces données, à la question qui vous est proposée par un dessinateur qui vous demande, en traçant une bouche sur la peau de votre main avec la pointe de son crayon, à qui appartient la bouche que je dessine? au lieu que la somme des sensations excitées par une bouche sur la main d'un aveugle, est la même que la somme des sensations successives, réveillées par le crayon du dessinateur qui la lui représente.<sup>22</sup>

Cependant, l'affinité élective entre sensualisme (libertin et érotique) et philosophie matérialiste, ne se borne pas à l'utilisation qu'en fait Diderot. A la même époque, parallèlement à la publication de la *Lettre sur les aveugles*, qui a valu à Diderot trois mois d'emprisonnement à Vincennes, parut l'un des best-sellers de la littérature libertine du XVIII<sup>e</sup> siècle: *Thérèse philosophe* se diffuse rapidement sur le marché clandestin, vraisemblablement dès la fin de 1748. Pas immédiatement, mais très vite, le texte anonyme, l'un des plus radicaux de la nouvelle philosophie des Lumières, est attribué, cela va sans dire, à Denis Diderot. La philosophie qui sous-tend sa structure argumentative est un matérialisme franc, non loin de la leçon des *Bijoux indiscrets*, publiés l'année précédente, en 1747<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Cfr. D. Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, dans *Contes et romans*, op. cit., pp. 212-218: «Chapitre LIII. *L'Amour platonique*».

<sup>22</sup> D. Diderot, *Lettre sur les aveugles*, op. cit., pp. 47-48.

<sup>23</sup> Sur la proximité philosophique et intellectuelle entre les œuvres de Diderot et *Thérèse Philosophe*, voir ce qu'en disent, R. Trousson, dans l'*Introduction* à son édition, dans *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., pp. 559-573, et J. Duprillot, dans sa *Présentation* de la réimpression en fac-simile de l'édition de 1780: *Thérèse Philosophe*, Paris, Éditions Slatkine, Genève-Paris 1980, pp. I-XXXI [voir Image 5].

«Ces livres qu'on ne peut lire que d'une main...»

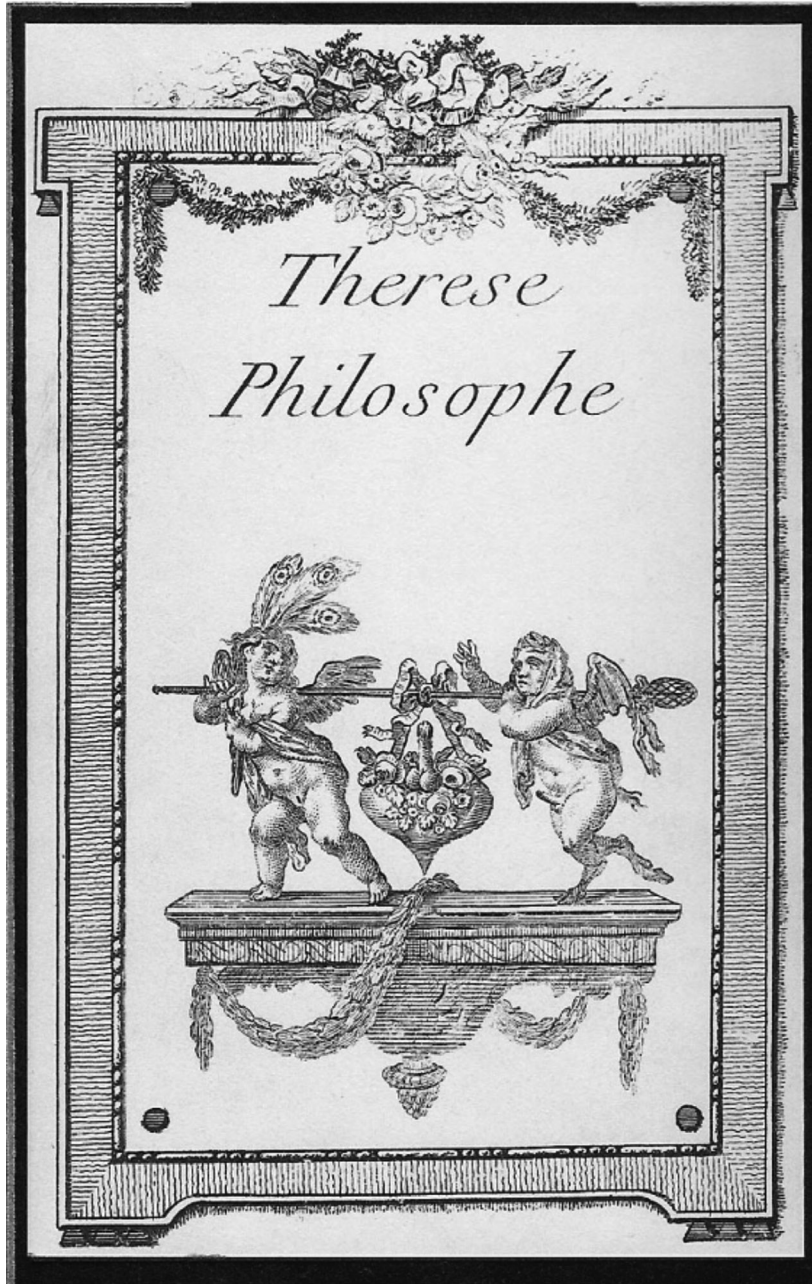


Image 5: «Edition de Paris (?), 1780»



#### 4. La «conversion» de Thérèse, après les Bijoux

Diderot, qui n'avait pas fait grand-chose, en 1749, pour désavouer la paternité de l'œuvre scandaleuse, plus tard semble décrire le sujet de *Thérèse philosophe* dans ses *Éléments de physiologie* (1772-1784) son dernier ouvrage posthume. Il décrit en quelques lignes le contenu du fait divers qui a donné lieu au scandale à la base de l'histoire de *Thérèse philosophe*, dont l'auteur véritable (et clandestin), était le marquis Jean-Baptiste Boyer d'Argens (1703-1771). C'est un fragment du manuscrit de Saint-Petersbourg des *Éléments de physiologie*, non repris dans la copie Vandeuil, à partir de laquelle ont été préparées toutes les éditions contemporaines. Diderot y affirme:

Les quiétistes donnent des leçons de catalepsie à leurs dévotes pour jouir d'elles à leur insu. Ces leçons vont par degrés: du baiser à l'attouchement de la gorge, de l'attouchement de la gorge au toucher des parties naturelles, des parties naturelles à la dernière jouissance, l'extrême de la perfection. C'est lorsque le directeur est tout en elle que la dévote est toute en Dieu... C'est un art.<sup>24</sup>

L'aventure du Père Dirrag et de Mademoiselle Éradice, protagonistes du roman libertin, est du même genre. Un vieux *topos* libertin, rejoué<sup>25</sup>. L'événement réel sur lequel l'histoire est basée est un épisode scandaleux survenu en 1731. Un jésuite, le père Jean-Baptiste Girard (représenté par l'anagramme «Dirrag»), recteur du Séminaire royal des aumôniers à Toulon et directeur de conscience, fut mis sous procès (et ensuite acquitté) en 1731, pour «sorcellerie, quiétisme, inceste spirituel et séduction». Sa victime était une jeune et dévote disciple de l'âge de vingt ans, Catherine Cadière («Éradice») qui l'avait dénoncé. Un fait divers qui fit beaucoup de bruit. La Thérèse du roman est cependant non pas la protagoniste, mais la spectatrice mimétique des aventures voluptueuses du Jésuite et de sa jeune élève, ainsi que de celle parallèle d'un abbé T\*\*\* et une Mme C\*\*\*, qui révèlent, avec leurs actions, la vérité qui sous-tend la mystification, à l'œuvre dans l'imposture du père Dirrag, sur l'innocente Mlle Eradice.

Le Jésuite viole Éradice qui accepte, «consentante», son abus sexuel car elle imagine qu'il s'agit de la «sainte œuvre» du «cordon de St. François» qui la pénètre et l'emmènera aux cieux. Comme dans *Les Bijoux*, c'est la dynamique du double regard, 1/celui de la spectatrice Thérèse; 2/celui du lecteur qui suit les événements et qui est invité à les imiter. Finalement les rôles sont inversés et Thérèse passe du statut de simple spectatrice des ébats du Père Dirrag et Éradice, à celui d'actrice principale, propriétaire d'elle-même (de son corps) et sujet autonome et libre de sa personne, de sa sexualité et de sa vie. Dans le roman on

<sup>24</sup> D. Diderot, *Éléments de physiologie*, texte établi, présenté et commenté par P. Quintili, Honoré Champion, Paris 2004, p. 151.

<sup>25</sup> Une variation exemplaire de ce *topos* est le roman anonyme *Vénus dans le cloître ou la Religieuse en chemise. Entretiens curieux. Adressez à Madame l'Abbesse de Beau-lieu, par l'Abbe du Prat*, Chez Jacques Durand, A Cologne 1683.



insiste sur le sens de la vue et de la valeur heuristique du «spectacle». Voilà la véritable «conversion» de Thérèse à la philosophie matérialiste des *Bijoux*: elle reconnaît la raison de l'agir des quatre personnages dont elle voit progressivement l'histoire.

Le primat des passions est au premier plan. *Thérèse philosophe* est un roman de formation en style libertin, qui mime les formes du «roman d'explication», suivant la belle définition de Leo Spitzer<sup>26</sup>. Le schéma narratif se concentre d'abord sur l'explication de l'histoire de la vie de la jeune fille Thérèse, qu'elle-même raconte, à la première personne, à un Comte qui, à la fin du roman, sera son premier amant et avec qui elle fera l'amour. Dès son plus jeune âge Thérèse fut placée dans un couvent, d'où elle n'en sortira qu'à 23 ans, presque mourante à cause «des efforts faits pour résister à son tempérament»<sup>27</sup>. La protagoniste-spectatrice y apprend les vérités fondamentales qui expliquent le sens de ses tendances naturelles au plaisir et au bonheur, en conflit avec la dévotion. C'est un lent processus de démythification du prétendu primat de la Raison et des principes moraux abstraits, au profit des passions naturelles. La source philosophique principale des idées de Thérèse est sans doute le fameux *Examen de la religion*, texte clandestin parmi les plus répandus, et aujourd'hui attribué à César-Chesneau Du Marsais, même si d'autres sources ne sont pas à exclure, comme par exemple le *Traité de la liberté* de Fontenelle (1743)<sup>28</sup>. Et ce sont là des sources qui pourraient avoir inspiré aussi les *Bijoux indiscrets* de Diderot. Thèse centrale: la raison n'est jamais libre mais toujours déterminée par les passions; les passions à leur tour déterminent toujours, impérieusement, la volonté. L'homme donc n'est jamais libre. Thérèse l'affirme:

Cette volonté et cette prétendue liberté n'ont de degré de force, n'agissent, que conséquemment aux degrés de force des passions et des appétits qui nous sollicitent. Je parais, par exemple, être libre de me tuer, de me jeter par la fenêtre. Point du tout: dès que l'envie de vivre est plus forte en moi que celle de mourir, je ne me tuerai jamais. Tel homme, direz-vous, est bien le maître de donner aux pauvres, à son indulgent confesseur, cent louis d'or qu'il a dans sa poche. Il ne l'est point; l'envie qu'il a de conserver son argent étant plus forte que celle d'obtenir une absolution inutile

<sup>26</sup> Cfr. L. Spitzer, *Études de style*, Gallimard, Paris 1971, p. 373, op. cit. dans *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., vol. 1, p. 1292.

<sup>27</sup> Ivi, p. 882; *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, éd. R. Trousson, op. cit., p. 584.

<sup>28</sup> Cfr. C.-Ch. Du Marsais, *Examen de la religion, ou Doutes sur la religion dont on cherche l'éclaircissement de Bonne Foi*, Introduction et édition critique par G. Mori, Oxford, Voltaire Foundation, Oxford 1998; A. McKenna, *Le marquis d'Argens et les manuscrits clandestins*, dans J.-L. Vissière (éd.), *Le Marquis d'Argens*, (Actes du Colloque international de 1988), Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1990, pp. 115-119; R. Grandroute, *Le Roman pédagogique de Fénelon à Rousseau*, Slatkine, Genève-Paris 1985, to. II, pp. 697-706 et D. Bienaimé Rigo, *Thérèse philosophe romanzo libertino e modello antropologico*, Giardini Editori, Pisa 1979; cfr. aussi R. Trousson, *Introduction à Thérèse philosophe*, dans *Romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., pp. 564-565 et la longue *Notice* déjà citée, par P. Saint-Amand, dans *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., pp. 1279-1289: «Boyer d'Argens».



## Paolo Quintili

de ses péchés, il gardera nécessairement son argent. Enfin chacun peut se démontrer à soi-même que *la raison ne sert qu'à faire connaître à l'homme quel est le degré d'envie qu'il a de faire ou d'éviter telle ou telle chose*, combiné avec le plaisir et le déplaisir qui doivent lui en revenir.<sup>29</sup>

En ce sens, un déterminisme ou nécessitarisme naturel impérieux est à l'œuvre dans l'existence de la jeune protagoniste. Comme elle l'expérimente sur sa peau, l'homme n'est pas libre de choisir ce qu'il aime ou ce qu'il n'aime pas. Il ne peut connaître que les déterminations qui le régissent. Ainsi Thérèse explique ce concept:

De cette connaissance acquise par la raison, il résulte ce que nous appelons la *volonté* et la *détermination*. Mais cette volonté et cette détermination sont aussi parfaitement soumises aux degrés de passion ou de désir qui nous agitent qu'un poids de quatre livres détermine nécessairement le côté d'une balance qui n'a que deux livres à soulever dans son autre bassin.<sup>30</sup>

Voilà alors que Thérèse assiste au spectacle direct de cette détermination naturelle dans la chair de son compagne Éradice dont elle devient bientôt la meilleure amie. L'être humain est essentiellement passif dans sa nature morale, il dépend de toute la série des conditionnements dont est formée l'histoire de son existence. Mademoiselle Éradice ainsi se «laisse faire»:

«Mettez-vous à genoux, mon enfant, et découvrez ces parties de la chair qui sont les motifs de colère de Dieu: la mortification qu'elles éprouveront unira intimement votre esprit à lui. Je vous le répète: oubliez-vous et laissez faire». Mlle Éradice obéit aussitôt sans répliquer. Elle se mit à genoux sur un prie-Dieu, un livre devant elle. Puis, levant ses jupes et sa chemise jusqu'à la ceinture, elle laissa voir deux fesses blanches comme la neige et d'un ovale parfait, soutenues de deux cuisses d'une proportion admirable.<sup>31</sup>

Bien et mal sont donc sensibles. L'objet de l'enseignement que reçoit ici Éradice – et par conséquent Thérèse (voyeuse) et le lecteur – est la vérité de l'origine sensuelle de toute connaissance morale. Encore une fois l'injonction mystique est prononcée:

Ma chère sœur, oubliez-vous et laissez faire. Dieu ne veut des hommes que le cœur et l'esprit. C'est en oubliant le corps qu'on parvient à s'unir à Dieu, à devenir sainte, à opérer des miracles. [...] Quoi! ne pouvez-vous imiter en partie ces bienheureux martyrs qui ont été flagellés, tenaillés, rôtis, sans souffrir la moindre douleur, parce que leur imagination était tellement occupée de la gloire de Dieu qu'il n'y avait dans eux aucune particule d'esprit qui ne fût employée à cet objet? C'est un mécanisme certain,

<sup>29</sup> Ivi, pp. 879-880 (mes italiques).

<sup>30</sup> Ivi, p. 880.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 885.886.





«Ces livres qu'on ne peut lire que d'une main...»

ma chère fille: nous sentons, et nous n'avons d'idées du bien et du mal physique, comme du bien et du mal moral, que par la voie des sens. Dès que nous touchons, que nous entendons, que nous voyons, etc. un objet, des particules d'esprits se coulent dans les petites cavités des nerfs qui vont en avertir l'âme<sup>32</sup>.

La physiologie est ainsi étroitement liée à la morale. La structure de notre «physique», la constitution capricieuse de la personne, de ses goûts et de ses dégoûts, détermine en grande partie notre action «morale». Et l'usage de la chair est un moyen de perfectionner, comme dans le cas des martyrs, son propre esprit jouisseur.

Concluons.

L'arrangement des organes, les dispositions des fibres, un certain mouvement des liqueurs donnent le genre des passions, les degrés de force dont elles nous agitent, contraignent la raison, déterminent la volonté dans les plus petites comme dans les plus grandes actions de notre vie. C'est ce qui fait l'homme passionné, l'homme sage, l'homme fou. Le fou n'est pas moins libre que les deux premiers, puisqu'il agit par les mêmes principes; la nature est uniforme. Supposer que l'homme est libre et qu'il se détermine par lui-même, c'est le faire égal à Dieu<sup>33</sup>.

Le «bonheur terrestre» du plaisir est assimilé donc, par Thérèse, au «bonheur céleste» de la foi, que la jeune Éradice connaît, inconsciemment, avec son premier orgasme. La virginité de Thérèse est voluptueuse, car elle éloigne de soi le moment du plaisir suprême, pour mieux raisonner autour des moyens et des procédures «mécaniques», déterminées, qui y mènent. Comme dans le cas de Mirzoza, la Favorite du Sultan Mangogul dans les *Bijoux indiscrets*, Thérèse est spectatrice qui doit devenir actrice<sup>34</sup>. Et elle est «philosophe» dans le sens qu'elle aime connaître son propre corps, avant de connaître l'autre corps. Elle reste donc vierge pendant longtemps. C'est une initiation philosophique au plaisir qui passe essentiellement par la vue.

Dans la conclusion du roman, comme on a dit, Thérèse se livrera au Comte \*\*\* qui la courtise, uniquement en vertu d'un «pari». Le Comte lui mettra à disposition sa «Bibliothèque Galante» et sa collection de peintures érotiques, à condition que Thérèse ne se livre pas aux plaisirs solitaires pendant au moins 15

<sup>32</sup> Ivi, p. 885.

<sup>33</sup> Ivi, p. 882.

<sup>34</sup> Je renvoie ici à mon édition italienne des *I Gioielli indiscreti*, dans D. Diderot, *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, éd. par P. Quintili et V. Sperotto, Bompiani, Milano 2019, pp. 1643-1653: *Nota introduttiva*.



jours. Si Thérèse remporte le pari, la bibliothèque sera à elle. Sinon, le Comte aura enfin Thérèse... Finalement, le pari est perdu/gagné par Thérèse<sup>35</sup>.

### 5. *L'Enfer et le plaisir irreprésentable.*

Seulement une fois «parcourus tour à tour [...] l'histoire du *Portier des chartreux*, celle de *La Tourière des carmélites*, *L'Académie des dames*, *Les Lauriers ecclésiastiques*, *Thémidore*, *Frétilton*, etc., et nombre d'autres de cette espèce que je ne quittai que pour examiner avec avidité des tableaux où les postures les plus lascives étaient rendues avec un coloris et une expression qui portaient un feu brûlant dans mes veines»<sup>36</sup>, Thérèse se donnera au Comte<sup>37</sup>. Il fallait donc parcourir tous ces livres et leurs images, pour devenir adulte et connaître l'«essence du plaisir»<sup>37</sup>.

Ces livres forment encore aujourd'hui le cœur de l'*Enfer de la Bibliothèque Nationale de France*<sup>38</sup>. Le doigt, l'œil et finalement l'ouïe sont les sens qui marquent la progression de la formation de Thérèse dans sa nouvelle vertu philosophique... vers Sade. Philippe Roger l'a affirmé bien clairement: «Une des caractéristiques les plus originales de Thérèse consiste à remplacer le doigt – celui de Thérèse ou de l'abbé T\*\*\* – par le 'membre par excellence', comme le dit Madame de Saint-Ange dans le boudoir sadien»<sup>39</sup>. Et il s'agit là aussi de remplacer la vue, équivalent du doigt (de la masturbation) – comme voyeurisme clandestin, mais aussi comme lecture contemplative de tableaux lubriques, qui achèvent par la vision directe l'œuvre de «ces livres qu'on ne peut lire que d'une main» – par l'ouïe, équivalent du membre sexuel, comme étant le sens décisif de l'apprentissage de la luxure selon raison, conçue comme un art d'imitation (*Les 120 Journées*)<sup>40</sup>.

Les scènes de Sade, en fait – on le verra quelques décennies plus tard – se

<sup>35</sup> *Thérèse philosophe*, dans *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., pp. 964-968.

<sup>36</sup> Ivi, p. 964.

<sup>37</sup> Un rapprochement intéressant avec la Justine de Sade: S. Genand, *Le libertinage existe-t-il au féminin? Le cas de Justine dans l'œuvre de Sade*, in: «Revue de la BNF», 2015/2, n. 50, pp. 14-19.

<sup>38</sup> Cfr. le catalogue de l'Exposition de la BNF déjà mentionné: *L'Enfer de la Bibliothèque Nationale. Éros au secret*, op. cit., pp. 412-438: «La fermeture de l'*Enfer*... et sa réouverture».

<sup>39</sup> Ph. Roger, *L'Enfer de la Bibliothèque nationale*, Fayard, Paris 1986, to. V, pp. 17-18; sur la portée éversive et révolutionnaire de ces éditions de livres clandestins, voir aussi R. Darnton, *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris 1991; et sur les rapports de Thérèse avec Sade, M. Delon, *De Thérèse philosophe à La Philosophie dans le boudoir, la place de la philosophie*, in: «Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte», 1983, vol. 1/2, pp. 76-88. Ensuite, le récent travail de C. Duflo, *Philosophie des pornographes*, op. cit., pp. 45 ss.; ID, *Aspects philosophiques du roman libertin. Thérèse philosophe*, in: «Archives de philosophie», 2015/3, to. 78, pp. 433-450.

<sup>40</sup> Cfr. D.A.F. Sade, *Œuvres*, édition établie par M. Delon, *Introduction* (J. Deprun, «Sade Philosophe»), vol. 1, Gallimard Pléiade, Paris 1990, pp. IX-LVIII; je renvoie aussi à l'anthologie belle et précieuse: M. Delon (sous la direction de), *Le XVIII<sup>e</sup> siècle libertin. De Marivaux à Sade*, Éditions Citadelles & Mazenod, Paris 2012.



«Ces livres qu'on ne peut lire que d'une main...»

caractériseront, finalement, par leur non-représentabilité. Les 120 Journées s'engagent dans une série de «répétitions» de plus en plus audacieuses, d'«essais» d'exploits libertins et de machines à voler les corps et à torturer, au point que l'imagination purement visuelle du lecteur ne suffit plus. Le lecteur doit faire appel à son imagination auditive, d'une lecture silencieuse et rationnelle pour sentir le sens de ces plaisirs extrêmes [et de les rejeter ou d'en faire une critique]<sup>41</sup>. C'est là, sur ce point que le roman libertin se montre comme étant l'archétype du roman moderne en général, qui implique réflexion et lecture silencieuse<sup>42</sup>. Thérèse offre, en ce sens, avec son «oreille de la raison», sur le même schéma philosophique adopté par Diderot dans les *Bijoux indiscrets*, un modèle idéal d'écriture philosophique libertine qui, comme le roman en général, est devenue depuis une partie essentielle de la culture philosophique et littéraire contemporaine<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Cfr. Deprun, «Sade Philosophe», op. cit., pp. XXIV-XXX, il s'agit de l'«intensivisme» sadien, issu extrême de la «volonté de savoir» foucauldienne (*supra*, note 16).

<sup>42</sup> Cfr. R. Loretelli, *L'invenzione del romanzo. Dall'oralità alla lettura silenziosa*, Laterza, Roma-Bari 2010.

<sup>43</sup> Cfr. P. Macherey, *Philosopher avec la littérature. Exercices de philosophie littéraire*, Hermann, Paris 2013; livre important paru en 1990 sous le titre: *A quoi pense la littérature?*, PUF, Paris.



## Controversie



# La «scoperta» della ragione collettiva.

## Note su Illuminismo e modernità

Alberto Burgio

(Università degli Studi di Bologna)

alberto.burgio@unibo.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The “Discovery” of Collective Reason. Notes on Enlightenment and Modernity

Abstract: The paper explores the hypothesis that the philosophical-political reflection around the protagonism of collective subjectivities developed, between the eighteenth and nineteenth centuries, in connection with the elaboration of an idea of *unconscious (collective) rationality*, giving rise to the construction of a new paradigm of philosophy of history, in tune, on the one hand, with the thesis of the progressive nature of history, but oriented, on the other hand, in a critical sense towards the *status quo* and therefore open to the most radical dynamics of political and social transformation. After having shown, by antithesis, the idea of systemic (*impersonal*) rationality underlying the classical economic-political paradigm (section 2), the paper examines paradigmatic texts of the eighteenth and nineteenth century continental debate (sections 3-6) to conclude (section 7) on the study of an unexplored reflection by Antonio Labriola on the influence of the unconscious on the elaboration of thoughts and practical conduct.

Keywords: Reason, Collective rationality, Unconscious, Progress, Providence, Philosophy of History

Si suole ritenere che l’anima rivoluzionaria dei Lumi abbia influito in senso progressivo sullo sviluppo storico (e dischiuse la strada alla Grande rivoluzione) con il promuovere valori e principi inconciliabili con lo *status quo*. A parere di Jonathan Israel la componente «radicale» dell’Illuminismo, rivale del Settecento «riformatore» magistralmente studiato da Franco Venturi, diede un contributo fondamentale alla modernizzazione europea elaborando la versione moderna dei concetti di democrazia ed eguaglianza, libertà religiosa e tolleranza, dignità e autonomia. Giudizi di valore a parte, la stessa idea sottende la lettura koselleckiana della «patogenesi» del mondo moderno<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp,

Come ogni seria tesi storiografica, anche questa è sostenibile e opinabile, né qui ci si propone di discuterla nel merito<sup>2</sup>: intento di queste pagine è abbozzare per sommi capi una diversa pista ricostruttiva che, senza di certo escluderla, potrebbe forse convenientemente integrarla.

### 1. *Un nuovo paradigma filosofico-storico*

È opinione condivisa che il riconoscimento di un fenomeno decisamente rilevante nella transizione alla modernità – il costituirsi dei soggetti collettivi e il progressivo affermarsi del protagonismo dei corpi sociali – abbia costituito un elemento di grande rilievo della cultura illuministica e un presupposto dei suoi significativi contributi allo sviluppo del pensiero filosofico. La percezione di tale fenomeno fu probabilmente decisiva – per fare solo un esempio inerente alla riflessione moderna sulle caratteristiche della dinamica storica – nella trasformazione del modello storiografico voltairiano compiutasi nel passaggio dalla *Histoire de Charles XII*, ancora incentrata sulle gesta di un Grande, al *Siècle de Louis XIV* e, soprattutto, al grande affresco dell'*Essai sur les mœurs*. Come Voltaire chiarì già nelle *Nouvelles considérations sur l'histoire*, la storia non poteva più concentrarsi sulle dinastie e sulle loro più o meno eroiche vicende: doveva documentare la storia reale (economica, demografica, sociale) delle popolazioni; occuparsi, in una prospettiva universale, delle «mœurs des hommes» e delle «révolutions de l'esprit humain»: della cultura, delle istituzioni e delle esperienze politiche delle comunità.

Ora, a nostro giudizio diversi indizi autorizzano a sostenere che nel pensiero di molti classici del canone filosofico moderno il riconoscimento dell'incipiente centralità dei soggetti collettivi – significativo corollario della individualizzazione della soggettività – non si sia espresso esclusivamente nella diversa attribuzione di responsabilità (la storia non più, o non più soltanto, come opera dei Grandi della storia, bensì anche dei popoli, delle comunità, dei corpi sociali) in merito alle vicende e agli accadimenti dei quali la storiografia si è sempre occupata. A questo primo mutamento paradigmatico, palese e indiscutibilmente rilevante, se ne è accompagnato (soprattutto negli autori dell'Europa continentale) un altro,

Frankfurt a.M. 1973; tra i numerosi contributi di Israel sul tema si vedano *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford UP, Oxford 2001; *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton UP, Princeton 2009; *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford UP, Oxford 2011; *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton UP, Princeton 2014; fonte primaria della ricostruzione di Israel è la controversa ricerca di M.C. Jacob, della quale si veda in part. *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, George Allen & Unwin, London-Boston 1981 (2006<sup>2</sup>).

<sup>2</sup> In proposito si veda da ultimo G. Greco, *Dialettiche dell'Illuminismo. Una ricognizione del dibattito storiografico sull'«Illuminismo radicale»*, «dianoia», 26 (2021) 32, pp. 231-45.



## La «scoperta» della ragione collettiva

meno evidente ma forse non meno incisivo: il progressivo affermarsi dell'idea che il processo storico sia in larga misura opera di una razionalità *collettiva e inconscia*. Questi medesimi indizi inducono altresì a ipotizzare che la scoperta (o l'invenzione) di tale forma della razionalità<sup>3</sup> – scoperta indistinta, larvale, non ancora tale da depositarsi in una teoria stilizzata e consapevole, e per ciò il più delle volte trasmessa a mezzo di allusioni o metafore, se non di crittogrammi – abbia condotto alla costruzione di un *nuovo paradigma filosofico-storico*, sintonico, per un verso, alla tesi egemone del carattere progressivo della storia, ma al tempo stesso, e per l'altro verso, orientato in senso fortemente critico nei confronti dello *status quo* e pertanto aperto alle più radicali dinamiche di trasformazione politica e sociale.

Non vi è soggettività senza autonomia né autonomia senza razionalità: movendo da tale assunto talune figure chiave del canone filosofico moderno intente a riflettere sulla logica del processo storico giunsero a ritenere che, disponendo i corpi sociali di una propria radicata (e inconscia) razionalità, il loro agire politico-storico si attenesse (o *dovesse* attenersi) ai dettami di tale preziosa risorsa, e sortisse (o *potesse* sortire), nel lungo periodo, gli effetti progressivi o rivoluzionari che essa aveva previsto. A nostro avviso l'intreccio tra la percezione del costituirsi delle collettività in soggetti storici – un fenomeno sempre più rilevante nella storia intellettuale europea tra la seconda metà del XVIII secolo e la prima del XIX – e l'idea che i corpi sociali dispongano di una ragione condivisa non consapevole che *oggettivamente* li dirige nel corso del tempo (una ragione che evidentemente ereditava il ruolo di guida, tutela e garanzia assegnato in precedenza alla Provvidenza divina) ha costituito uno snodo portante nella storia del pensiero politico, economico e filosofico-storico europeo dalla seconda metà del Settecento in avanti. E, come si cercherà di suggerire in queste brevi note, contribuì a conferire a una parte della cultura illuministica europea un elemento di forte «radicalità» politica.

### 2. Modernità e ragione sistemica

Poc'anzi, nel presentare l'argomento di questo articolo, si è introdotta una clausola limitativa che è bene chiarire subito. Si è detto che l'ipotesi teorica di una razionalità inconscia immanente nei corpi collettivi circolò in particolare nella filosofia settecentesca dell'Europa continentale. Il motivo di questa precisazione è di primaria importanza. L'idea che il processo storico fosse promosso e garantito da una qualche forma di razionalità inconscia era un principio cardine della filosofia dei Lumi. Era, per dir così, la “traduzione ufficiale” del paradigma

<sup>3</sup> Parlando di «scoperta» si intende richiamare la ricerca, in qualche modo parallela, che mezzo secolo addietro H.F. Ellenberger condusse intorno alle origini della psichiatria psicodinamica (*The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York 1970).

provvidenzialistico in chiave secolarizzata. Se non più la Provvidenza, allora la Ragione: e in entrambi i casi sullo sfondo, ad attestare la continuità del paradigma, il beffardo dispositivo dell'eterogenesi dei fini (onde la tesi löwithiana secondo cui la filosofia della storia altro non sarebbe che un travestimento delle teleologie religiose<sup>4</sup>).

Ma questo schema generale – in forza del quale Hegel guardava alla *Weltgeschichte* come allo spazio operativo della *Vernunft* e della sua «unendliche Macht»<sup>5</sup> – non si declinò ovunque nella stessa forma e con la medesima logica. L'illuminismo scozzese (e, più in generale, britannico), per fare riferimento a una tra le più alte espressioni della filosofia sociale e politica dei Lumi, lo interpretò in maniera diversa da come fecero molti francesi, tedeschi e italiani. Indubbiamente anche per gli scozzesi la ragione (laica, secolare) operava nella storia: lo si comprendeva contemplando la sequenza inoppugnabilmente progressiva che dal rozzo stadio delle comunità di cacciatori e pescatori aveva condotto la parte «civilized» dell'umanità alla modernità dispiegata delle società commerciali. Ma questa razionalità *oggettiva* non era appannaggio dei corpi sociali, non si esprimeva attraverso le scelte dei soggetti, nell'agire politico. La dinamica progressiva della storia (la transizione da uno «stage» all'altro) conseguiva a un meccanismo *sistemico*: discendeva – per fare l'esempio classico delle lezioni smithiane sulla *jurisprudence* – dallo squilibrio tra domanda (bisogni) e offerta (produttività sociale) determinato dalla crescita della popolazione. Quanto alla sostanziale coerenza (armonia) e fecondità di una relazione sociale foriera di crescente prosperità, anch'esse derivavano da un fattore sistemico: la «provvidenziale» capacità dello scambio di premiare gli egoismi individuali concorrenti dispensando al contempo effetti benefici all'intera collettività.

Non è improprio ipotizzare che la celebre (e non di rado fraintesa) metafora della «invisible hand», per come essa funziona nella *Wealth of Nations*, avesse precisamente il compito di mostrare come il dispiegarsi progressivo della dinamica economica nella società moderna non si debba tanto alla prudenza o alla lungimiranza dei *merchants* (né all'amorevole cura del Grande Architetto, benché sulla cifra teologica del pensiero smithiano la discussione sia ancora aperta<sup>6</sup>), quanto alla razionalità immanente nella *commercial society*: il rapporto di scambio (il mercato, istituzione chiave della modernità) sarebbe capace di genera-

<sup>4</sup> Il riferimento è ovviamente a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1949), ora nel secondo volume delle *Sämtliche Schriften löwithiane* (Metzler, Stuttgart 1981).

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, «Einleitung», in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, ed. Moldenhauer – Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, Bd. 12, p. 21.

<sup>6</sup> Si vedano, in una bibliografia vastissima, i contributi di L. Hill, *The Hidden Theology of Adam Smith*, «The European Journal of the History of Economic Thought», 8 (2001), n. 1, pp. 1-29 e P. Oslington (ed.), *Adam Smith as Theologian*, Routledge, New York 2011; *contra*, G. Kennedy, *The Hidden Adam Smith and his Alleged Theology*, «Journal of the History of Economic Thought», 33 (2011), n. 3, pp. 385-402; P. Russell, *Irreligion and the Impartial Spectator in Smith's Moral System*, in Id., *Recasting Hume and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, New York 2021, pp. 384-402.

## La «scoperta» della ragione collettiva

re «da sé» (*spontaneamente* e all'insaputa degli individui, interessati soltanto al proprio profitto) sequenze ordinate e condizioni di equilibrio funzionali all'accumulazione della ricchezza nazionale<sup>7</sup>. Del resto Smith non inventava, piuttosto rielaborava materiali rinvenuti nelle fonti. Con una in particolare, la *Fable of the Bees*, pure bersaglio di aspre critiche nella *Theory of Moral Sentiments*, Smith condivideva aspetti non marginali. In particolare una pagina della *Fable* mandevilliana concorse probabilmente all'elaborazione del modello della mano invisibile.

Come tanti altri a quel tempo, Mandeville fu incuriosito dagli arcani della divisione sociale del lavoro (locuzione che pare abbia anche inventato<sup>8</sup>). Data la crescente «Variety of Toil and Labour»<sup>9</sup> nella società moderna, chi provvedeva ad assegnare le singole attività a una miriade di individui indipendenti ed egoisti, ignari l'uno dell'altro e indifferenti al bene collettivo? Mandeville non costruì un modello in grado di risolvere l'engima e si limitò sostanzialmente a ribadire la tesi della divergenza tra ottica individuale e prospettiva sistemica intorno alla quale ruotava l'intero apologo del *Grumbling Hive*. Tuttavia, raccomandando di non affrontare il «problem» dal punto di vista di un'agenzia centralizzata (e fatalmente tirannica); suggerendo di «turn the Prospect» e di assumere la prospettiva dei singoli; affermando, infine, che la corrispondenza armonica (la presunta «proportion») tra i bisogni sociali e l'articolazione del mondo delle professioni «finds it self»<sup>10</sup>, anche Mandeville aveva discretamente sostenuto la tesi di una razionalità oggettiva immanente nel mercato.

### 3. Human actions, not human designs

Detto di Smith e di Mandeville, conviene soffermarsi brevemente su Ferguson, autore di un altro grande libro pubblicato in Scozia nel bel mezzo del breve lasso di tempo che separò l'uscita delle due opere fondamentali di Smith (la *Theory* e la *Wealth*) che evocano la mano invisibile. Il motivo è semplice: come la *Favola* mandevilliana, anche il *Saggio sulla storia della società civile* contribuì alla costruzione del modello smithiano. Ma in esso è dato rilevare accenti e anche un impianto logico diversi, che aiutano a focalizzare la divaricazione tra prospettiva anglosassone e illuminismo continentale.

Fino a un certo momento la tesi fergusoniana ricalcava quella di Mandeville

<sup>7</sup> Per una discussione della tesi hayekiana (Smith teorico dell'ordine spontaneo) si veda da ultimo C. Smith, *Adam Smith and Spontaneous Order*, in A. Burgio (ed.), *Adam Smith and Modernity. 1723-2023*, Routledge, London-New York 2023, pp. 3-17.

<sup>8</sup> Cfr. F. von Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, London 1978, p. 249.

<sup>9</sup> B. de Mandeville, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*, with a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye, Clarendon, Oxford 1924, vol. I, p. 409 (*A Search into the Nature of Society, 1723*).

<sup>10</sup> Ivi, p. 413.

e di Smith: anche Ferguson, una volta estromessa la Provvidenza divina, aveva il problema di spiegare gli esiti (spesso) progressivi della creatività umana, a cominciare dalla creazione di quegli *establishments* tra i quali la «separation of arts and professions» figurava in primo piano accanto al diritto, alla lingua, alla moneta e allo Stato<sup>11</sup>; e anch'egli chiamava in causa una razionalità *blind*, osservando che «every step and every movement of the multitude, even in what are termed enlightened ages, are made with equal blindness to the future»<sup>12</sup>. A questo punto tuttavia interveniva una prima differenza sostanziale. Mentre secondo Smith e Mandeville depositari della razionalità erano i sistemi sociali, il mercato o i meccanismi impersonali della riproduzione, per Ferguson vettori della dinamica storica (responsabili dei suoi «steps and movements») erano invece immediatamente gli uomini, le moltitudini, i corpi sociali. Il moto storico non concerneva soltanto l'aumento della prosperità, del benessere materiale, della ricchezza delle nazioni, ma anche, come dicevamo, la creazione delle istituzioni; e questa era, per Ferguson, opera degli uomini in carne e ossa. Ferguson enunciò quindi una regola generale che avrebbe inciso marcatamente, di lì a poco, sulla critica controrivoluzionaria di Burke e, più in là nel tempo, sul quadro teorico delle critiche mosse dalla Scuola austriaca (da Carl Menger sino a Popper) all'«ingegneria sociale»: gli «establishments» nei quali le nazioni si imbattono («upon [which] nations stumble»), e non potrebbe esservi scelta terminologica più significativa) costituiscono indubbiamente «the result of human action», benché non siano «the execution of any human design»<sup>13</sup>.

A questa prima differenza se ne accompagnava una seconda. Benché convinto anch'egli del carattere progressivo della storia, Ferguson era tra tutti gli scozzesi il più critico nei confronti della modernità, dei suoi valori e simboli. Come ha scritto Pocock, era molto machiavelliano<sup>14</sup> (e, potremmo aggiungere, molto herderiano). Per Ferguson non si trattava di mostrare come gli individui in società (in particolare nella «commercial society») agissero (a loro insaputa) nell'interesse generale: di far vedere come, se posti entro la rete del mercato, individui mossi da passioni «anti-sociali» osservassero (inconsiamente) i dettami di una razionalità sistemica di cui ignoravano finalità e strumenti. La sua posizione era ben diversa: colpito (come Rousseau) dagli effetti distruttivi dell'individualismo proprietario, per nulla sicuro delle capacità di autoregolazione del mercato, Ferguson insisteva sulla dicotomia e sul potenziale conflitto tra *actions* e *designs* per suggerire che non sempre gli *unintended effects* dell'azione sociale sono benefici, e che al contrario, nel medio o nel lungo periodo, si rivelano non di rado «perversi».

<sup>11</sup> A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, IV.I, Cadell, Creech, Bell, London-Edinburgh 1782 (5th ed.), p. 301.

<sup>12</sup> Ivi, III.II, p. 205.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Cfr. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (1975), Princeton UP, Princeton (NJ) 2003 (rev. ed.), p. 499.

## La «scoperta» della ragione collettiva

Su quest'ultima questione avremo modo di tornare più avanti. Intanto osserviamo che il modo in cui Ferguson riformulò la tesi della razionalità immanente nella dinamica storica apriva tutta una serie di problemi (e di prospettive) che la versione mandevilliana e smithiana escludeva in partenza. L'idea che sembra di potergli attribuire era che non si può comprendere la storia umana e la sua evoluzione progressiva senza supporre che *le comunità storiche in quanto tali* – le popolazioni, *non i sistemi economici*; le culture, i sistemi di relazione e le istituzioni politiche, *non il mercato* – dispongano di risorse cognitive ed etiche proprie: di una loro potente razionalità pratica (etico-politica), in grado di guidarle, *in assenza di consapevolezza e riflessività*, nella costruzione di istituzioni fondamentali per lo sviluppo della civiltà. Con questa idea, Ferguson si teneva a distanza dalla prospettiva (obiettivamente apologetica) di tanti suoi compagni di strada<sup>15</sup>. Quella razionalità era sì immediata (non riflessiva); ma era *umana, sociale, politica*. Le comunità erano sì inconsapevoli delle proprie potenzialità, della propria saggezza e razionalità; ma erano pur sempre loro, *in corpore vili* e senza la mediazione di strutture o sistemi operativi, gli autori della propria storia, i creatori delle proprie (perlopiù, ma non sempre progressive) istituzioni.

Se questa era la posizione di Ferguson, allora si può dire che egli era per molti versi vicino non soltanto alla sensibilità “anti-moderna” di Rousseau, ma anche alla prospettiva dalla quale alcune importanti figure della filosofia continentale svilupparono, a partire dalla metà del '700, il paradigma della razionalità storica inconscia.

### 4. Chi vuole? Chi dirige?

In quegli stessi anni, intorno alla metà del XVIII secolo, discorsi analoghi a quello affidato alle pagine dell'*Essay* fergusoniano si sviluppavano anche al di qua della Manica.

Già Vico si era mosso in quella direzione. Aveva sostenuto che in tanto la nuova scienza della storia era possibile in quanto i «Principii» del mondo storico – di «questo mondo civile» del quale gli storici ricostruiscono e narrano le peripezie – riposavano «dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»<sup>16</sup>. La *Scienza nuova* si fondava su di un «primo Principio incontrastato»: l'idea che «questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini»<sup>17</sup>. Con buona pace di stoici ed epicurei, l'opera creatrice del genere umano era avvenuta «con intel-

<sup>15</sup> In realtà in Smith c'era anche molta critica nei riguardi della *commercial society*: non potendo soffermarmi qui sul tema, rimando al mio *History without Providence? Adam Smith – Historian and Critic of Modernity*, in A. Burgio (a cura di), *Adam Smith and Modernity*, cit., pp. 269 ss.

<sup>16</sup> G. Vico, *La Scienza nuova secondo l'edizione del 1744*, I, III, in *Tutte le opere di Giambattista Vico*, vol. I, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1957, p. 115.

<sup>17</sup> Ivi, p. 116.

ligenza» ed «elezione»<sup>18</sup>; ciò permetteva una conoscenza non superficiale delle vicende storiche (a differenza di quanto sia concesso riguardo al mondo fisico, immediatamente creato da Dio) e raccomandava la fondazione di una scienza in piena regola delle *res gestae*, di cui Vico aveva inteso prospettare fondamenti, metodi e finalità. Dopodiché Vico aveva insistito sull'incidenza dell'eterogenesi dei fini, a causa della quale ricostruire le vicende storiche era così difficile.

La prospettiva individuale (degli attori) era totalmente diversa da quella generale delle «nazioni» o della specie. Il mondo storico era, «senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti»<sup>19</sup>. E siccome la mente creatrice non poteva identificarsi con quella dei «particolari» (era dunque una mente *collettiva* o *universale*), aver *factum* non bastava per conoscere il *verum*. Ne derivava un implicito per noi di straordinario interesse, oltre che di un pur vago sapore fergusoniano. In quanto umane le azioni storiche erano in linea di principio conoscibili; in quanto concepite e dirette da una mente universale, esse tuttavia celavano la propria natura e ragion d'essere. Sussisteva quindi un giacimento di *conoscenze inconsapevoli* che lo «spirito del mondo» era venuto accumulando nel corso del tempo. Queste conoscenze inconse si erano via via depositate e sedimentate nelle forme dello «spirito oggettivo» (negli «elementi di quest'universo civile»<sup>20</sup> – istituzioni, usi, consuetudini e norme – che da vicino ricordavano gli *establishments* di Ferguson) ma la «mente» del genere umano doveva ancora *rispecchiandosi* in se stessa<sup>21</sup>: cioè traducendo quel sapere collettivo potenziale perché inconscio in una «scienza della propria esperienza», in sapere *riflessivo*, in consapevolezza.

Pochi anni dopo Turgot, riflettendo sulla «formazione dei governi e la mescolanza delle nazioni», aveva notato come nella storia le passioni e i furori avessero sempre guidato gli uomini «sans qu'ils sussent où ils allaient»; e aveva ritratto l'umanità come «une armée immense dont un vaste génie dirige tous les mouvements»<sup>22</sup>, senza peraltro sbilanciarsi sull'identità di questo «genio». Ma soprattutto, poco prima della pubblicazione dell'*Essay* fergusoniano, era apparsa con fragore una nuova opera incendiaria del *plébéien enragé* che aveva fatto perdere le staffe al *roi* Voltaire, e le cui tesi provocatorie sia Ferguson sia Smith conoscevano assai bene.

Anche nel *Contrat social* di Rousseau il discorso ruotava intorno all'assunto che ogni comunità (il «corps politique») dispone di una razionalità sua propria,

<sup>18</sup> Ivi, «Conclusione dell'opera», p. 557.

<sup>19</sup> Ivi, p. 556.

<sup>20</sup> Ivi, II.vi.5, p. 313.

<sup>21</sup> La «mente umana; la quale restata immersa e seppellita nel corpo, [...] dee usare troppo sforzo e fatica per intendere se medesima, come l'occhio corporale che vede tutti gli obbietti fuori di sé ed ha dello specchio bisogno, per vedere se stesso» (ivi, I.iii, p. 118).

<sup>22</sup> A.-R.-J. Turgot, *Plan du premier Discours sur la formation des gouvernements et le mélange des nations* (1751), in *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, éd. par G. Schelle, vol. I, Alcan, Paris 1913, p. 283.

## La «scoperta» della ragione collettiva

in potenza capace di proteggerla dal male e di farla prosperare, ma sovente ignota ai suoi stessi membri e non di rado ridotta al silenzio dallo strepito delle passioni. Rousseau non era un amico della modernità: non era un fautore del progresso né un difensore della ricchezza privata, né un teorico delle relazioni sociali. Aveva conquistato un'improvvisa celebrità scagliandosi contro i valori – e gli idoli – dei Lumi. Ma nel *Contrat* si era provato a indicare le condizioni del possibile buon governo e buon assetto delle istituzioni, incentrando la soluzione del problema sull'auspicabile primato della «volonté générale». Di che cosa si trattasse non risultò subito chiaro, e lo stesso Jean-Jacques parve avvertire l'oscurità di una teoria in tutto distonica rispetto alle «idées communes»<sup>23</sup>. Però il discorso si lasciava intendere, purché non si restasse abbarbicati a vecchi schemi.

Non perché unanime o maggioritaria la *volonté* di un'assemblea legislativa poteva dirsi *générale*: del resto di norma capitava il contrario, «volonté générale» restava appannaggio di minoranze sparute. *Générale* la volontà era perché (se) correlata al «bien commun» e all'«intérêt général», il che garantiva che la «volonté générale» fosse «toujours droite» e (per definizione) tesa «à l'utilité publique»<sup>24</sup>. Dunque ancora una volta alla collettività era attribuita una razionalità *latente*, «trascendentale», spesso silente benché «indestructible», potenzialmente in grado di tutelare i suoi interessi «bien entendus» e di guidarla conciliando abbondanza e giustizia. Che, molto meno ottimista di Turgot e dello stesso Ferguson, Rousseau dubitasse dell'efficacia storica di questa regola di giustizia («On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours: Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe»<sup>25</sup>) non toglie che anch'egli ritenesse la comunità *almeno in potenza* dotata di una sua propria «raison publique»<sup>26</sup>. Spesso, data la pessima qualità etica dei figli di una «société civile» nata dall'invenzione della proprietà privata, la «volonté générale» taceva: rimaneva misteriosa per quegli stessi «citoyens» ai quali, pure, apparteneva. Di qui la divaricazione tra la «volonté générale» e la «volonté de tous» (voce degli egoismi particolari)<sup>27</sup>. Ma queste tristi evenienze non bastavano a smentire il quadro.

Anche per l'autore del *Contrat social* le comunità *sapevano ignorando di sapere*: offendevano quel bene che pure, istintivamente (inconsapevolmente), conoscevano e amavano; e, per converso, scambiavano per sapere la propria ottusità. È senz'altro vero che il discorso rousseauiano intendeva porsi in contrasto con lo spirito dei tempi: se al dunque la *raison publique* restava quasi sempre muta, ciò si doveva proprio a quella brama di possesso che il secolo considerava un volano

<sup>23</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (1762), II.4, in Id., *Œuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, vol. III (*Du contrat social – Écrits politiques*), Gallimard, Paris 1964, p. 374.

<sup>24</sup> Ivi, II.3, p. 371.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Économie politique* (1755), in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. III, cit., p. 248.

<sup>27</sup> Id., *Du contrat social*, cit., II.3, p. 371; cfr. ivi, IV.1, p. 438.

di prosperità e di progresso. Nondimeno, il presupposto sul quale il nemico giurato della «société civile» fondava la propria teoria politica era l'idea, tipicamente illuminista, secondo cui i corpi politici disponevano di una propria razionalità collettiva inconsapevole: una razionalità forse impotente nell'immediato ma non influente sul lungo periodo. Il che spiega perché la saggezza ascritta alla «volonté générale» avesse molto in comune con quella che il costituzionalismo otto e novecentesco avrebbe attribuito alle Costituzioni<sup>28</sup>.

### 5. Il disegno della «natura», le «astuzie» della ragione

Si deve attraversare il Reno per individuare gli autori del canone moderno che, tra fine Sette e primo Ottocento, meglio svilupparono la lezione rousseauiana entro un coerente quadro di filosofia della storia.

Kant non si limitò a sancire la dissoluzione del modello contrattualistico – nella sostanza già compiuta nel *Contrat social* – con il fare del *Gemeinwille* il fondamento di un contratto «originario» inteso come una «bloße Idee» della ragione, come criterio di giudizio («pietra di paragone») sulla legittimità del potere sovrano<sup>29</sup>. Attratto sin da giovane dalle indagini sull'inconscio, le «piccole percezioni» e le «conoscenze oscure» condotte dai suoi predecessori (Baumgarten, Meier, Sulzer e, sullo sfondo, Leibniz)<sup>30</sup>, nei suoi scritti di filosofia della storia egli riprese anche l'idea che in seno alle comunità umane vivesse una razionalità inconsapevole che nel corso della storia le conduceva «verso il meglio». E, prendendo sul serio le implicazioni universalistiche della critica rousseauiana, su questa idea fondò una «storia filosofica» che rileggeva la storia del genere umano come processo di formazione dell'universale concreto.

Diversi testi kantiani degli anni Ottanta e Novanta rappresentarono la «storia del genere umano» come realizzazione di un «segreto piano della natura» che prevedeva il completo sviluppo delle disposizioni umane<sup>31</sup>. Con ciò Kant non aveva inteso sostituire ai dogmi della religione rivelata quelli

<sup>28</sup> Cfr. in proposito G. Ferrara, *La Costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 51; Id., *La crisi della democrazia costituzionale agli inizi del XXI secolo*, Aracne, Roma 2012, p. 155; A. Burgio, *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*, DeriveApprodi, Roma 2012, pp. 42, 61-89.

<sup>29</sup> I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), II («Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht (Gegen Hobbes)»), «Folgerung», in *Kants Gesammelte Schriften* (AA), Bd. VIII (*Abhandlungen nach 1781*), de Gruyter, Berlin-Leipzig 1923, p. 297.

<sup>30</sup> Cfr. M. Oberhausen, *Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A.G. Baumgartens Psychologie*, «Aufklärung», 14 (2002), pp. 123-46; C. La Rocca, *L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant*, in Id., *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, ETS, Pisa 2007, pp. 63-116; M. Fiori, «Contro la nostra volontà». *L'incidenza di Sulzer nella riflessione kantiana sulle rappresentazioni oscure*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 2023 (forthcoming).

<sup>31</sup> Si veda in part. l'ottava proposizione della *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht* (1784), in AA, Bd. VIII, cit., p. 27.



## La «scoperta» della ragione collettiva

di una teleologia materialistica. Previdente e onnipotente *dædala rerum*<sup>32</sup>, la «natura» che la sua filosofia della storia evocava non era altro che la metafora per mezzo della quale egli chiamava in causa la ragione umana universale *non ancora pervenuta alla coscienza di sé*<sup>33</sup>. Tant'è che a quella «natura» non premeva altro che l'autopoiesi umana: «che da se stesso soltanto l'uomo traesse quanto eccede l'ordine meccanico della propria esistenza animale»; e che l'uomo, in quanto «essere dotato di libertà», fosse la «causa del proprio progresso verso il meglio»<sup>34</sup>.

Anche Kant riteneva che, nelle prime fasi della storia umana (quelle che Rousseau aveva rappresentato come «état de nature»), il progresso derivasse dall'oscura, infaticabile opera che la ragione collettiva inconscia svolgeva in seno alle comunità umane. A questa ragione-natura, sempre più consapevole di sé, si dovevano, da ultimo, il progressivo generalizzarsi della «Costituzione statale perfetta»<sup>35</sup> (quella repubblicana) e l'auto-comprendersi del genere umano come soggetto unitario (universale). Fermamente convinto dell'orientamento progressivo della «allgemeine Geschichte», l'ultimo Kant andò in cerca di una «Begebenheit» che attestasse la realtà del progresso (sembra che *Fortschritt* sia un conio kantiano<sup>36</sup>) e ritenne di individuarla nella «partecipazione disinteressata» e temeraria degli altri popoli europei all'esperienza di liberazione compiuta dai Francesi con la rivoluzione<sup>37</sup>. La *simpatia* di quegli «spettatori»<sup>38</sup> (imparziali ma partecipi) testimoniava ai suoi occhi l'emergere in superficie di quella ragione collettiva, il suo rispecchiarsi negli accadimenti divenendo finalmente consapevole di sé. Dimostrava quindi, contestualmente, il costituirsi del genere umano come soggetto storico consapevole della propria unità (universalità): l'epifania dell'universale concreto e la prova provata della consistenza storica dei principi fondamentali dell'universalismo moderno.

Nella filosofia kantiana della storia è possibile cogliere, in questo senso, una teoria della metamorfosi della ragione nella quale quest'ultima, efficace nel mondo umano dapprincipio senza consapevolezza di sé, in un secondo momento, «risvegliandosi», riconosce in se stessa il protagonista della *allgemeine Geschichte*. La storia – questo sembra di poter evincere dal ragiona-

<sup>32</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), «Erster Zusatz. Von der Garantie des ewigen Friedens», in AA, Bd. VIII, cit., p. 360.

<sup>33</sup> Sul tema cfr. A. Burgio, *Strutture e catastrofi. Kant Hegel Marx*, Editori Riuniti, Roma 2000, pp. 45-75.

<sup>34</sup> I. Kant, *Streit der Facultäten* (1797-98), «Zweiter Abschnitt. Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen», 5, in AA, Bd. VII (*Der Streit der Fakultäten – Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*), de Gruyter, Berlin 1917, p. 84; cfr. Id., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, cit., «Dritter Satz», p. 19.

<sup>35</sup> Id., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, cit., «Achter Satz», p. 27.

<sup>36</sup> Cfr. R. Koselleck, *Fortschritt*, in O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Klett-Cotta, Stuttgart 1975, p. 381.

<sup>37</sup> I. Kant, *Streit der Facultäten*, cit., «Zweiter Abschnitt», 5, p. 84.

<sup>38</sup> «Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer...» (ivi, 6, p. 85).

mento kantiano – è universale perché razionale; e la sua razionalità consiste nel progressivo (e necessario) realizzarsi dell'universalità concreta, cioè nell'auto-riconoscimento del genere umano come soggetto unitario e autonomo. Forse così si spiega che schemi analoghi informino le riflessioni sulla storia universale di alcuni immediati successori di Kant. Per lo Schelling del *System* lo svolgimento coerente e progressivo della storia è comprensibile soltanto postulando l'operosità di un ente inconscio; per il Fichte dei *Grundzüge* la storia comincia nel segno della razionalità istintiva e si conclude con la conquista dell'autocoscienza della specie; nella *Weltgeschichte* hegeliana il dispositivo della ragione collettiva inconscia è, se possibile, ancor più centrale e determinante.

Anche Hegel insistette sull'inconsapevolezza tipica degli attori, ivi compresi gli individui «cosmico-storici» chiamati a superare le *impasses* che avrebbero altrimenti intralciato il corso della storia. Premesso che senza l'operosità dei «particolari» il fine del processo non potrebbe realizzarsi<sup>39</sup>, Hegel mostrò come individui, popoli e Stati concorressero *cielicamente* a un'impresa le cui finalità ignoravano (e avrebbero considerato irrilevanti, se non di nocimento ai propri interessi). Il fatto è che essi producevano dinamica storica proprio in quanto mossi dall'arbitrio, non dalla volontà: in quanto a motivarli (e a ingannarli) erano le passioni. Le particolarità erano quindi, oggettivamente, *eterodirette*, dipendenti «da un contenuto o da una materia interiormente o esteriormente dati»<sup>40</sup>. Ma se la trama dei loro bisogni serviva al *Weltgeist* per conseguire il proprio fine, a servirsene «astutamente» per realizzare l'«Idea universale» era pur sempre la ragione<sup>41</sup>. La storia universale era per Hegel la «ricca produzione della ragione creatrice»<sup>42</sup>, alla quale nient'altro stava a cuore se non l'universalizzarsi della libertà e dell'autocoscienza da parte del genere umano.

Nella riformulazione idealistica della teoria stadiale, la fenomenologia storica contemplava il progressivo dissolversi delle tenebre che avevano avvolto la coscienza nelle prime fasi della sua esperienza. Ma non c'era alcun Dio a guidare lo spirito in un cammino totalmente secolarizzato. La potenza creatrice della ragione, *in-sé* artefice del processo, si esprimeva nell'auto-comprendersi, nel divenire anche *per-sé*: riflessiva, consapevole, trasparente a se stessa. Se uno scarto separava Hegel da Rousseau, esso non coinvolgeva l'idea dell'auto-disvelarsi di una ragione dappriincipio inconscia, ma il radicalizzarsi della prospettiva universalistica: la sola comunità storica in gioco era la specie umana, partecipe *in solido* della ragione reale. Con Kant Hegel condivideva invece il

<sup>39</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., «Einleitung», pp. 33-4.

<sup>40</sup> Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), § 15, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 7, p. 66.

<sup>41</sup> Ivi, § 344, p. 505; Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., «Einleitung», pp. 39-40, 49.

<sup>42</sup> Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., «Einleitung», p. 28.

## La «scoperta» della ragione collettiva

sentore della peculiarità del mondo moderno. L'umanità si era ormai lasciata l'infanzia alle spalle, la Rivoluzione francese aveva dimostrato che quello era il tempo della razionalità dispiegata, consapevole di sé. Di lì a poco, Marx si sarebbe espresso in termini molto diversi. L'umanità recava in sé il «sogno di una cosa», dunque non si era ancora destata; se per storia doveva intendersi il tempo dell'autonomia individuale e collettiva, quella in cui la «società umana» viveva era ancora «preistoria»<sup>43</sup>.

### 6. Sulle «forze motrici» delle «forze motrici»

Nel secondo Settecento l'idea della ragione collettiva inconscia concorse a spiegare e a legittimare i risultati più importanti della dinamica storica (il superamento della società di *status*; il graduale instaurarsi dell'eguaglianza tra gli uomini; la conquista dell'autonomia delle comunità civili e dello Stato di diritto) rappresentandoli come frutti del tenace, irreversibile lavoro della volontà dei corpi sociali. Servì, fondamentalmente, ad affermare la «necessità storica» del progresso in assenza di garanzie trascendenti. Dunque l'illuminismo non diede un importante contributo all'«uscita dell'uomo dalla minorità» soltanto con l'elaborazione di idee avanzate e di parole d'ordine «radicali», ma anche con la definizione di un paradigma teorico che rappresentava quelle rivendicazioni e quelle conquiste come espressioni di istanze condivise e incoercibili. Quella «ragione» era sì inconscia, opaca a se stessa, «cieca»; ma ciò non le impediva di procedere con determinazione nel proprio cammino, simile alla talpa di hegeliana e marxiana memoria. A ben guardare si trattava di una possente macchina di trasformazione. Dopodiché viene spontaneo chiedersi che cosa sia rimasto di questo dispositivo nel tempo di poi: se il paradigma della razionalità collettiva inconscia sia o meno sopravvissuto tra Otto e Novecento, mentre le parole d'ordine della Grande rivoluzione accompagnavano la nascita dei primi Stati liberali e il radicalizzarsi del conflitto sociale metteva a repentaglio la loro stabilità. Ovviamente rispondere diffusamente qui non è possibile. Vale tuttavia la pena di documentare uno sviluppo di questa teoria derivante in linea diretta dall'elaborazione hegeliana.

Quasi trent'anni dopo la pubblicazione della *Prefazione* marxiana del '59 Engels tornò sulla questione del persistere della preistoria. Ragionando proprio intorno al deficit di autocomprensione dei soggetti, sostenne che, nonostante il divario che in linea di principio separa il mondo storico dalla natura, l'umanità viveva di fatto ancora, sul finire del XIX secolo, dentro la storia naturale: nel tempo dell'inconsapevolezza, appunto; in una stagione di sostanziale irriflessività; quindi, ancora

<sup>43</sup> Cfr. *Briefe aus den «Deutsch-Französischen Jahrbüchern»*, in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin 1956-2018 (Mew), Bd. I, p. 346 (Marx an Ruge, September 1843); K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, «Vorwort» (1859), in Mew, Bd. 13, p. 9.

nell'epoca dell'eterogenesi dei fini e dell'eteronomia. Anche nelle società umane più sviluppate – anzi: in queste ancor più che nelle comunità «primitive»,

malgrado gli scopi coscientemente voluti dai singoli, in apparenza e un po' dappertutto regna, in superficie, il caso. Solo di rado ciò che si vuole riesce; nella maggior parte dei casi i molti fini voluti interferiscono l'uno con l'altro e si contraddicono [...]. Gli scopi delle azioni sono voluti, ma non i risultati che realmente ne conseguono; oppure, sebbene paiano a prima vista corrispondere allo scopo voluto, finiscono tuttavia con il sortire conseguenze affatto diverse da quelle attese.

Insomma, «gli urti tra le innumerevoli volontà e azioni individuali creano sul terreno storico una situazione del tutto analoga a quella che regna nella natura priva di coscienza [*bewußtlos*]»<sup>44</sup>.

Com'è noto, Engels era certo di conoscere il *punctum dolens* di questo stato di cose e la via per porvi rimedio. Dietro il caos apparente vigevano le ferree leggi del capitalismo, capaci di piegare a vantaggio del capitale privato i risultati delle azioni individuali. Occorreva quindi «scoprire queste leggi», o meglio: fare tesoro delle scoperte della critica storico-materialistica dell'economia politica. Dopodiché – identificate le «cause storiche» che determinano gli individui al di là dei motivi apparenti che essi raccontano a se stessi; individuate «le forze motrici di queste forze motrici [*die Triebkräfte dieser Triebkräfte*]»; squarciato il velo della «falsa coscienza» – si sarebbe finalmente realizzato «ciò che i molti singoli vogliono» *effettivamente*<sup>45</sup>.

L'idea era tutto sommato semplice, e in qualche modo si ricollegava alla critica fergusoniana della modernità, oltre che all'utopia illuministica dell'auto-trasparenza mediata attraverso la dialettica hegeliana di arbitrio e volontà. Ancora, nel pieno della modernità, l'opacità regnava nelle coscienze di individui, gruppi (classi sociali) e comunità. Razionali e potenzialmente trasparenti a se stesse, le menti erano tuttora avvolte nei veli dell'incoscienza. Ma poiché questo stato di cose conseguiva, «in ultima istanza», all'irrazionalità della struttura economica e alla sua capacità di generare, nell'atto stesso del riprodursi, rappresentazioni fallaci della dinamica economico-sociale, tutto dipendeva dalla trasformazione di «rapporti di produzione» ormai anacronistici. Il loro rivoluzionamento non avrebbe soltanto posto fine al «dominio dell'uomo sull'uomo». Avrebbe portato con sé anche la trasparenza della razionalità individuale e collettiva e concesso finalmente il suo pieno dispiegarsi.

<sup>44</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie* (1886-1888), in Mew, Bd. 21, pp. 296-7.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 297-8: in altri termini, si trattava di individuare le fonti originarie dei moventi umani col «risalire da questi» (dalle forze ideali, soggettive, *secondarie*) «alle loro cause motrici» (*primarie*, oggettive, materiali) che poi «si riflettono nella testa delle masse operanti e dei loro capi – i cosiddetti grandi uomini – come moventi consapevoli in modo chiaro o confuso, immediatamente o in forma ideologica e persino divinizzata» (ivi, p. 298).

7. Nel grande «regno dell'inconoscibile»

Di lì a pochi anni questa riflessione migrò sulla pagina di un appassionato lettore di Engels, nel quale è giusto riconoscere il padre del cosiddetto «marxismo teorico italiano». Anche per Antonio Labriola la critica dell'ideologia era una prestazione cruciale del materialismo storico e un banco di prova del suo valore scientifico. L'ideologia, nel senso di «falsa coscienza», impediva non soltanto la corretta autocomprensione del soggetto, ma anche, *per ciò stesso*, la sua costituzione all'altezza della sua ragion d'essere e della sua destinazione storica. Si può dire che Labriola leggesse l'intero quadro teorico del materialismo storico alla luce di questo assunto, del tutto coerente con lo schema sotteso al *Manifesto* marx-engelsiano (i «comunisti» irrompono sulla scena della storia e nell'agone politico quando i «proletari» comprendono se stessi: la propria genesi sociale e il proprio ruolo nel conflitto politico-storico).

Il primo dei *Saggi* labrioliani «intorno alla concezione materialistica della storia» – scritti tenendo sempre massimamente presente la lezione engelsiana e in particolare le «squisitissim[e]» pagine dell'*Anti-Dühring*<sup>46</sup> – è, da questo punto di vista, un testo paradigmatico. A giudizio di Labriola, un merito fondamentale della «nuova concezione storica» consisteva nell'aver conferito al comunismo la «coscienza della sua propria necessità», coscienza nella quale «sta oggi, come prima, e come starà sempre» un nucleo essenziale della critica del capitalismo<sup>47</sup>. Proprio in quanto «enunciazione di tale consapevolezza» il *Manifesto dei Comunisti* era «un momento caratteristico del corso generale della storia», oltre che un decisivo salto di qualità rispetto al socialismo utopistico, caratterizzato invece da un serio deficit di autocomprensione storica: dalla «ignoranza delle cause vere e della natura effettiva delle antitesi, contro le quali [i socialisti utopisti] si levavano con atto rapido di ribellione spesso eroica»<sup>48</sup>.

Labriola si mosse dunque nel solco della lezione marx-engelsiana, della quale condivideva presupposti e finalità. Ma in questo come in altri casi, convinto della struttura aperta della teoria, non si limitò a ripetere quanto scritto dai suoi padri. Tornò liberamente sulla questione della coscienza e dell'ideologia, dell'inconsapevolezza dei soggetti storici e della sua incidenza, e vi introdusse un tema che Engels non aveva preso in considerazione. Naturalmente Labriola condivideva senza riserve l'esigenza di sradicare tutte le «vedute ideologiche» che impedivano l'autocomprensione dei soggetti storici, e concordava sul fatto che occorresse ripercorrerne criticamente il «modo di generarsi»<sup>49</sup>. Proprio per questo, nel

<sup>46</sup> Così nella seconda lettera del *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1898), in A. Labriola, *Saggi sulla concezione materialistica della storia*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1973, p. 191.

<sup>47</sup> A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei Comunisti* (1895), «Edizione Nazionale delle Opere», vol. VIII, a cura di A. Burgio, Bibliopolis, Napoli 2021, pp. 17, 22; rimando in proposito al mio *Un marxismo «alquanto aristocratico»*. *Studi su Antonio Labriola*, DeriveApprodi, Bologna 2023, pp. 142-4.

<sup>48</sup> A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei Comunisti*, cit., pp. 23, 49.

<sup>49</sup> A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* (1896), «Edizione Nazionale delle Opere», vol. IX, a cura di D. Bondi e L. Punzo, Bibliopolis, Napoli 2021, pp. 31, 83.

secondo saggio, insistette sulla necessità di capire per quali vie le «condizioni sociali» di una comunità «vengono ad essere idealizzate» e si trasformano nei «prodotti secondari» delle formazioni discorsive e simboliche immanenti nelle istituzioni (arte, religione, lingua, diritto)<sup>50</sup>. Ma giunto a questo punto manifestava una perplessità e si discostava da quanto sostenuto dal suo Virgilio.

A suo parere, «non sempre si trova il bandolo» di queste ricerche; anzi, in questo campo «spesso le cose più ovvie ci riescono inintelligibili»<sup>51</sup>. Era una battuta d'arresto? Di certo a Labriola l'obiettivo della piena trasparenza della «psiche sociale» sembrava irrealistico. La ragione era ben chiara, e chiamava in causa proprio l'inconscio e la sua incidenza nella storia:

Un procedere cauto ci porta a concludere, che di molti particolari rimarranno sempre ascosti i motivi. Ignoranza, superstizione, singolari illusioni, simbolismi, ecco, con tante altre, le cause di quell'inconsapevole che si trova spesso nei costumi, che per noi costituisce ora l'insaputo e il non conoscibile.<sup>52</sup>

Dunque diversi aspetti della «concreta psicologia sociale» di una comunità<sup>53</sup> avrebbero resistito all'indagine critica, sarebbero rimasti inesplicati: aspetti – sembra di capire – che costituivano un nucleo inconscio («inconsapevole») della cultura materiale di quella comunità, un centro sconosciuto («insaputo») e destinato a rimanere ignoto («non conoscibile»). La questione, a giudizio di Labriola, concerneva proprio l'*origine dei motivi* dell'agire storico (individuale e collettivo) su cui Engels aveva appuntato l'attenzione. Certo che ripercorrere la «genesì» del «motivo in ogni volizione»<sup>54</sup> era indispensabile, in relazione tanto alla psicologia collettiva quanto a quella individuale. Engels aveva ragione anche nell'affermare che una simile indagine genetica chiamava in causa i «mutevoli bisogni della società civile»<sup>55</sup>. Il punto era che quei «semplici bisogni» da cui nascevano i motivi dell'agire storico, se «per un verso deriva[va]no dalle condizioni sociali», «per un altro si perd[eva]no nell'oscuro fondo delle disposizioni organiche, fino alla discendenza e all'atavismo»<sup>56</sup>.

Ecco che qui tornava in gioco il peso dell'inconscio: ma non – come per Engels e, forse, per lo stesso Marx – in quanto ipotesi transitoria di una forma sociale «preistorica», bensì come ingrediente fisiologico del processo di «idealizzazione» dei bisogni. Non di un'inconsapevolezza contingente si trattava, bensì di un'oscurità essenziale e impenetrabile. Non per caso il termine «oscuro» – che Labriola aveva già impiegato, oltre vent'anni prima, nel saggio “herbartiano”

<sup>50</sup> Ivi, pp. 87, 124.

<sup>51</sup> Ivi, p. 83.

<sup>52</sup> *Ibidem*: la citazione si discosta dalla lezione fornita nell'edizione nazionale della *Dilucidazione*, in questo come in altri luoghi erronea («moti particolari» per «molti particolari»).

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Ivi, p. 24.

<sup>55</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., p. 300.

<sup>56</sup> A. Labriola, *Del materialismo storico*, cit., p. 24.

## La «scoperta» della ragione collettiva

sul «concetto della libertà» in un contesto per certi versi analogo<sup>57</sup> – si ripresentava in una pagina del *Discorrendo* che nuovamente insisteva sulle «grandi difficoltà» della «spiegazione genetica» delle idee: su quanto «difficile» fosse l'«intendimento» della metamorfosi psichica in virtù della quale «il terreno materiale della vita» generava le ideologie, «i dati empirici della natura e del vivere sociale» si traducevano in immagini, simboli o «entità metafisiche»:

In generale gli è vero, che la fenomenologia o psicologia religiosa che dir si voglia, presenta delle grandi difficoltà, e reca in sé dei punti assai oscuri. Come i dati empirici della natura e del vivere sociale si tramutino, in certi determinati tempi e in certe determinate disposizioni etniche, passando per il crogiuolo di una specificata fantasia, in persone, in iddii, in angeli, in demoni, e poi in attributi, emanazioni, e ornamenti di queste stesse personificazioni, e da ultimo in entità astratte e metafisiche come il *logos*, l'infinita bontà, la somma giustizia e così via – non è cosa sempre facile d'intendere a pieno.<sup>58</sup>

Se il caso delle credenze religiose appariva paradigmatico, il problema era tuttavia generale: si presentava ogni qual volta l'indagine storico-materialistica focalizzava nel concreto la traduzione delle condizioni reali in configurazioni ideali, quindi in forme della coscienza («vedute ideologiche») e in motivi consapevoli («apparenti») dell'agire. A ben guardare emergeva qui un singolare paradosso. Se per un verso la scoperta del ruolo costitutivo dei processi materiali rappresentava un enorme progresso rispetto alla storiografia idealistica, per l'altro proprio questa scoperta lasciava intuire che ben difficilmente si sarebbe mai riusciti a rischiarare *in toto* la genesi delle forme ideali più fortemente radicate nel terreno dei bisogni primari, e a tradurre in dispositivi logici (razionali) l'insieme di quanto si costituisce in una oscurità non riflessiva. Fatto sta che, proprio grazie alla rivoluzione epistemica e metodica provocata dal materialismo storico, la storia si rivelava per la gran parte uno spazio misterioso, nel cui «movimento generale» le azioni deliberate e consapevoli («la politica») svolgevano un ruolo secondario:

Il regno dell'inconsapevole, nel senso di ciò che non è voluto ad arbitrio, a disegno o per elezione, ma che si determina e si fa per succedersi di abiti, di consuetudini, di accomodazioni e così via, è divenuto assai largo nel campo delle conoscenze che formano oggetto della scienza storica; e la politica, che era stata assunta a regola di spiegazione, è diventata essa stessa la cosa da spiegare.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Ragionando sul concetto di «libertà operativa o del fare» e sui limiti di questa, Labriola aveva allora (1873) osservato che «per quanto intensa, profonda e radicata», «l'energia morale [...] non può mai né vincere, né superare, né eliminare l'oscuro fondo della natura, cui deesi primieramente accomodare per tradursi in operazioni esterne, e in cui assai di soventi s'adagia come in meccanico sostrato dell'abito e del costume» (Id., *Del concetto della libertà* [1873], in *Tre saggi sul determinismo*, «Edizione Nazionale delle Opere», vol. III, a cura di I. Volpicelli e M. Volpicelli, Bibliopolis, Napoli 2021, p. 162).

<sup>58</sup> Id., *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, cit., pp. 265-6.

<sup>59</sup> Id., *Del materialismo storico*, cit., p. 67.

Un territorio enigmatico era la storia non soltanto perché (finché) le società si fondavano sull'antagonismo delle classi, ma anche perché tra le radici dell'agire umano figurava inevitabilmente un nucleo «oscuro» di bisogni primari, «insaputo» e inconoscibile. D'altra parte non è affatto vero che – come pure si ama sostenere – Labriola abbia mai dismesso la fiducia nella potenza trasformativa (progressiva) della lotta di classe. Le idee che abbiamo cercato qui di delineare si collocavano entro un quadro teorico che dalla «morfologia» della società moderna (borghese, capitalistica) desumeva la «necessità storica» della rivoluzione operaia e della transizione al comunismo. Allora che cosa separava in questo caso Labriola da Engels, verso il quale l'autore dei *Saggi sul materialismo storico* nutrì sino all'ultimo sentimenti di sconfinata ammirazione? Probabilmente soltanto una più conseguente applicazione del paradigma storico-materialistico – o, per dirla al negativo, una maggiore diffidenza nei confronti di qualsiasi astratto utopismo.

I bisogni che contribuivano a produrre i motivi consapevoli (apparenti) dell'agire storico non erano frutti della ragione pura e per di più anche l'intelletto e la ragione restavano, come aveva notato Vico, «immers[i] e seppellit[i] nel corpo»<sup>60</sup>, a stretto contatto con la sensibilità: imbevuti di passioni e pregiudizio, erano, nel tempo, «resultati e conseguenze anch'essi di esperienza ripetuta ed accumulata»<sup>61</sup>. Insomma, in gioco non c'era soltanto la deformazione ideologica della realtà, ma la «formazione integrale dell'uomo, per entro allo sviluppo storico»<sup>62</sup>. Labriola avvertiva che nell'«Africa interiore» di individui e collettività<sup>63</sup> operavano nuclei «oscuri» resistenti alle sonde della conoscenza. Ignaro degli orrori novecenteschi, non vi riconobbe tuttavia una inestinguibile fonte di rischi: più convincente continuava ad apparirgli l'idea moderna di una potenza inconscia al lavoro per l'emancipazione dei popoli.

<sup>60</sup> G. Vico, *La Scienza nuova*, cit., I.iii, p. 126.

<sup>61</sup> A. Labriola, *Del materialismo storico*, cit., p. 31.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> Com'è noto, a una «vera Africa interiore» aveva paragonato l'«immane regno dell'inconscio» Jean Paul nel suo *Selina: oder die Unsterblichkeit der Seele* (postumo): sull'influente (e rivetrice) metafora e sulla sua fortuna nella discussione pre-freudiana sull'inconscio si veda L. Lütkehaus (Hrsg.), «Dieses wahre innere Afrika». *Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud*, Fischer, Frankfurt a.M. 1989.



✦

**L'Inferno dell'Uguale.**  
**Note sulla filosofia di Byung-Chul Han**  
Enrico Cerasi  
(Università Telematica "Pegaso")  
enrico.cerasi@unipegaso.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Hell of the Equal. Some Remarks on the Philosophy of Byung-Chul Han.

Abstract: Korean philosopher Byung-Chul Han is one of the most critical voices on the neo-liberal society. In his view, we live in what he calls "the Hell of the Same". Both on a social and intra-psychic level, all forms of negativity, and thus of contrast, opposition and struggle, have disappeared. We live in a society without prohibitions. This does not mean any emancipation. On the contrary, today's dominant power is even more oppressive because each person is convinced that he or she is a free manager who must valorise himself or herself. We do not need masters and controllers, because everyone is his own master and controller. This makes both Agamben's homo sacer research and Esposito's immunological paradigm obsolete. Both made sense in the era of the disciplinary society, which has now disappeared. There is, however, the doubt that Byung-Chul Han's own critical tools belong to a philosophically and socially determined culture and time.

Keywords: Keywords: Hell of the Same, disciplinary society, negativity, positivity, Agamben, Esposito.

Come già nei *Cannibali* di Montaigne o nelle *Provinciali* di Pascal, nelle *Lettere persiane* Montesquieu utilizza con sapienza l'espedito letterario di un punto di vista estraneo per decostruire le convinzioni più radicate dei parigini. L'alterità culturale è quel punto archimedeo esterno al sistema, che ne permette la critica. Byung-Chul Han emigrò dalla Corea del Sud per raggiungere Berlino, e lì immergersi nella lingua e nella cultura tedesca. Nel complesso, tuttavia, non sembra aver conservato il punto di vista dell'estraneo. Spesso impietose, le sue analisi della società tardo-occidentale sono condotte dall'*interno* del sistema. Già lo stile, quasi aforistico, richiama vagamente l'opera di Adorno. Se ne potrebbero addurre vari esempi, ma penso bastino i seguenti:

La negatività dell'Altro cede il posto alla positività dell'Uguale. La proliferazione



dell'Uguale dà luogo a quei mutamenti patologici che infestano il corpo sociale.<sup>1</sup>

La proliferazione dell'Uguale è un “pieno dove non traspare che il vuoto”. L'espulsione dell'Altro produce un *adiposo vuoto di pienezza*. Osceni sono l'ipervisibilità, l'ipercomunicazione, l'iperconsumo, che conducono a una frenetica stagnazione dell'Uguale. Osceno è “l'accoppiamento dell'Uguale con l'Uguale”. La seduzione è invece la “potenza di strappare l'Uguale all'Uguale”, capace di farci allontanare da noi stessi. Il soggetto della seduzione è l'*Altro*. La sua maniera di essere è il *gioco* [...].<sup>2</sup>

Benché in questi passi Han si richiami a Baudrillard, è difficile non sentire il timbro tipico della grande letteratura aforistica tedesca, da Nietzsche a Krauss fino, appunto, ad Adorno. Si pensi ad esempio alla sezione sull'industria culturale della *Dialektik der Aufklärung*:

La civiltà attuale conferisce a tutti i suoi prodotti un'aria di somiglianza. Il film, la radio e i settimanali costituiscono, nel loro insieme, un sistema. Ogni settore è armonizzato al suo interno e tutti lo sono fra loro.<sup>3</sup>

Il lavoratore, durante il tempo libero, deve orientarsi sull'unità della produzione. Il compito che lo schematico kantiano aveva ancora lasciato ai soggetti, e cioè quello di riferire in anticipo la molteplicità dei dati sensibili ai concetti fondamentali, è levato al soggetto dall'industria [culturale]. Nell'anima era all'opera, secondo Kant, un meccanismo segreto che preparava già i dati immediati in modo che si adattassero al sistema della pura ragione. Oggi l'enigma è svelato. [...] Per il consumatore non rimane più nulla da classificare che non sia stato anticipato nello schematico della produzione.<sup>4</sup>

All'argomentazione, Han preferisce la sentenza apodittica, l'articolazione paratattica allo sviluppo argomentativo. Ciò conferisce ad alcune sue pagine un'indubbia incisività; al tempo stesso, non raramente si ha l'impressione di trovarsi di fronte a una serie di aforismi, collazionati solo *ex post*. Alla lunga, la stessa efficacia ne risulta compromessa, perché il discorso raramente riesce a sollevarsi, difettando del tutto di un qualsivoglia uso del climax, come accade invece negli stupendi aforismi nietzschiani.

Ciò nonostante, la tesi dei suoi molti saggi è abbastanza chiara, e non priva d'interesse nell'attuale dibattito filosofico. A suo avviso, siamo passati dalla *società disciplinare*, a suo tempo analizzata da Foucault, all'*homo liber* dell'attuale *società della prestazione* e dell'intrattenimento, che ancora aspetta d'esser compresa. La società disciplinare era formata sulla negatività del divieto, del “no”, sia a livello intrapsichico (il Super-Io di Freud) sia a livello sociale. La modalità verbale del dovere (*müssen*) ne era l'espressione più tipica; l'alienazione denunciata da Marx, la correlazione socio-economica strutturale. Provocate dallo

<sup>1</sup> B.C. Han, *Die Austreibung des Anderen*, Frankfurt am Main, 2016, trad. it. *L'espulsione dell'altro. Società, percezione e ipercomunicazione oggi*, Nottetempo, Milano, 2017.

<sup>2</sup> Ivi p. 15.

<sup>3</sup> M. Horkheimer – Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, 1947, trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1982<sup>6</sup>, p. 126.

<sup>4</sup> Ivi, p. 131.

## L'inferno dell'Uguale

*scontro* con l'avidità di plusvalore dei padroni, alienazione e sfruttamento della classe operaia erano una forma della negatività. L'operaio soffriva e lottava contro l'oppressione di classe. Tutto ciò aveva un senso ben preciso all'interno alla società disciplinare, la società dominata dalla negatività dell'Altro, ormai scomparsa. Oggi viviamo in un'epoca indefinitamente positiva, libera dal negativo – la società del dominio dell'Uguale. La negatività dell'Altro, con i suoi divieti e le sue molteplici repressioni, è scomparsa.

Il sistema di dominio neoliberista è strutturato in maniera profondamente diversa. Il potere stabilizzante non è più repressivo, bensì seduttivo, e non è più così visibile come sotto il regime disciplinare. Non c'è una controparte evidente, non c'è un nemico che opprime la libertà e contro cui sarebbe possibile opporre resistenza. Il neoliberismo ha modellato, a partire dall'operaio oppresso, un libero imprenditore – un imprenditore di se stesso. Oggi, ciascuno è un operaio che si sfrutta da solo, un dipendente di se stesso. Ciascuno è al tempo stesso servo e padrone, per cui la lotta di classe si è trasformata in una lotta interiore. Chi oggi fallisce si dà la colpa e si vergogna: individuiamo il problema in noi stessi, piuttosto che nella società.<sup>5</sup>

Nella società disciplinare, la classe operaia poteva organizzarsi e lottare unita contro lo sfruttamento del capitale. Ciò presupponeva l'esistenza dell'Altro, del negativo-dialettico contro cui reagire. Il capitalismo globale ha espulso ogni forma di alterità, perfino quella della morte, sostituendo ad essa la dolce illusione di una panacea rassicurante e d'una libertà illimitata. Lo slogan di Obama: *Yes we can*, è invalso nell'intera psicologia sociale. Il dominio dell'Uguale comporta che non vi siano limiti, che non vi siano op-posizioni, nemmeno da parte del dolore. Tutto è consegnato alla libera iniziativa di liberi imprenditori di sé stessi. Se falliscono, dovranno incolpare solo sé stessi. «La libertà non viene oppressa, bensì sfruttata. Il *Sii libero* è una costrizione molto più disastrosa del *Sii obbediente*»<sup>6</sup>. Allo sfruttamento della società disciplinare, è subentrato l'auto-sfruttamento del neo-liberismo. Ciò rende impossibile la rivoluzione, non solo nei termini della prospettiva marxista ma di ogni prospettiva novecentesca di liberazione.

In quanto alle malattie dell'anima, non sono più le nevrosi dei tempi di Freud ma il *burnout* e la depressione quelle tipiche della società odierna. Finora, l'uomo ha vissuto in rapporto alla morte e al dolore, ossia alla negatività. Da Hegel a Freud fino ad Heidegger, la vita dello spirito era intessuta del dolore – esso stesso era dolore. L'ermeneutica del dolore sociale di volta in volta egemone è l'avviamento a ogni forma di critica<sup>7</sup>. «Il dolore è [...] una levatrice del Nuovo, un'oste-

<sup>5</sup> B-C Han, *Kapitalismus und Todestrieb. Essays und Gespräche*, Berlin, 2019, trad. it. *Perché oggi non è possibile una rivoluzione. Saggi e brevi interviste*, Nottetempo, Milano, 2022, pp. 10-11

<sup>6</sup> B-C Han, *Palliativgesellschaft Schmerz heute*, Berlin, 2020, trad. it. *La società senza dolore*, Nottetempo, Milano, 2022<sup>2</sup>, p. 14.

<sup>7</sup> «Quindi chiunque voglia criticare la società deve effettuare un'ermeneutica del dolore. Se le sofferenze vengono lasciate solo alla medicina, ci sfugge il loro carattere di segni» (ivi p. 5).

trica del completamente Altro. La negatività del dolore interrompe l'Uguale»<sup>8</sup>. La rimozione dell'Altro determina una società palliativa algofobica e tanatofobica. «L'inferno dell'uguale è una società di benessere palliativa»<sup>9</sup>. Dolore e morte sono stati rimossi, anestetizzati dalla farmacologia. Ma la sofferenza, se mai, si è acuita, come dimostrano le mutilazioni che sempre più giovani infliggono a sé stessi. Il taglio nella propria carne è un disperato tentativo di tornare a sentirsi, evadendo dall'inferno dell'Uguale e dalla costrizione a esser felici. «Il dolore è un dono»<sup>10</sup>, nota Han. Tagliarsi è la *parodia perversa* del dono; è il gemito della creatura oppressa dal totalitario dominio del *Yes we can*.

Tutto ciò rende desueti tanto il paradigma immunologico di Roberto Esposito quanto lo stato di eccezione di Agamben. «Agamben resta fedele allo schema della negatività. [...] Ad Agamben sfugge del tutto il cambiamento topologico della violenza, che sta alla base del passaggio dalla società della sovranità a quella della prestazione»<sup>11</sup>. Agamben ragiona come se fossimo ancora ai tempi del nazifascismo, senz'accorgersi che l'attuale configurazione sociale non ha più bisogno del dominio esplicito, violento, nel senso che fino a un paio di generazioni fa era ancora ovvio. Oggi non ci troviamo più di fronte alla negatività dell'Altro, sia esso il capitalismo marxiano, il totalitarismo di Harendt o la biopolitica di Foucault. Agamben è rimasto ancorato a un modello di dominio oggi desueto.

Questa analisi di Agamben contraddice tutti gli elementi della società odierna, che non è più una società del dominio. [...]. Il soggetto di prestazione che si crede libero, che s'immagina *homo liber*, sovrano di se stesso, si trova a propria volta in balia della prestazione e così facendo si rende *homo sacer*. Il sovrano della società di prestazione è quindi *homo saver* di se stesso.<sup>12</sup>

Lo stato di eccezione su cui tanto si sofferma Agamben è un residuo della vecchia società disciplinare. Il neoliberalismo non oppone alcun divieto e non ha bisogno di alcun sovrano che sospenda il diritto, giacché ognuno è diventato il sovrano e l'aguzzino di sé stesso. Come non ci sono le classi nel senso marxiano del termine, poiché ognuno è obbligato a sfruttare sé stesso<sup>13</sup>, così non vi è più il potere disciplinare supposto da Agamben (come anche da Negri e da Žižek, sia pure in altri termini). Ognuno è *l'homo sacer* di sé stesso. Ogni precedente forma di negatività è tramontata, in nome dell'illimitata-catastrofica libertà del *Yes we can*. Ragionare ancora nei termini di pre-potenza del potere, non rende conto della trasformazione della società odierna.

<sup>8</sup> Ivi p. 46.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ivi p. 60.

<sup>11</sup> B-C Han, *Topologie der Gewalt*, Berlin, 2011, trad. it. *Topologia della violenza*, Nottetempo, Milano, 2020, p. 188.

<sup>12</sup> Ivi p. 189.

<sup>13</sup> Cfr. ivi pp. 173 ss.

## L'inferno dell'Uguale

Anche il paradigma immunologico caro a Roberto Esposito appartiene alla società disciplinare ormai eclissata. «Ogni epoca ha le sue malattie»<sup>14</sup>, ma nostre non sono più d'origine vitale. Non siamo più minacciati da batteri o virus; – la medicina immunologica li ha sconfitti<sup>15</sup>. Le nostre malattie sono d'origine neuronale, come la depressione, la sindrome da deficit d'attenzione e iperattività (ADHD), il disturbo *borderline* di personalità (BPD) o la sindrome da *burnout*. In ogni caso, ci minaccia non l'essoterismo delle infezioni ma l'esoterismo dell'infarto, scaturente da un eccesso di positività che si sottrae a ogni tecnica immunologica. «Ogni reazione immunitaria è una reazione all'alterità»<sup>16</sup>, ma oggi ci troviamo in una post-immunologia causata dall'infezione endogena dell'Uguale.

In *Immunitas* (2002) Esposito cita fenomeni molto eterogenei come la diffusione di nuove epidemie, la richiesta di estradizione di un capo di stato straniero, le barriere contro l'immigrazione clandestina, i virus dei computer ecc. Fenomeni così diversi sarebbero accumulati dal paradigma immunologico oggi dominante. Ma nessuno di questi fenomeni, per Han, prova che ci troviamo ancora in un'epoca immunologica. La scenografia del vecchio mondo immunologico era composta da confini nazionali, recinti, fossi, muri e frontiere di ogni tipo. Tutto ciò è stato reso desueto dal processo di globalizzazione e dall'impero dell'Uguale. «La violenza della positività, derivante dalla sovrapproduzione, dall'eccesso di prestazione o di comunicazione, non è più "virale". Il rigetto che si origina dall'eccesso di positività rappresenta non una *reazione immunologica* ma un' *abreazione digestivo-neuronale* e un *rifiuto*»<sup>17</sup>. Il lamento dell'individuo depresso, per il quale niente è possibile, è il riflesso patologico di una società retta dalla convinzione che nulla sia impossibile. «Il soggetto di prestazione si trova in guerra con se stesso. Il depresso è l'invalido di questa guerra intestina. La depressione è la malattia di una società che soffre dell'eccesso di positività. Rispecchia quell'umanità che fa guerra a se stessa»<sup>18</sup>.

Contro quest'iperattività che si rovescia in deficit d'attenzione, contro l'iper-positività che si manifesta in depressione e in ansia da prestazione, contro quest'iper-comunicazione che si traduce in mancanza di cultura e di discernimento, Han oscilla nella prescrizione dei rimedi. Nella *Società della stanchezza* valorizza lo *Shabbat* biblico, concepito quale «giorno del *non-fare*, un giorno libero da ogni *fare-per*, da ogni cura (*Sorge*) – per dirla con Heidegger»<sup>19</sup>. Ciò prefigurerebbe una «società della stanchezza» finalmente libera dalla *vita activa* e dall'isolamento egologico che la caratterizza. In precedenza Han aveva visto con favore lo spazio iperculturale dei nuovi media, che potrebbe consentire «una

<sup>14</sup> B.-C. Han, *Müdigkeitgesellschaft – Burnoutgesellschaft – Hoc-Zeit*, Berlin, 2016<sup>2</sup>, trad. it. *La società della stanchezza. Edizione ampliata*, Nottetempo, Milano, 2020<sup>2</sup>, p. 11.

<sup>15</sup> Va notato che Han scriveva prima della pandemia del Covid-19. In seguito, dovrà concedere delle sfumature a riguardo.

<sup>16</sup> B.-C. Han, *La società della stanchezza*, cit., p. 13.

<sup>17</sup> Ivi p. 19.

<sup>18</sup> Ivi p. 28.

<sup>19</sup> Ivi p. 72.

nuova pratica della libertà» fatta di inedite «strutture e identità patchwork, la cui policromia suggerisce una nuova pratica di libertà che deve la propria esistenza alla defatticizzazione iperculturale del mondo della vita»<sup>20</sup>. Altrove indica nel gioco o nell'opera d'arte, adornianamente concepita come pura espressione della negatività, l'unica evasione dalla società della prestazione. «Solo "l'essere toccato dall'altro – scrive Han citando la *Teoria estetica* – mantiene viva la vita. Altrimenti essa resta prigioniera dell'*inferno dell'Uguale*»<sup>21</sup>. «Adorno chiama i dischi di Beethoven "pièces de résistance" in mezzo alla musica U [d'intrattenimento] camuffata»<sup>22</sup>. «Per Adorno, il lusso è l'espressione di felicità autentica ed è costitutivo dell'arte. [...] La vera felicità scaturisce piuttosto da ciò che divaga, da ciò che è gaio e ricco, provo di senso, ovvero dalla deviazione dal necessario»<sup>23</sup>. Non solo Adorno, ma forse anche Agamben potrebbe concedere il proprio assenso a una simile prospettiva emancipatrice.

Benché Han non sottoscriva né la prospettiva adorniana (criticata per la sua movenza meramente critico-negativa) né quella di Agamben, né in fondo quella del suo maestro Heidegger, è indubbio che egli si muova sempre all'interno del paradigma occidentale, con marcati tratti nietzschanici e germanici. A mia conoscenza, vi è solo un caso in cui Han si ricorda della sua origine orientale. In *Sano intrattenimento*, il suo libro forse più riuscito, vi sono alcune pagine dedicate all'*haiku*, la «poesia-scherzo». Un «gioco sociale e linguistico» non riconducibile alla singolarità eccezionale del poeta, privo di qual si voglia teleologia. «Anche l'*haiku* è rivolto completamente al qui e ora: nulla punta a un *laggiù*, esso non rappresenta qualcosa di fugace o nascosto, è tutto lì, senza niente da nascondere, niente che si ritiri in profondità. Come l'*ukiyo-e*, anche l'*haiku* fa risplendere la *superficie* e i suoi colori: in questo consiste l'*affabilità* dell'arte dell'Estremo Oriente»<sup>24</sup>. Qui, a quanto sembra, andrebbe cercata la vera emancipazione dall'*inferno dell'Uguale*, che l'Occidente non avrebbe intravisto. «Al contrario del cristianesimo, religione dell'attesa e della promessa, del *laggiù* e del *futuro*, il buddhismo zen rappresenta una religione del *qui e ora*. Bisogna soffermarsi proprio sul *qui e ora*. L'esistenza ostentatamente quotidiana pone fine all'*essere come passione* [tipica dell'Occidente]»<sup>25</sup>.

Non escluderei che quest'elogio dell'apatia e dell'orientale amore della superficie dipenda a sua volta da categorie occidentali – ad esempio quelle nietzschaniche. Nemmeno saprei dire quanto sia condivisibile l'analisi della società presente come *inferno dell'Uguale*, ormai emancipato da ogni negatività. Non solo la tra-

<sup>20</sup> B-C. Han, *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*, Merve Verlag, 2005, trad. it. *Iperculturalità. Cultura e globalizzazione*, Nottetempo, Milano, 2023, pp. 74-75.

<sup>21</sup> B-C. Han, *La società senza dolore*, cit., p. 10.

<sup>22</sup> B-C. Han, *Gute Unterhaltung. Eine Dekonstruktion der abendländischen Passiongeschichte*, Berlin, 2018, trad. it. *Sano intrattenimento. Una decostruzione della passione al cuore dell'Occidente*, Nottetempo, Milano, 2021, p. 47.

<sup>23</sup> Ivi p. 57.

<sup>24</sup> Ivi p. 66.

<sup>25</sup> Ivi p. 70.

## L'inferno dell'Uguale

scorsa epidemia del Covid-19, ma anche l'attuale guerra russo-(Nato)-ucraina sembrerebbero riportarci a una società della disciplina e della negatività, che in tutti i suoi libri Han ritiene superata.

Del resto, anche senza scomodare le cronache dell'attualità, già la situazione politica in Cina e in Corea del Nord, che Han deve conoscere assai da vicino, non sembra molto somigliante al trionfo neo-liberale del "Yes we can!". Che cosa fu, ad es., la feroce repressione di piazza Tienanmen del 1989 se non il più classico esempio di società disciplinare? Che sono stati gli omicidi in Russia, nel 2006, di Anna Politkovskaya o in Donbass, nel '14, di Andrea Rocchelli, per non dir nulla di Giulio Reggeni al Cairo nel 2016? Viviamo davvero in una società post-disciplinare, basata sulla prestazione auto-indotta dell'*homo liber*? Gli operai di Mirafiori, i dipendenti di Amazon, gli operatori dei call-center, i braccianti sottoposti al caporalato, i *riders* e le svariate schiere delle persone sottoposte allo sfruttamento neoliberale, sarebbero d'accordo con l'analisi di Han? Sono tutti malati di *burnout* e di auto-sfruttamento? Non vi è alcuna negatività nelle loro, nelle *nostre vite*? La sensazione è che il filosofo coreano si sia immerso anima e corpo in una tradizione politico-filosofica caratteristica del clima europeo del secondo dopo guerra, dagli ultimi scritti di Adorno fino, ad es., a Baudrillard, ricavandone il tramonto dell'alterità metafisico-teologico-immunologica e della società disciplinare<sup>26</sup>. Temo non basti uno sporadico riferimento agli haiku per generare uno sguardo alternativo al canone europeo, forse peraltro affetto da un certo provincialismo germanofilo.

<sup>26</sup> Per quanto riguarda il tema dell'Uguale nella filosofia critica di Adorno e della sua scuola, cfr. E. Cerasi, *L'ossessione dell'identico. Note sul pensiero critico di Tito Perlini*, in T. Perlini, *Attraverso il nichilismo. Saggi di teoria critica, estetica e critica letteraria*, a cura di E. Cerasi, Prefazione di C. Magris, Aragno, Torino, 2015.





# Alcune considerazioni sulla scrittura filosofica adorniana

Gianpaolo Cherchi  
(Università degli Studi di Sassari)  
cherchigianpaolo@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: On Adorno's philosophical writing: some observation.

Abstract: Adorno's philosophical writing is closely linked to his philosophical thought, in so far the difficulty of his works is determined by the complexity of his theory. In Adorno's view, the idea of the non-identity can be set in motion and displayed in the philosophical text only by "parataxis", a form of writing that can reflect the dualistic and dialectical nature of reality. The implementation of this logic of disintegration in the sphere of writing points out the very central role of rhetoric and, possibly, dialect as ways of philosophical expression.

Keywords: Adorno, Writing, Dialectics, Language, Dialect.

## 1. Skoteinòs, o sulla presunta oscurità del linguaggio adorniano

Ciò che Adorno afferma a proposito di Hegel, ovvero che non sia possibile alcuna certezza ermeneutica nell'approccio ai suoi testi, e che talvolta non si riesca letteralmente a sapere di cosa si stia parlando<sup>1</sup>, lo si potrebbe in realtà affermare a proposito di Adorno stesso. Il carattere frammentario, discontinuo e asistematico del suo discorso, la particolarità della sua *Darstellung*, della forma espositiva con cui il suo pensiero trova espressione, il ricorso ossessivo a quelle formule linguistiche paradossali – spesso più abbaglianti che illuminanti – sono tutti elementi che rendono assai ostico, infatti, l'approccio ai testi adorniani. Lunghi dall'essere risolte, queste difficoltà oggettive vengono, anzi, amplificate da molti commentatori che, nel tentativo di spiegare e chiarire le parole del Francofortese, ricadono assai spesso, come ben sottolinea Stefano Petrucciani, nell'errore di «ripetere le formule più o meno suggestive con le quali l'autore si esprime senza tradurle in un linguaggio diverso da quello dell'autore stesso», impedendosi in tal modo di «poterle realmente comprendere e, soprattutto, mettere alla prova»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 224-225.

<sup>2</sup> S. Petrucciani, *Adorno, ovvero del pensare aperto*, introduzione a *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino 2006, p. X.

Le ragioni di questa difficoltà, e di questo conseguente atteggiamento nei suoi confronti, sembrerebbero in realtà imputabili – ma, appunto, *sembrerebbero* soltanto – allo stesso Adorno: la voluta mancanza di sistematicità argomentativa dei suoi scritti lascia il lettore con l'impressione che le risposte teoretiche decisive vengano puntualmente eluse e rinviate; l'oggettiva oscurità del suo linguaggio, il carattere non argomentativo, assertorio e aforistico dei suoi scritti, inoltre, se da un lato rende il suo pensiero suggestivo e seducente, dall'altro lo fa effettivamente apparire come qualcosa di misterioso ed enigmatico, come una pratica esoterica accessibile ai soli iniziati. Questo genere di difficoltà ha perciò influenzato la ricezione dell'opera adorniana, troppo spesso caratterizzata da contributi teorici che ne reiterano le argomentazioni, riproponendole nello stesso linguaggio e nelle stesse forme espressive, depotenziando e sminuendo in tal modo l'autentico valore del suo pensiero.

Va da sé che questo modo di leggere – o, meglio, di *non* leggere – Adorno, limitandosi ad una mera imitazione pappagallesca delle sue formule linguistiche, dei suoi termini e dei suoi concetti (che vengono così resi ancora più ostici di quanto già non lo siano), non consente di ottenere alcun guadagno speculativo ulteriore, alcuna apertura di senso del suo discorso. Tutto ciò ha altresì riacceso il sospetto (assai comune fra i suoi detrattori) di una connaturata incapacità del Francofortese di saper trasformare le proprie intuizioni e le proprie suggestioni in argomentazioni dettagliate e in trattazioni sistematiche, quasi autocondannandosi a rimanere incagliato in formule paradossali e spesso auto-contraddittorie o, nella migliore delle ipotesi, a cadere vittima delle *contraddizioni performative* di chi vuole criticare la ragione mostrandone l'aspetto intimamente negativo e conflittuale, senza tuttavia poter rinunciare alla ragione stessa<sup>3</sup>. Un approccio simile si rivela però assolutamente infruttuoso e infecondo sia sotto l'aspetto filologico-ermeneutico, sia sotto quello teorico-speculativo.

Fa appunto parte delle cose che la filosofia pretende e che è importante realizzare, che i concetti non restino ciò che sono stati, ma che per il loro stesso sviluppo logico diventino qualcosa di diverso da quello che dicono.<sup>4</sup>

L'oggettiva difficoltà del linguaggio di Adorno – difficoltà duplice, poiché non riguarda soltanto la lettura e la decifrazione dei suoi testi, non è una difficoltà che colpisce soltanto il lettore ma riguarda in primo luogo Adorno stesso, e quindi l'aspetto compositivo dei suoi scritti – è in un certo funzionale alla sua filosofia, ad un pensiero e ad una dialettica che non si appiattisce nella aderenza incondizionata al canone hegeliano, che vuole rifiutare qualsiasi determinazione totale, qualsiasi conciliazione e definizione positiva. Sono noti, a tal proposito, gli sforzi con cui Adorno si affaticava nella ricerca di questo nuovo concetto di dialettica, tanto che proprio a questa adorniana *fatica del concetto* (nel senso dello sforzo

<sup>3</sup> Cfr. J. Habermas, trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1991.

<sup>4</sup> Th. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007 p. 131.

### Alcune considerazioni sulla scrittura filosofica adorniana

che il concetto deve compiere per definire il non-concettuale senza tuttavia omologarlo a sé), corrisponde la difficoltà non solo nella ricezione ma soprattutto nella composizione delle sue opere, con processi di lunga gestazione che rappresentano una costante per quasi tutti i suoi scritti. Si pensi, ad esempio, allo stato di prostrazione e di spossatezza che la sua *bambina grassa* (così chiamava scherzosamente la sua *Negative Dialektik*) gli provocava<sup>5</sup>; o ancora alla gestazione di un'opera come la *Metakritik* (seconda monografia firmata da Adorno dopo il *Kierkegaard*), pubblicata nel 1956 ma i cui primi tratteggi risalgono alla seconda metà degli anni Trenta, durante il periodo di Oxford<sup>6</sup>, e probabilmente anche più lontano, se si considera la tesi di laurea del 1924<sup>7</sup>. Ancor di più si pensi a quel capolavoro del Novecento che è la *Dialektik der Aufklärung*, che non avrebbe mai visto la luce senza l'insistenza e il pressing di Horkheimer, che coinvolse e stimolò Adorno nella scrittura di quel progetto che aveva fortemente voluto, pungolandolo a non accontentarsi più di rivolgere le sue critiche ai fenomeni artistici e culturali, per indirizzarle finalmente nei confronti della realtà sociale<sup>8</sup>.

Di questo genere di difficoltà Adorno era perciò ben consapevole, e dell'oscurità della sua scrittura era perfino *responsabile*. Riconoscere, tuttavia, il carattere di ostilità e di difficile accessibilità di un filosofo non significa affermarne l'inser-

<sup>5</sup> In una lettera del 21 dicembre 1965 indirizzata a Marcuse, Adorno confessava: «sto lavorando tantissimo e sono così esausto che sto aspettando i pochi miserabili giorni di Natale».

<sup>6</sup> Adorno si era iscritto nel giugno 1934, in qualità di *advanced student*, al Merton College di Oxford, con l'obiettivo di lavorare ad un progetto sulla teoria della conoscenza e la logica dialettica, e a cui aveva dato il titolo provvisorio di *Die phänomenologischen Antinomien. Prolegomena zur dialektischen Logik*. (cfr. R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo Teorico. Significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 167).

<sup>7</sup> Discussa con Hans Cornelius, e intitolata *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, nella sua tesi di laurea Adorno cercava di risolvere, nel pensiero di Husserl, la contraddizione fra l'aspetto idealistico e quello realistico della teoria trascendentale della *cosa* (*Sache*), dichiarandola, in piena aderenza col pensiero del suo maestro, un finto problema, dal momento che la *cosa* veniva da Cornelius considerata allo stesso tempo ideale ed empirica. In una lettera a Leo Löwenthal del 1924 confessò di ritenere questo suo lavoro «meno autentico di quanto mi si addica, nel senso che è cornelianico» (Adorno a Löwenthal, 16 luglio 1924, in L. Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit H. Dubiel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980. Il testo della lettera è riportato anche in R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 81).

<sup>8</sup> Nel 1941 Horkheimer lesse il manoscritto *Zur Philosophie der neuen Musik* (che in seguito ad alcune modifiche e con il nuovo titolo *Schönberg und der Fortschritt* costituirà la prima parte della *Philosophie der neuen Musik*) e rimase molto colpito dall'interpretazione adorniana della tecnica dodecafonica come «sistema di dominio sulla natura in musica» (*Tb. W. Adorno, Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 1959, p. 69) mediante una connessione fra l'elemento razionale e quello barbarico. Nelle lettere di Adorno ad Horkheimer alla fine di quello stesso anno si può evincere l'entusiastico interesse a portare avanti un progetto comune sull'antisemitismo che avesse come nucleo tematico essenziale «la dialettica dell'illuminismo o la dialettica tra cultura e barbarie» (Lettera di Adorno a Horkheimer del 10 novembre 1941, citazione tratta da R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 322). Ma sempre Adorno sembrava mettere le mani avanti intorno all'immediata fattibilità del progetto, confessando: «non esiterei a dedicarci anni pur di realizzarlo» (Lettera di Adorno a Horkheimer del 2 ottobre 1941, citazione tratta da R. Wiggershaus, op. cit., p. 320).

vibilità sul piano speculativo, o sancire presuntuosamente una costitutiva incapacità «di trasformare un'illuminazione e un'intuizione momentanea nella durata estesa di un argomento filosofico trattato esaurientemente»<sup>9</sup>. Significa, casomai, affermare – e nel caso di Adorno questo giudizio va espresso con la massima serietà – che egli «era forse capace di ben altro»<sup>10</sup>.

## 2. Phaos, o come si debba scrivere

Fedele ai metodi compositivi della scuola schönberghiana, il cui sistema do-decafonico permette di disporre i suoni secondo un ordine non gerarchizzato, in modo da non avere alcuna nota dominante che costringa il materiale musicale all'interno di una tonalità organica predeterminata, Adorno cercherà instancabilmente di replicare una struttura equivalente nei suoi scritti filosofici, ricorrendo alla tecnica della paratassi. La scrittura paratattica consente di mantenere vive le tensioni concettuali senza ingabbiarle in un ordine proposizionale il cui schema compositivo rispecchierebbe la medesima struttura gerarchica dell'organizzazione sociale.

È sufficiente leggere, a titolo di esempio, le pagine di quel suo famoso scritto *Der Essay als Form*, nelle quali si scaglia contro una concezione dogmatica del sapere che vorrebbe fare del contenuto un modello protocollare la cui purezza scientifica sarebbe tanto più alta «quanto meno è costretta a chiedere l'appoggio della forma»<sup>11</sup>. Ma ancora di più si potrebbe leggere interamente quel frammento che apre la seconda parte dei *Minima Moralia* – emblematicamente intitolato *Dietro lo specchio* – dove Adorno riflette in maniera esplicita sulla scrittura, questa «forma reificata del linguaggio»<sup>12</sup>. Nel testo filosofico ci si deve guardare dalla tentazione di cedere alle espressioni ornamentali per limitarsi solo a quelle adeguate<sup>13</sup>; allo stesso tempo, tuttavia, il testo non deve essere perfettamente chiaro nella sua esaustività: esso deve piuttosto assicurarsi di far emergere l'oggetto attraverso intrecci, richiami, metafore, fare in modo che «altri oggetti si cristallizzino intorno ad esso»<sup>14</sup>. Procedendo in questa direzione, facendo emergere questa tensione fra concetti che si richiamano l'un l'altro, il testo filosofico più che uno scintillante specchio della realtà diventa espressione di una profonda e costitutiva inadeguatezza del linguaggio rispetto alla realtà.

<sup>9</sup> F. Jameson, *Tardo marxismo: Adorno, il postmoderno e la dialettica*, trad. Paola Russo, Manifestolibri, Roma 1994, p. 104.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Th. W. Adorno, *Il saggio come forma*, in *Note sulla letteratura*, Einaudi, Torino 1979, vol. 1, pp. 48-49.

<sup>12</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, traduzione di R. Solmi, Einaudi, Torino 2015, p. 93.

<sup>13</sup> «La bellezza dell'espressione che è fine a se stessa non è "troppo bella", ma ornamentale, artigianale, brutta. Ma chi, col pretesto di sacrificare tutto alla cosa, rinuncia alla purezza dell'espressione, tradisce anche la cosa» (*Ibidem*).

<sup>14</sup> *Ibidem*.

### Alcune considerazioni sulla scrittura filosofica adorniana

La difficoltà della scrittura adorniana rispecchia allora la difficoltà di esprimere mediante il linguaggio – e quindi mediante il pensiero, che ha nel linguaggio il suo *medium* – la realtà dell’oggetto, che del linguaggio rappresenta l’eccedenza (*Überschuß*). È l’idea del primato dell’oggetto (*Vorrang des Objekts*), pilastro della costruzione filosofica di Adorno. Se il soggetto è in grado di cogliere l’oggetto soltanto mediante i propri apparati categoriali, ovvero mediante la costrizione della realtà all’interno di un *logos* i cui termini costitutivi sono parole, e dunque concetti, allo stesso tempo tale *logos* non può, in nessun caso, avere pretese di onnicomprensività nei confronti del reale. Fra realtà e pensiero, fra realtà e linguaggio, fra la cosa e il concetto vi è dunque una *eccedenza asimmetrica* tale per cui non vi può mai essere perfetta aderenza fra le due dimensioni. In ragione di ciò, qualsiasi imposizione di senso, tipica di una scrittura ipotattica, ne falsificherebbe le relazioni e le connessioni, imponendo una *adaequatio* a loro estrinseca. Presenterebbe la realtà sotto il dominio della *parvenza*, come un’unità organica coerente, armonica, come il risultato di una processualità storica ordinata e priva di discontinuità, di rotture, di conflitti. Adorno, al contrario, non articola mai il suo pensiero attraverso una narrazione temporale<sup>15</sup>. Il suo obiettivo è precisamente la distruzione, il dissolvimento, la dissipazione di questa *parvenza* e della sua *logica*<sup>16</sup>. La sua scrittura è espressiva senza mai diventare affabulatoria, e la sua *logica della disgregazione*, che rifugge ogni esigenza riempitiva bollandola come puramente ornamentale, abolisce qualsiasi termine che non abbia un significato di per sé e che serva solo a dare una apparenza di consequenzialità logica al discorso.

Se un dialettico, per esempio, sottolineasse ogni volta l’inversione del pensiero con un “ma”, lo schema letterario confuterebbe l’intenzione antischematica della meditazione.<sup>17</sup>

Per «esprimere linguisticamente questa storia coagulata nelle cose»<sup>18</sup>, Adorno ricorre piuttosto ad un uso spaziale del proprio materiale linguistico e concet-

<sup>15</sup> «La narrativa infatti presuppone la possibilità di strutturare l’esperienza, di articolarla in un prima e in un dopo, in un inizio e in una fine (che sia anche scopo); intesi in questo senso, anche i procedimenti narrativi sono latamente ipotattici. Ora, è evidente che Adorno rifiuta programmaticamente tale modalità» (S. Brugnolo, *Stile ipotattico e stile paratattico nel saggismo di Adorno e di Auerbach*, in *Lezioni di dottorato 2006*, a cura di E. Sibilio, Spartaco, S. Maria Capua Vetere 2007, pp. 152-153).

<sup>16</sup> A tal proposito, in un saggio pubblicato sulla storica rivista *Das Argument* nel 1963 (e quindi con Adorno ancora in vita e ben prima della pubblicazione della *Negative Dialektik*), l’autore Friedrich Tomberg sosteneva che Adorno «nel respingere l’asserzione positiva in quanto positiva, respinge l’asserzione tout court. La conseguenza di questo negativismo radicale, che si lascia alle spalle lo stesso nichilismo in quanto troppo “positivo”, sarebbe soprattutto quella di abbandonare il linguaggio» (Cfr. F. Tomberg, *Utopie und Negation. Zum ontologischen Hintergrund der Kunsttheorie Theodor W. Adornos*, in *Das Argument*, n. 26, J.5, 1963, p. 40).

<sup>17</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 92.

<sup>18</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 49.

tuale, attraverso una forma discorsiva caratterizzata non dalla continuità dell'elemento epico-narrativo ma da una «successione atemporale di chocs»<sup>19</sup>, dove «le parole usate restano concetti»<sup>20</sup> i quali, tuttavia, assumono un senso soltanto all'interno della costellazione o configurazione cui prendono parte. La scrittura si immerge immediatamente nel suo materiale senza pretendere di dirigerlo dall'alto: lungi dal caratterizzarlo dall'esterno con un principio logico dominante, Adorno evita di legare i vari momenti concettuali con passaggi e congiunzioni sintattiche che lascerebbero il lettore nell'illusione che esista realmente un *continuum* logico-temporale dell'esperienza filosofica. La sua scrittura non è di tipo logico-deduttivo, non articola il pensiero nel passaggio fra causa ed effetto, bensì ricorre ad «una spiegazione non deduttiva in luogo di un cosiddetto processo di pensiero. Ciò procura alla forma il suo primato sul contenuto, anche sul contenuto di pensiero»<sup>21</sup>.

### 3. Verso un linguaggio oggettivo: la logica della disgregazione

Fin dai suoi anni giovanili, Adorno si era mostrato consapevole della necessità di produrre un una particolare *logica* (quindi una particolare forma di linguaggio, di pensiero e di scrittura) che fosse in grado di esprimere la natura intrinsecamente dualistica e oppositiva della realtà. L'idea di una *Logik des Zerfalls*, di una *logica della disgregazione* viene infatti definita dallo stesso Adorno come «la più vecchia delle sue concezioni filosofiche», risalente «agli anni in cui era studente»<sup>22</sup>. In uno scritto del 1920 intitolato *Espressionismo e veridicità dell'arte*, il giovane recensore musicale Theodor Wiesengrund – all'epoca non ancora divenuto Adorno – affermava che le pretese di verità di un'opera fossero da ricercare non nel contenuto ma nella forma mediante la quale l'opera stessa era stata costruita. Egli si concentrava, perciò, sull'idea del «disgregamento della realtà»<sup>23</sup>, sulla quale l'espressionismo insisteva metodicamente, mostrando allo stesso tempo i sintomi della sua mancanza di veridicità, in quanto rischiava di far diventare il mondo «un giocattolo in mano di chi lo afferra soltanto per amore del dualismo», laddove invece era necessario «cercare di penetrarne il senso tramite il dualismo»<sup>24</sup>. Il diciassettenne Adorno mostrava così di essere perfettamente cosciente del fatto che affinché sia possibile avanzare pretese di verità sulla realtà non è sufficiente limitarsi ad affermarne il carattere disgregato e dualistico, ma è necessario interpretare tale disgregamento, penetrandone il senso addentrandosi in esso. L'eco di queste

<sup>19</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 54.

<sup>20</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, cit. p. 49.

<sup>21</sup> Th. W. Adorno, *Paratassi*, in *Note per la Letteratura*, cit., vol. 2, p. 388.

<sup>22</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, cit., *Avvertenza*.

<sup>23</sup> Th. W. Adorno, *Espressionismo e veridicità nell'arte*, in *Note per la letteratura*, vol. 2, cit., pp. 610 ss. L'espressione tedesca qui utilizzata dal giovane Adorno è *das Zersetzen der Wirklichkeiten*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

### Alcune considerazioni sulla scrittura filosofica adorniana

considerazioni giovanili risuonerà ancora nel 1931, quando Adorno farà il suo ingresso ufficiale nel mondo filosofico con una prolusione accademica alla Goethe Universität di Francoforte esordendo con queste parole:

Chi sceglie oggi il lavoro filosofico come professione, deve rinunciare all'illusione che un tempo guidava i progetti filosofici: che sia possibile afferrare la totalità del reale con la forza del pensiero. Nessuna ragione che abbia la pretesa di giustificare la realtà potrebbe riconoscersi in una realtà il cui ordine e forma reprimono ogni pretesa della ragione stessa; la realtà, come realtà intera, si presenta al conoscere unicamente in modo oppositivo, perciò la speranza di ottenere una realtà giusta e corretta offre solo frammenti e rovine. La filosofia che oggi promette questa speranza ha il solo scopo di coprire la realtà con un velo e di perpetuarne la condizione attuale.<sup>25</sup>

Il ventottenne Adorno era consapevole che accanto alla necessità di una filosofia che sapesse rinunciare alle pretese illusorie di oggettività e di piena identità fra realtà e pensiero, vi era un'altra necessità ad essa strettamente collegata: l'elaborazione di un linguaggio in grado di rendere conto di questo *disgregamento della realtà*. A tal proposito in uno scritto dei primissimi anni Trenta scriveva:

Oggi il filosofo ha a disposizione un linguaggio frantumato. I suoi materiali sono i frammenti delle parole connessi all'accadere storico; la libertà del filosofo è unicamente la possibilità della configurazione con la quale egli costringe la verità nei frammenti linguistici. Egli può tanto poco pensare le parole come definite e stabili, quanto inventarne di nuove.<sup>26</sup>

E a riprova della continuità teorica del suo pensiero, nella *Dialettica Negativa* ribadisce:

Il difetto determinabile di tutti i concetti costringe a citarne altri; così sorgono quelle costellazioni nelle quali soltanto è trapassata un po' della speranza del nome. Il linguaggio filosofico gli si avvicina attraverso la negazione di esso. Quel che la filosofia critica nelle parole, la loro pretesa di verità immediata, è quasi sempre l'ideologia dell'identità data, positiva di parola e cosa.<sup>27</sup>

È perciò a partire dalla necessità di sondare il senso della realtà tramite il suo carattere disperso e disgregato, che prende forma la scrittura filosofica adorniana, il cui tratto peculiare è la sua natura essenzialmente linguistico-espressiva. Essa deve presiedere ad un dualismo che da un lato ha a che fare con il contenuto della realtà e dall'altro con la forma mediante la quale questo stesso contenuto viene espresso.

<sup>25</sup> Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, in *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, a cura di M. Farina, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 37. La versione italiana traduce, erroneamente, il verbo *verewigen* con *perpetrare* (che in tedesco, invece, è *begeben*).

<sup>26</sup> Th. W. Adorno, *Tesi sul linguaggio del filosofo*, in *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, cit., p. 83.

<sup>27</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 50.

L'analisi dell'elemento linguistico-espressivo rappresenta, perciò, il primissimo e forse il più efficace approccio alla decifrazione della scrittura filosofica adorniana, e quindi alla comprensione del suo pensiero. Se l'oggetto eccede rispetto alle definizioni logico-linguistiche del soggetto, ciò significa che l'identità fra la parola e la cosa, fra il pensiero e la realtà, è soltanto apparente, e dunque falsa. La loro coincidenza non potrà che essere caratterizzata da una asimmetria strutturale e, ciononostante, reciproca. Da un lato, infatti, l'unicità, la particolarità e l'individualità dell'oggetto eccede dai confini del suo semplice nome, non si lascia imprigionare e contenere interamente nel suo concetto: l'oggetto manifesterebbe, insomma, il suo primato, la sua preponderanza e la sua priorità proprio in virtù del suo carattere irriducibile e residuale, proprio per quella non-identità rispetto alle pretese totalizzanti del *logos*. Dall'altro lato, tuttavia, il potere espressivo del linguaggio diventa testimone della capacità del linguaggio stesso di spingersi al di là della semplice cosa denotata, diventa traccia e segno tangibile di una eccedenza e una non-identità che solo all'interno del linguaggio – e all'interno della scrittura, in quanto sua *forma reificata* – può essere manifestata, portata ad espressione.

Le parole, i concetti, non sono *evocazioni immediate dell'essere*. L'uso che ne facciamo nel linguaggio e nella scrittura «viene determinato dalla frattura dei nomi», nei quali «resta sempre un'eccedenza di quel che vogliono e non raggiungono». Le parole «sono delle risultanze: testimoniano la differenza del nome e del senso evocato»<sup>28</sup>.

Vi è allora una stretta e profonda analogia fra il carattere d'enigma (*Rätselcharakter*) con cui la realtà si manifesta allo sguardo che cerca di interpretarla e la scrittura filosofica di Adorno. Ed è in questa analogia che si rende visibile, forse più che altrove, l'influenza di Walter Benjamin. A tal proposito Fredric Jameson fa notare come la questione della *Darstellung*, ovvero il problema «della forma dell'esposizione dei concetti filosofici nel tempo del testo, come pure dei generi tradizionali di quella forma»<sup>29</sup>, sia una consapevolezza che viene trasmessa ad Adorno dal filosofo di Charlottenburg, soprattutto attraverso la lettura del suo libro sul *Dramma barocco tedesco*. Nella celebre *Premessa metodologica*, infatti, Benjamin esordisce con queste parole:

È proprio della letteratura filosofica ritrovarsi, a ogni sua svolta, di nuovo di fronte al problema della rappresentazione (*Darstellung*). Nella sua forma sistematica compiuta essa si presenterà sí come dottrina (*Lehre*), ma non è tra i poteri del mero pensiero quello di conferirle una tale compiuta sistematicità. La dottrina filosofica poggia su una codificazione storica, e non è possibile evocarla dal nulla, *more geometrico*.<sup>30</sup>

Tale consapevolezza ritornerà in Adorno «come indizio e come chiave dei modi in cui il concetto filosofico, con tutte le sue verità e non-verità, può essere

<sup>28</sup> Th. W. Adorno, *Paratassi*, in *Note per la Letteratura*, cit., vol. 2, p. 375.

<sup>29</sup> F. Jameson, *Tardo marxismo*, cit., p. 58.

<sup>30</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999, p. 3.



*messo in movimento*»<sup>31</sup>, portandolo a dare una «dimostrazione pratica della possibilità di un altro genere di scrittura, il che, infine, equivale a dire: un altro tipo di pensiero»<sup>32</sup>. Lo stile parattatico adorniano è infatti un vero e proprio modo del suo filosofare, va inteso ben più che come un fatto puramente stilistico ma come la sua effettiva forma.

#### 4. Retorica, o l'uso espressivo del linguaggio

La *Dialettica Negativa* si apre con le famose parole: «l'espressione dialettica negativa viola la tradizione»<sup>33</sup>. Il valore e la misura di tale violazione non hanno a che fare solo e semplicemente con la destituzione del carattere affermativo che la tradizione filosofica ha attribuito al metodo dialettico; essi hanno a che fare anche con il disprezzo e la messa al bando della retorica, considerata fin dai tempi di Platone «portatrice di menzogna nella filosofia»<sup>34</sup>. Ma proprio nelle pagine conclusive dell'*Introduzione* alla *Negative Dialektik* Adorno ritorna sulla retorica, questa antica arte dell'eloquenza, con l'esplicito obiettivo di una sua rivalutazione, mostrandone l'utilità per il pensiero. La persecuzione della retorica ha infatti trasformato il linguaggio filosofico in un linguaggio tecnico-specialistico, accentuando sempre più la sua funzione *denotativa* a discapito di quella *espressiva*. Questo disprezzo per la retorica Adorno lo interpreta come un atteggiamento tipico di chi tenta di addomesticare «fin dentro alla logica l'indisciplina del gesto»<sup>35</sup>, o ancora come «il risentimento di coloro ai quali le necessità della vita tolgono la libertà di elevarsi e che considerano peccaminoso il corpo del linguaggio»<sup>36</sup>. Questa rivalutazione dell'elemento retorico è funzionale alla critica di quello che Adorno definisce *gergo*, vale a dire un linguaggio filosofico ridotto a funzione puramente denotativa, apparato linguistico di quel pensiero dell'identità (*Identitätsdenken*) di cui l'ontologia heideggeriana è il principale portavoce.

Nell'abolizione della separazione retorica fra linguaggio e cosa, il gergo abolisce «nientemeno che la soglia tra la natura e il soprannaturale»<sup>37</sup>. In questo modo, esso tenta di riesumare quella torbida indistinzione fra nome e cosa elevando le parole al rango di simboli di autenticità, interrompendo quella dialettica che è in grado di spingersi oltre al significato: «sia quella tra il contenuto e la parola, sia quella, interna al linguaggio, tra le singole parole e la loro relazione»<sup>38</sup>. E così, quel che si perde è «la differenza tra quel Più, cercato a tentoni dal linguaggio, e

<sup>31</sup> F. Jameson, *Tardo marxismo*, cit., p. 58.

<sup>32</sup> Ivi, p. 62.

<sup>33</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, cit., p. 3.

<sup>34</sup> Ivi, p. 52.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Ivi, p. 53.

<sup>37</sup> Th. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 16.

<sup>38</sup> Ivi, p. 13.

il suo essere in sé»<sup>39</sup>. Il peccato blasfemo del gergo è allora quello di produrre un *logos* disponente che eleva i propri simboli a feticci. Le parole regrediscono alla loro atavica funzione di immagine archetipica, la quale è tuttavia priva di quella apertura che la sua magica coincidenza con il simbolo le garantiva.

La dottrina dei sacerdoti era simbolica nel senso che, in essa, segno e immagine coincidevano. Come attestano i geroglifici, la parola ha adempiuto, in origine, anche alla funzione di immagine. Questa funzione è passata ai miti. I miti, come i rituali magici, intendono la natura che si ripete. Essa è l'anima del simbolico: un essere o un processo che è rappresentato come eterno, perché deve ridiventare continuamente evento nell'esecuzione del simbolo. Inesauribilità, ripetizione senza fine, permanenza dell'oggetto significato, non sono solo attributi di tutti i simboli, ma il loro stesso, vero contenuto.<sup>40</sup>

Il carattere simbolico di quei termini con cui, nel mito, si tentava di definire il divino, manteneva ancora qualcosa di quell'indicibilità e ineffabilità della natura come potere universale: quelle parole, quei concetti e quegli epiteti possedevano ancora, insomma, un elemento intrinseco di *non-identità*. Questa viene rimossa e cancellata nel momento in cui il linguaggio, privilegiando il suo aspetto denotativo rispetto alla potenza retorico-evocativa dell'espressione, pretende di diventare conoscenza obiettiva<sup>41</sup>. In tale pretesa, che si genera con la separazione della scienza dalla poesia, si manifesta la *prosaica utopia* di una burocratizzazione totale del linguaggio filosofico, divenuto anch'esso strumento della società amministrata. La santificazione del carattere puramente denotativo nel linguaggio è sempre solidale con il dominio, e la sua ipocrita connivenza con il potere si esprime nel carattere elitario del gergo.

Senza dover rendere conto a ragione alcuna, reso elevato solo dal tono di voce che è al tempo stesso standardizzato, esso raddoppia il bando esercitato realmente dall'amministrazione in un bando spirituale. Lo si potrebbe descrivere come il calcio ideologico di ciò che vi è di paralizzante negli uffici pubblici, il cui orrore viene ripresentato nel linguaggio scarno di Kafka, perfetta controparte del gergo. Il potere sociale di disposizione diviene grossolanamente tangibile per il pubblico, quando questo ha da chiedere qualcosa agli intrattabili portavoce dell'amministrazione. Come questi, il gergo parla al pubblico direttamente senza lasciarlo replicare; ma gli fa pure credere che l'uomo dietro lo sportello sia realmente "l'uomo", al cui titolo lo presenta la targhetta introdotta da poco tempo che reca il suo nome. Le formule di salvezza del gergo sono nascostamente quelle stesse del potere, prese in prestito dalla scala dei gradi dell'autorità.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, pp. 24-25.

<sup>41</sup> «Come segno, la parola passa alla scienza; come suono, come immagine, come parola vera e propria, viene ripartita fra le varie arti, senza che si possa più ripristinare mediante la loro addizione, sinestesia o "arte totale". Come segno, il linguaggio deve limitarsi ad essere calcolo; per conoscere la natura, deve abdicare alla pretesa di somigliarle. Come immagine, deve limitarsi ad essere copia: per essere interamente natura, abdicare alla pretesa di conoscerla» (Ivi, p. 25).

<sup>42</sup> Th. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., pp. 58-59.

### Alcune considerazioni sulla scrittura filosofica adorniana

In questa sua funzione liturgica il gergo somiglia sempre più al linguaggio delle amministrazioni, a quel linguaggio burocratico che mostra il suo carattere *prosaicamente utopico* in una pretesa di oggettività la cui autorità è figlia di un arbitrio soggettivo, e che trova il suo fondamento ultimo nel *factum brutum* dell'amministrazione stessa, in una forma di organizzazione che non ha alcun riguardo per il suo contenuto sociale.

La sua visibile conseguenza è la regressione, la cieca docilità dei soggetti incoraggiati alla spontaneità. Non a caso in questa sfera è continuamente utilizzato il gergo dell'autenticità.<sup>43</sup>

Il *burocratese*, d'altronde, è esso stesso un gergo che adopera costruzioni complesse e in egual misura fuliginose, facente uso di una sintassi che si spinge ai limiti delle ragionevoli esigenze di chiarificazione concettuale, ricca oltremodo di espressioni specialistiche e di enunciati cionondimeno ostici ai fini dell'immediatezza comunicativa, la cui precipua e tuttavia recondita funzione è quella di sopperire all'impossibilità di fornire giustificazioni adeguate in contesti normativi la cui premessa sia, in ultima istanza, il banale, triviale, prosaico esercizio del dominio, una *violenza amministrata* per mezzo del linguaggio e della comunicazione.

Si potrebbe obiettare che anche il gergo possiede la sua retorica, la sua arte del dire, il potere di persuadere con le parole. Se le cose stanno così, non si spiegano le ragioni per le quali Adorno cerchi di reintegrare la retorica nella sua difesa del ruolo essenziale del linguaggio nel quadro del pensiero dialettico. Cosa intende Adorno per retorica? Il momento retorico nel linguaggio è quello che, di contro alla sua concezione volgare, «prende partito per il contenuto» ed è ad esso incline nella misura in cui rappresenta «l'aperto, il non predeciso dalla struttura», la «protesta contro il mito»<sup>44</sup>. Quando si riferisce alla retorica, perciò, «Adorno intende, grossomodo, l'aspetto espressivo e performativo del linguaggio»<sup>45</sup>. Si tratta, tuttavia, di un aspetto essenziale. Se è innegabile che qualsiasi esperienza della realtà implica necessariamente una rappresentazione di tale esperienza – rappresentazione che implica un'idea della realtà, degli individui che la abitano, e delle relazioni che gli individui instaurano con la realtà stessa – ebbene tale rappresentazione avviene mediante il linguaggio. È tuttavia un vecchio segreto della filosofia quello in base al quale se dico “adesso è mezzogiorno” questa affermazione non è più vera un istante dopo essere stata proferita. Nella scrittura il linguaggio trova una modalità di rappresentazione specifica della realtà, una forma *reificata* in cui la parola, il segno e l'immagine impiegate per la rappresentazione di questa esperienza perdono il proprio carattere effimero e transeunte per divenire traccia permanente e immutabile.

<sup>43</sup> KV, *Cultura e amministrazione*, in *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, p. 133.

<sup>44</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, cit., p. 53.

<sup>45</sup> J. M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and ethics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2001, p. 268 (traduzione nostra).

*Scripta manent.* La scrittura è forse il più potente strumento a disposizione del pensiero identificante. Il carattere tutto particolare della scrittura adorniana consiste tuttavia nel portare in evidenza l'elemento di inadeguatezza, di non conformità, di non identità del linguaggio *attraverso il linguaggio stesso*: proprio in virtù del riconoscimento di questa non identità fra linguaggio e realtà, il linguaggio resta uno strumento imprescindibile, l'unico in grado di porre in atto quel «disincanto del concetto»<sup>46</sup> (*Entzauberung des Begriffs*) che possa salvare la filosofia dalla sua degenerazione, dal suo diventare «l'assoluto di se stessa»<sup>47</sup>. Solo dentro al *medium* del linguaggio è possibile il darsi dell'esperienza di tutto ciò che eccede dal linguaggio, tutto ciò che non può essere compreso, contenuto, catalogato e classificato all'interno delle sue determinazioni concettuali. Detto in altri termini: solo attraverso il linguaggio si manifesta il non-identico, e dunque la conseguente *apertura* che esso dischiude.

L'esattezza idiosincratICA nella scelta delle parole, come se dovessero nominare la cosa, non è uno degli ultimi motivi del fatto che alla filosofia l'esposizione è essenziale. La *ratio cognoscendi* di questa insistenza dell'espressione sul *tode ti* è la dialettica propria di esso, la sua mediazione concettuale interna; essa è il punto d'approccio per comprenderne il non-concettuale.<sup>48</sup>

Il momento retorico-espressivo del linguaggio è essenziale in quanto genera un'*apertura*, uno spazio di gioco in cui il linguaggio è in grado di salvare se stesso dalla sua standardizzazione, «dalla comunicazione di contenuti già noti e fissati»<sup>49</sup>, dalla mera tautologia, dall'imposizione di un livellamento concettuale fondato sulla mitologica credenza che esista un rapporto originario e autentico fra il linguaggio e l'essere.

##### 5. *Dialettica e dialetto, o sul senso dell'apertura*

Come interpretare tuttavia l'*apertura* che si genera e si manifesta nel linguaggio? A partire da questa nozione di *apertura*, ad esempio, Agamben ha elaborato una concezione filosofica che intende indagare il senso di quella frattura critica in cui si produce l'uomo, condensando il proprio pensiero intorno all'*experimentum linguae* che apre lo spazio ad una nuova idea di comunità e di politica, ad una nuova forma di vita che può sorgere unicamente da una nuova forma di linguaggio: un linguaggio che viene qui inteso in senso politico, come pura *potenza*, come meccanismo di disattivazione di ogni dispositivo, e non in senso enfatico, come tentativo di *dire l'indicibile*, quale è al contrario il

<sup>46</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, cit., p. 14.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 52.

### Alcune considerazioni sulla scrittura filosofica adorniana

compito che Adorno assegna alla filosofia. Non avendo la pretesa di presentarsi come presupposto per una nuova elaborazione teorico-politica, il nostro modestissimo contributo vuole proseguire entro il solco interpretativo adorniano, deviando tuttavia leggermente, e soltanto per un attimo, dal percorso che egli indica, e presentando la stretta affinità che lega la dialettica non tanto alla retorica quanto al *dialetto*.

Tra la dialettica e il dialetto vi sono legami che vanno ben al di là della vicinanza etimologica, la quale è peraltro un dato di fatto<sup>50</sup>. Per di più, il fatto che non esista al mondo una lingua che non possieda un dialetto, o che non vi siano criteri linguistici universalmente accettati per distinguere lingua e dialetto in maniera assoluta<sup>51</sup>, è in qualche modo l'indizio di una caratteristica innata della lingua a *dialettizzarsi*, ovvero ad aprirsi ad una molteplicità di usi e di declinazioni, ad una varietà di definizioni e di significazioni: l'indizio di una non-identità interna al fenomeno stesso del linguaggio. Il riferimento al dialetto è perciò qui da intendersi non soltanto come fenomeno linguistico contrapposto rispetto alla lingua (nella misura in cui la lingua ha carattere universale mentre il dialetto, per sua natura, tende verso il particolare) ma anche e soprattutto come quell'elemento costitutivamente presente all'interno della lingua e che contribuisce a renderne più ricco, più ampio e più variegato il patrimonio espressivo non soltanto lessicale ma anche simbolico e rappresentativo (si potrebbe quasi dire, il *patrimonio immaginifico*). Detto diversamente, il dialetto dev'essere qui inteso come una vera e propria *prassi linguistica*, come quell'elemento di *apertura espressiva* presente all'interno della lingua stessa, all'interno del linguaggio, e che pone così in rilievo il *gesto* linguistico rispetto al *nome*, l'aspetto *espressivo* prima ancora che quello *denotativo*. Se il dialetto viene spesso definito come *variante linguistica* è perché la sua esistenza si svolge all'interno della lingua, caratterizzandone l'*apertura* nei termini di una *variazione*. In quanto variante linguistica, il dialetto assolve alla funzione di

<sup>50</sup> Nelle principali lingue europee, infatti, sia il termine *dialettica* che il termine *dialetto* hanno comune radice dal greco *diálektos*, tanto che si potrebbe azzardare l'ipotesi (che in questa sede ci limitiamo soltanto ad accennare, rinviando la sua eventuale trattazione ad un'altra occasione) che la dialettica sia propriamente *ciò che pertiene al dialetto*, ovvero ciò che attiene alle varianti e alle molteplici sfaccettature e declinazioni degli usi linguistici.

<sup>51</sup> A tal proposito, proprio per ribadire come spesso la distinzione fra lingua e dialetto sia di natura squisitamente politica e culturale e non puramente linguistica, è emblematica la sentenza attribuita al linguista Max Weinrich: *una lingua è un dialetto con un esercito e una marina*. Adorno sembra condividere questo punto di vista, affermando: «Nulla di più reazionario che contrapporre i dialetti popolari alla lingua scritta. Ozio, e perfino superbia e arroganza, hanno conferito alla lingua della classe superiore un carattere d'indipendenza e d'autodisciplina, che la mette in opposizione all'ambiente sociale in cui si è formata. Essa si rivolge contro i signori, che ne abusano per comandare, pretendendo di comandar loro a sua volta, e si rifiuta di servire ai loro interessi. Nella lingua degli oppressi, invece, resta solo l'espressione del dominio, che l'ha privata anche della giustizia che la parola autonoma, non deformata, promette a tutti coloro che sono abbastanza liberi per pronunciarla senza rancore. [...] Se la lingua scritta codifica l'alienazione delle classi, questa non è revocabile attraverso la regressione alla lingua parlata, ma solo nella coerenza dell'obiettività linguistica più rigorosa» (Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 113).

esprimere la realtà come cangiante, mutevole, recalcitrante a qualsiasi processo di codificazione linguistica, mai identica a sé stessa e dunque, per definizione, non-identica. L'apertura che il dialetto opera all'interno del linguaggio ha perciò a che fare con l'ampiamiento dello spettro delle varianti d'uso linguistico, permettendo una maggiore varietà di definizioni della realtà. Lo stesso Hegel utilizzava di frequente termini ed espressioni dialettali per sopperire ad una mancanza che il canone linguistico standardizzato, il tedesco istituzionalizzato nella forma dell'alto-tedesco (*Hochdeutsch*), non era in grado di colmare: il ricorso al dialetto svevo gli forniva la possibilità di attingere ad una varietà terminologica e concettuale, consentendogli di esprimere il suo pensiero attraverso immagini evocative, dando alla sua esposizione un'impronta pittografica più che meramente o banalmente linguistica.

Certo, la scarsità dei riferimenti adorniani alla dimensione del dialetto fa del nostro tentativo di interpretazione nientemeno che una mezza ipotesi, una semplice intuizione tutta da dimostrare e da confermare. Ad ogni modo, ci pare che i seppur scarni riferimenti adorniani alla questione del dialetto vadano nella direzione che abbiamo qui indicato. Nelle ultime pagine dedicate all'analisi dell'industria culturale, nella *Dialektik der Aufklärung*, Adorno fa riferimento alla standardizzazione della lingua e al suo livellamento, il cui fenomeno comporta anche la rottura del rapporto fecondo fra la lingua e l'esperienza vissuta: si creano in tal modo degli stereotipi linguistici, parole, locuzioni ed espressioni ridotte a «simboli protettivi che finiscono per attaccarsi tanto più tenacemente e in modo più ossessivo ai loro oggetti quanto meno si è in grado di afferrare, ormai, il loro significato linguistico»<sup>52</sup>.

Essi affiorano come relitti alla superficie della lingua parlata. Nella radio tedesca di Flesch e di Hitler si possono riconoscere nell'alto-tedesco affettato dell'annunciatore, che dice alla nazione «Auf Wiederhören», o «Hier spricht die Hitlerjugend», e perfino «der Führer», in un tono che è destinato a diventare subito l'accento naturale di milioni di persone. In queste espressioni è stato rescisso anche l'ultimo vincolo fra l'esperienza sedimentata e la lingua, come quello che faceva sentire ancora la sua influenza benefica, nell'Ottocento, attraverso il dialetto.<sup>53</sup>

Se si tiene in considerazione che l'alto-tedesco, ovvero la parlata della Germania centromeridionale, è il tedesco "puro" e letterario (una sorta di corrispettivo di quel che il toscano è stato per l'italiano), Adorno sembra qui riconoscere al dialetto questa specifica capacità di mantenere salde l'esperienza vissuta e l'esperienza linguistica: una capacità espressiva che è immediatamente conoscitiva, dal momento che le espressioni dialettali, nella loro irriducibile particolarità, tentano di determinare ulteriormente il contenuto dell'esperienza. Ma è nei *Minima Moralia* che troviamo una ulteriore relazione del dialetto con la non-identità.

<sup>52</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 180.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

### Alcune considerazioni sulla scrittura filosofica adorniana

Nell'aforisma 72, dopo aver definito le parole tedesche di derivazione straniera (*Fremdwörter*) come «gli ebrei della nostra lingua»<sup>54</sup>, Adorno si lascia andare, all'interno dello stesso frammento, ad un ricordo infelice e infausto relativo ad una esperienza linguistica.

In una sera di tristezza desolata e inconsolabile mi sono sorpreso a adoperare goffamente il congiuntivo goffamente erroneo di un verbo che non è nemmeno propriamente altotedesco, una forma che appartiene al dialetto della mia città natale. Non mi era più accaduto di udire, e tanto meno di usare, quel solecismo familiare fin dai tempi di scuola. La malinconia, che scendeva irresistibilmente nell'abisso dell'infanzia, aveva ridestato, sul suo fondo, l'antico suono, in cui trovava espressione un desiderio impotente. La lingua mi rimandava come un eco, l'umiliazione che mi ha inflitto la malasorte, dimenticandosi di quello che sono.<sup>55</sup>

Questi ultimi due riferimenti, quello alle parole di derivazione straniera e quello al congiuntivo perduto del suo dialetto d'origine, stanno in rapporto dialettico fra loro. Nel primo caso, in quanto elementi spuri all'interno di un sistema linguistico, le parole di derivazione straniera sono in realtà segnali di un'impossibile purezza del linguaggio, e quindi dell'impossibilità di una sua pura identità con sé stesso, esattamente come la presenza di ebrei fra cittadini tedeschi (ed è questo, come noto, il caso di Adorno) metteva a rischio la purezza e l'identità della razza ariana. Nel secondo caso, la dimenticanza della voce verbale nella sua lingua d'origine pone Adorno di fronte ad una esperienza spersonalizzante dovuta al processo di standardizzazione della lingua, in cui la particolarità dell'espressione dialettale, della variante linguistica specifica, viene soppressa dal potere identificante del linguaggio.

Queste considerazioni potrebbero condurci ad una indagine sul ruolo del soggetto e sul suo rapporto dialettico con il linguaggio in quanto vero e proprio dispositivo di soggettivazione e de-soggettivazione. Non intendiamo, tuttavia, intraprendere tale indagine in questa sede. Ci interessa far notare, per il momento, come l'esperienza di questa *apertura* che Adorno attribuisce al linguaggio filosofico grazie al suo momento retorico ed espressivo, possa essere compresa, forse, anche mediante l'istituzione di un nesso fra il modo in cui Adorno intende la dialettica e l'uso del dialetto come elemento di *variazione linguistica*. Stabilire, poi, quanto l'elemento del dialetto abbia realmente influito nell'elaborazione teorica adorniana, o comprendere se egli abbia fatto o meno ricorso ad espressioni dialettali per esprimere particolari concetti filosofici è anche questo un compito che non può essere svolto nell'ambito di questo nostro modestissimo contributo. Quel che possiamo affermare è come nell'elaborazione del suo personale stile filosofico, della sua *logica della disgregazione*, un ruolo di certo non secondario sia stato svolto dell'esilio, vera e propria *esperienza di disgregazione*. La restituzione

<sup>54</sup> Th. W. Adorno *Minima Moralia*, cit., p. 125.

<sup>55</sup> Ivi, p. 125-126.

Gianpaolo Cherchi

di tale esperienza attraverso la riflessione filosofica fa sì che il testo adorniano, la sua scrittura, più che uno scintillante specchio della realtà diventi una disperata ricerca di dimora da parte di chi non ha più patria.

Lo scrittore si dispone nel proprio testo come a casa propria. Come crea disordine e confusione con i fogli, i libri, le matite e le cartelle che si porta dietro da una stanza all'altra, così fa anche, in un certo modo, coi suoi pensieri. Essi diventano per lui come mobili o suppellettili domestiche, su cui prende posto, si sente a proprio agio o, viceversa, va su tutte le furie. Li carezza delicatamente, li consuma, li mette a soqquadro, li sposta li rovina. Per chi non ha più patria, anche e proprio lo scrivere può diventare una sorta di abitazione. E così facendo anche lui, come a suo tempo la famiglia, non può fare a meno di produrre rifiuti e scarti. Ma non ha più un ripostiglio dove metterli, e, in generale, è difficile separarsi dagli avanzi e dalle scorie. Così spinge i rimasugli davanti a sé e finisce per correre il rischio di riempire di essi le sue pagine. L'esigenza di indurirsi e di non indulgere alla pietà di se stessi comprende in sé anche quella più tecnica di prevenire, con estrema cura, le cadute della tensione intellettuale e di eliminare tutto ciò che si viene a formare come un'incrostazione nel lavoro in corso, che continua a girare a vuoto, e che forse, in uno stadio antecedente, contribuiva a creare, come ciarla o pettegolezzo, la calda atmosfera in cui l'opera può crescere e svilupparsi, ma che ora non è più che un residuo muffito e un deposito stantio. Alla fine allo scrittore non è concesso di abitare nemmeno nello scrivere.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Ivi, pp. 93-94.



**Note critiche**



**Mistica, psicoanalisi e filosofia.**  
**Alcune note su *Lo splendore trascurato del mondo***  
**di Romano Màdera**  
Raffaele Ariano  
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)  
ariano.raffaele@hsr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Mysticism, psychoanalysis, and philosophy. Some notes on Romano Màdera's *Lo splendore trascurato del mondo*.

Abstract: The following pages discuss the contents, style and target audience of Romano Màdera's book *Lo splendore trascurato del mondo*. I will try to summarize his idea of an "ordinary" and post-religious notion of mysticism, paying attention to Màdera's understanding of the significance of the relative theory and practice for both psychoanalysis and a therapeutically inclined philosophical practice. I will suggest that Màdera's style, as well the editorial and disciplinary positioning of his book, are instrumental in making these reflections on mysticism consistent with his previous intellectual path as emblemized in his foundation of SABOF – Società di analisi biografica a orientamento filosofico.

Keywords: Philosophy as a way of life, Psychoanalysis, Ordinary mysticism, Biographical method, Romano Màdera.

Nell'*incipit* de *Lo splendore trascurato del mondo*, Romano Màdera dedica all'esperienza mistica e alla questione della sua reputazione nella cultura contemporanea parole che avrebbe potuto altrettanto voler rivolgere alla filosofia:

Nell'opinione comune, ma anche nell'opinione della grande maggioranza degli intellettuali, in giornali, riviste, mezzi di comunicazione di ogni tipo, persino tra molte persone religiose e tra coloro che praticano varie forme di meditazione, la parola "mistica" desta spesso una reazione di disagio, quando non di netta svalutazione. Sembra che "mistica" voglia dire qualcosa che appartiene al passato, a volte addirittura sospetta di contaminazione con qualche forma di malattia mentale o, al meglio, di una fuga dalla realtà, per compensare la serietà spesso aspra della vita con fantasticherie consolatorie di un mondo che non c'è. Oppure la mistica è ritenuta un argomento così complesso che solo gli studiosi specialisti in materia (e spesso si tratta di professori di storia delle religioni, di teologia o di filosofia) possono parlarne seriamente.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Romano Màdera, *Lo splendore trascurato del mondo. Una mistica quotidiana*, Bollati Boringhieri, Torino 2022, p. 11.

La filosofia, come la mistica, sembra presa in quest'alternativa esiziale: l'unico modo per non vedersi accusata di essere una inutile fantasticheria e un vestigio del passato sembra essere di farsi l'oggetto di uno studio accademico specializzato, di imboccare, insomma, la strada della professionalizzazione. Quali siano le riserve di Màdera su questa strada possiamo intravederlo in un passo dedicato alla psicoanalisi qualche decina di pagine più in là (lo spunto, nello specifico, è offerto da un libro dello psicoanalista Domenico Chianese<sup>2</sup>):

in questo libro non si ripete il ritornello stantio de “la psicoanalisi e...” (e la scienza, e l'arte, e l'antropologia, e la religione ecc.). No, qui lo sguardo cerca di trovare degli isomorfismi, o delle risonanze, dei riflessi ologrammatici, che dicano lo stesso indicibile – l'umano che ci è comune – nelle sue molteplici e infinite variazioni. [...] L'auspicio è] che la psicoanalisi sappia superare le stantie e settarie divisioni di scuole per autocomprendersi come un movimento di pensiero e di pratica riccamente articolato, capace di ascoltare e di arricchirsi non solo delle dimensioni esplorate dalla scienza, ma aperto a una fecondazione reciproca con le arti, la mistica, le religioni.<sup>3</sup>

Le divisioni settarie della psicoanalisi così come della filosofia, il ritornello di chi si ripromette di stabilire connessioni tra la psicanalisi e questa o quella disciplina separata, analogo per certi versi alla strategia di quelle filosofie al genitivo (*del diritto, della religione, della mistica, ecc.*), che provano a dare significato e rilevanza alla filosofia trattandola semplicemente come un metodo applicabile a oggetti differenti, rischiano di far smarrire il comune e variopinto “umano” che ci interroga.

Questo libro è quindi l'ultimo tassello in un coerente percorso intellettuale e di ricerca, quello del docente universitario, psicoanalista e filosofo Romano Màdera, che è stato costantemente proteso al superamento tanto degli steccati disciplinari quanto della stessa separazione tra teoria e prassi. Tale percorso, iniziato in gioventù con un attivismo politico “gramsciano”, è culminato, non prima della scoperta della “mitobiografia” dello junghiano Ernst Bernhard<sup>4</sup> e di un percorso d'analisi con Paolo Aite, nella fondazione della scuola di pratiche filosofiche *Philo* e della *Società di Analisi Biografica a Orientamento Filosofico*, nelle quali una concezione della filosofia come pratica d'esistenza analoga a quella ricostruita da Pierre Hadot nel suo celebre studio sulla filosofia antica<sup>5</sup> viene ad intrecciarsi alla psicologia del profondo e all'esercizio di un metodo biografico<sup>6</sup>. È all'interno di questo contesto che dev'essere inteso l'interesse di Màdera per il tema della mistica.

<sup>2</sup> Domenico Chianese, *Il vivente e il sacro*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 2020,

<sup>3</sup> Romano Màdera, *Lo splendore trascurato del mondo*, cit., pp. 72-73.

<sup>4</sup> Cfr. Ernst Bernhard, *Mitobiografia*, Adelphi, Milano 1969.

<sup>5</sup> Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it., di A.M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2005.

<sup>6</sup> Il metodo dell'analisi biografica a orientamento filosofico è stato esposto e approfondito in particolare in Romano Màdera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano 2012 e in Id., *Il metodo biografico come formazione, cura, filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2022

Nel primo capitolo del libro, intitolato *Intenso e profondo sentire. Una mistica quasi per tutti*, Màdera perora le ragioni di un concetto dell'esperienza mistica che travalichi i confini delle religioni e delle ritualità codificate. Facendo riferimento a nozioni come quella di «sentimento oceanico» avanzata Romain Rolland in un famoso carteggio con Freud, a concetti come quelli di «mistica selvaggia» («Michel Hulin»)⁷ e «misticismo senza dèi» (Roger Bastide)⁸, o ancora alla nozione di «mente estatica» coniata dallo psicanalista Elvio Fachinelli⁹, Màdera si propone di valorizzare una modalità della percezione mistica del mondo che definisce «comune», «quotidiana» e «universale», un aspetto del retaggio natural-culturale dell'essere umano che si manifesta trasversalmente ad epoche e latitudini e costituisce, ad avviso dell'autore, una risorsa sempre a disposizione tanto della vita ordinaria quanto della riflessione e delle pratiche filosofiche e psicoanalitiche.

Si tratta di un'esperienza che può venire suscitata dallo spettacolo del sublime naturale così come da quello di una metropoli notturna che osserviamo dall'alto, silenziosamente; di uno stato che può essere raggiunto nell'apice psichico e corporeo di un incontro amoroso, ma anche nello spossamento generato dalla malattia o da uno sforzo fisico, e ancora nel *flow* creativo della produzione artistica e della ricerca scientifica, oltre che nella preghiera e nelle forme religiose tradizionali dell'ascesi. In comune a tutte queste esperienze sembra esserci, nella descrizione che ne offre Màdera, un processo di «de-automatizzazione» del pensiero e della percezione, in cui le forme consuete e abitudinarie dell'esperienza vengono sospese e sembra instaurarsi un senso di connessione con tutte quelle cose che abitualmente esperiamo come altro da noi – le altre persone, la natura, gli oggetti, ma anche le voci “altre” dentro di noi, come i contenuti dell'inconscio o i tratti di quell'ombra che, secondo Jung, è necessario reintegrare nel corso del processo di individuazione. Quella mistica è insomma una percezione estatica, che fa sentire parte di un tutto e induce ad una sorta di beatitudine, una «gioia senza oggetto»¹⁰. Una simile esperienza, che è per sua natura capace di indurre il panico in quanto chiede all'io di allentare le sue pretese, è però tale, secondo Màdera, da poter contribuire anche a una riqualificazione positiva della nostra percezione di noi stessi e del mondo; può diventare a tutti gli effetti un esercizio spirituale filosofico nel senso del già menzionato Pierre Hadot.

Uno degli intenti del libro di Màdera può essere compendiato come il tentativo di superare una rimozione: il meccanismo di pensiero secondo il quale, se non possiamo credere a ciò in cui crede il mistico, se non possiamo più offrire

⁷ Michel Hulin, *La mystique sauvage: Aux antipodes de l'esprit*, trad. it. *La mistica selvaggia. Agli antipodi della coscienza*, a cura di A. Bertagni, IPOC, Milano 2012.

⁸ Roger Bastide, *Le sacré sauvage*, trad. it. *Il sacro selvaggio*, a cura di M. Giacometti, Jaca Book, Milano 1979.

⁹ Elvio Fachinelli, *La mente estatica*, Adelphi, Milano 1989.

¹⁰ Romano Màdera, *Lo splendore trascurato del mondo*, cit., p. 21.

il nostro assenso alla specifiche codifiche religiose e dottrinali attraverso cui l'esperienza mistica è stata prevalentemente interpretata e comunicata nella nostra storia culturale, riteniamo per ciò stesso di non poter credere al sentimento mistico in quanto tale, o di essere costretti a squalificarlo. Tale intento di Màdera si scorge con particolare chiarezza nel secondo capitolo del libro, quello intitolato *Mistica e psicoanalisi: Difendersi dal senso oceanico o avvicinarsi alla mente estatica?* Facendosi forte dell'apporto di figure di psicoanalisti attenti alla mistica come Michael Eigen, Fachinelli, Chianese e lo stesso Jung, Màdera è in un certo senso qui intento a correggere il peccato originale nei rapporti tra psicoanalisi e mistica, l'automatismo con cui Freud era passato dall'idea che la religione sia un'illusione – un soddisfacimento sostitutivo non differente, in principio, dai sintomi della nevrosi – a quella che il «sentimento oceanico» stesso, una volta che lo si sia compreso psicoanaliticamente, che lo si sia ricondotto alla sua origine pulsionale, veda denunciate come illusorie le sue pretese di essere testimonianza primaria di uno strato profondo della psiche e della realtà.

Nel capitolo successivo, Màdera affida alla riflessione su figure come Thích Nhất Hạnh e Raimon Panikkar, ma anche su di un più singolare e inaspettato trio di “mistiche” donne, quello formato da Etty Hillesum, Edith Stein e Rosa Luxemburg, il compito di argomentare a favore della tesi secondo cui, come recita il titolo del capitolo, *La religione del futuro sarà mistica o non sarà*. Dopo aver districato la mistica dalle pastoie delle religioni tradizionali, Màdera compie insomma il percorso inverso: invertendo i fattori, sostiene che, nell'epoca dello scemare della religiosità e dell'impossibilità (post-Auschwitz) di qualsiasi teodicea razionale, è proprio coltivando quel sentimento mistico ed estatico selvaggio, nei confronti del quale le religioni istituzionalizzate si sono talvolta dimostrate sospettose, che sarà possibile sperare di «“salvare Dio” dai nostri fallimentari tentativi di giustificazione [...] salvare il suo Nome, il suo senso possibile»<sup>11</sup>. Scrive Màdera proposito di Etty Hillesum che le testimonianze della sua esperienza di mistica quotidiana

salvano Dio per noi che non possiamo più crederlo “signore della storia”, padrone onnipotente della sorte, legislatore della natura... questa immagine di Dio non è più credibile e potrebbe suonare, a orecchie fini, quasi blasfema. Per Etty, con chiarezza, Dio è il nome – che nessuna conoscenza può esaurire – del più profondo di noi, in noi. È il nome della misericordia per la quale possiamo ancora volerci umani, nonostante la nostra somiglianza, la somiglianza di tutti, con l'orrore che percorre la storia. Bisogna salvare Dio, aiutarlo, dissotterrarlo in noi: non ho trovato niente di più convincente in nessun altro scritto di teologia o di filosofia: per me questa è la risposta alla “morte di Dio”. Questo è il “principio di resurrezione”. Che venga da una giovane di 29 anni morta in un lager nazista, questa è una esperienza che potremmo chiamare “di rivelazione”.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Ivi, p. 100.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 101-102.

Nelle conclusioni del libro, Màdera estenderà questa prospettiva alla nozione stessa di spiritualità, mettendo capo a quella che finirà per chiamare una «spiritualità laica».

Avendo assicurato e dettagliato i rapporti dalla mistica quotidiana con la psicoanalisi e con un rinnovato senso del religioso e dello spirituale, Màdera procede inoltre, nel quarto capitolo, ad un suo più sistematico inserimento nel quadro di una concezione e di una pratica della filosofia come stile di vita. Muovendo dalla visione “terapeutica” della filosofia invocata nel Novecento da figure come Wittgenstein e Hadot, e ancora dal tardo Foucault e da Arnold Davidson, Màdera cuce un collage di riflessioni e passi tratti da figure esemplari dell’antichità quali Epicuro, Seneca e Lucrezio, ma altrettanto da autori moderni come Rousseau, Schiller, Goethe e Thoreau. Se negli Antichi studiati da Hadot non sembra esservi stato spazio per una diretta ed esplicita celebrazione del “sentimento oceanico”, esso ha però avuto un ruolo significativo, come Màdera mostra con poche ma ben assestate citazioni, nella biografia intellettuale di quell’Hadot che ha contribuito alla nostra riscoperta del lato etico-spirituale della filosofia antica. Inoltre, Màdera è abile nel mostrare che numerosi temi e pratiche della filosofia antica – ad esempio l’esercizio spirituale della “visione dall’alto”, nel quale il filosofo si esercita a relativizzare il punto di vista delle proprie passioni individuali guardando alla propria esistenza come un piccolo tassello del cosmo – sono intimamente collegati ad aspetti dell’esperienza mistico-estatica e sanno produrre effetti analoghi. In comune vi è l’intero complesso di rapporti tra l’avversione nei confronti di una vita condotta da dormienti, nell’incapacità di «percepire o sapere di essere vivi»<sup>13</sup>, la capacità di destare o ridestare la “meraviglia”, passione filosofica per eccellenza, e infine l’esperienza di qualcosa come una “conversione”, intesa in senso non religioso.

Pur nella sua brevità e sostanziale unitarietà, il libro di Màdera è tra l’altro ricco di spunti e sondaggi in territori confinanti con quello della mistica propriamente detta. Ad esempio, l’autore si confronta brevemente ma efficacemente col fenomeno che è stato chiamato “rinascimento psichedelico”, cioè con quel variegato complesso di studi (ad esempio nel campo delle neuroscienze e della psichiatria), pubblicazioni saggistiche e giornalistiche (come ad esempio i testi di Agnese Codignola e del celebrato Michael Pollan<sup>14</sup>, che Màdera cita e utilizza) e pratiche diffuse (quelle invalse, ad esempio, negli ambienti delle *Big Tech* della Silicon Valley) che, negli ultimi vent’anni, si sono incentrati sulla riscoperta delle sostanze psichedeliche come ausilio terapeutico, come catalizzatore della creatività e addirittura come ponte verso vere e proprie esperienze mistico-spirituali.

<sup>13</sup> Ivi, p. 107.

<sup>14</sup> Cfr. Agnese Codignola, *LSD. Da Albert Hofmann a Steve Jobs, da Timothy Leary a Robin Carhart-Harris: storia di una sostanza stupefacente*, UTET, Torino 2018; M. Pollan, *How to Change Your Mind: What the New Science of Psychedelics Teaches Us About Consciousness, Dying, Addiction, Depression, and Transcendence*, trad. it., *Come cambiare la tua mente*, a cura di I. C. Blum, Adelphi, Milano 2019.

La posizione di Màdera sull'argomento si contraddistingue anche in quest'ambito per un encomiabile equilibrio, in cui lo spirito critico non preclude l'interessamento e anche un atteggiamento di apertura.

Il Màdera psicanalista invita recisamente alla cautela, raccontando tra l'altro una gustosa freddura di Paolo Aite secondo la quale il tentativo di fare psicanalisi assumendo LSD equivarrebbe a «pescare con le bombe», mentre è meglio «andare a pescare con i sogni e con il gioco della sabbia»<sup>15</sup>. Il Màdera critico della cultura, dal canto suo, manifesta le sue perplessità di fronte a una forma di avvicinamento all'esperienza mistica, quella psichedelica, che, in apparente coerenza con i modelli economici e culturali dominanti, sembra privilegiare «soluzioni tecnico mercantili, disponibili come oggetti che si possono comprare e si possono consumare rapidamente», piuttosto che l'impegno «in una disciplina di un'intera vita consacrata alla trasformazione del proprio modo di stare, di agire e di percepire»<sup>16</sup>. D'altro canto, è lo stesso Màdera a citare diffusamente e discutere nel suo libro, quali fecondi materiali di studio e come testimonianze di genuini esempi di esperienza mistica, alcune esperienze psichedeliche riportate da altri autori. Non è quindi un caso che egli arrivi a sostenere che, di questa nuova tendenza, «senza moralismi ciechi al mutamento storico, possiamo, e dobbiamo, cercare di comprendere il bisogno-desiderio di fondo», concludendo poi che, nonostante la prudenza sia d'obbligo, «bisogna guardarsi da un timore eccessivo, prodotto anche dalla campagna politico-culturale che, nell'LSD, colpiva una diffusa tendenza del movimento della controculturale giovanile degli anni settanta del Novecento a mettere in questione una visione della vita, e del mondo, unidimensionale»<sup>17</sup>.

Vorrei in conclusione, e per riprendere il filo delle mie considerazioni d'apertura, sottolineare un'ultima caratteristica di questo libro. Che l'autore riesca a spaziare agilmente tra discipline ed epoche storiche, a proporre riflessioni in cui non si accumula solo teoria ma vengono elaborate piuttosto esperienze personali e ad essere prodotto è un sapere che a sua volta potrà farsi prassi ed esperienza – perché, come diceva Epicuro in un passo citato da Màdera, «Vana è la parola di quel filosofo dalla quale nessuna passione umana viene curata»<sup>18</sup> – dipende anche dallo stile letterario dell'autore e dal modo in cui questi interpreta il genere del saggio. partendo dal primo, è da rilevare che, a dispetto del carattere semplice e piano della scrittura di Màdera, è sempre nitida e ben udibile quella che in ambito anglosassone verrebbe definita la sua “voce” autoriale. L'uso della prima persona, il riferimento non infrequente, eppur privo di accenti di autocompiacimento, a fatti personali e avvenimenti biografici, l'equilibrio, l'afflato umanistico che traspare da ogni parola, contribuiscono a

<sup>15</sup> Romano Màdera, *Lo splendore trascurato del mondo*, cit., p. 41.

<sup>16</sup> Ivi, p. 38-39.

<sup>17</sup> Ivi, p. 41.

<sup>18</sup> Ivi, p. 107.



conferire alla lettura di questo libro il sapore di una conversazione schietta e pensosa con un interlocutore pacato e – se la parola non è da considerarsi fuori posto in una recensione su di una rivista accademica – *saggio*.

Per quanto riguarda l'interpretazione del genere saggistico, credo sia apprezzabile la consapevole scelta dell'autore di situarsi in una zona di scambio, d'intersezione. Questo libro intende (e riesce) ad intercettare alcuni filoni del dibattito filosofico accademico così come della riflessione che, in contesti istituzionali e teorici ben diversi, viene portata avanti da praticanti e teorici della psicoanalisi. Allo stesso tempo, è capace anche di intessere un dialogo con opere che in termini dispregiativi potrebbero essere definite come il prodotto di mode editoriali, ma il cui successo – penso al già citato Pollan, o a libri sullo yoga e la meditazione zen di scrittori di grido come Emmanuel Carrère ed Hervé Clerc, non a caso tutti editi da Adelphi<sup>19</sup> – dovrebbe piuttosto essere letto come l'esito della capacità di autori, editori e distributori di intercettare interessi intellettuali ed esistenziali diffusi nel pubblico che, pur non potendo trovare soddisfazione nella saggistica “alta” prodotta dagli accademici, sono non per questo meno genuini o significativi.

Che questo libro sia la rielaborazione di alcune puntate di *Uomini e profeti*, un programma radiofonico di Rai Radio 3, o che sia possibile immaginare di trovarlo in libreria tanto tra i saggi di altri professori universitari quanto sugli scaffali dedicati a una saggistica più leggera, forse addirittura non lontano da libri appartenenti alla tanto vituperata, ma varia ed editorialmente vitale, galassia del *self-help*, dimostra forse una cosa: che l'autore ha deciso di non cedere alla facile e rassicurante coazione consistente nel situarsi o dalla parte di una scrittura accademica tecnico-specialistica rivolta unicamente ad altri accademici, oppure dalla parte di quella filosofia “pop” che invece si rivolge a tutti, ma al costo della superficialità e di uno spirito meramente divulgativo (come se una filosofia bell'è pronta si potesse poi divulgare col semplice utilizzo di riferimenti alla cultura popolare o di una prosa ammiccante, mentre forse la filosofia è qualcosa che si fa proprio *nella* scrittura). Màdera non cede dunque alla tentazione, e produce così un piccolo libro che merita di essere letto tanto dentro quanto fuori dalle università.

<sup>19</sup> Cfr. Emmanuel Carrère, *Yoga*, Adelphi, Milano 2020 e Hervé Clerc, *Le cose come sono. Un'iniziazione al buddhismo comune*, Adelphi, Milano 2015. È interessante notare come il senso in cui Clerc parla di buddhismo «comune» e quello in cui Màdera parla di mistica «quotidiana» sono sostanzialmente sovrapponibili.





# Una «filosofia del mare». Riflessioni intorno a “marino” e “terrestre”

Riccardo Valenti

(Università Ca' Foscari di Venezia – Université Paris I  
Panthéon-Sorbonne)

riccardo.valenti@unive.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Introduction to a Philosophy of the Sea. Some considerations on “marine” and “terrestrial” features.

Abstract: This short contribution aims to showcase some of the most salient features of Roberto Casati's latest work. *Oceano*, which aspires to stand as the manifesto of a genuine ‘philosophy of the sea’, seems, in the end, to be unable to entirely prescind from the terrestrial element, from our so-called ‘land-making’ behaviour, which most intimately defines us, according to a given philosophical tradition. So, the result of this investigation cannot be said to be entirely satisfactory since the anthropology that sustains Casati's conceptual apparatus still posits man as adverse to the nature that sustains him. It is therefore hard to see how the latter can peacefully inhabit the sea and do it justice while paying it all due honours.

Keywords: Sea, Earth, Navigation, Transformation, Abuse.

## 1. *Introduzione. Il ricordo di un'estate*

Quattro amici, la Corsica. Uno spiacevole episodio che riconfigura la relazione con il mare, una rinnovata visione del *medium* acquatico che ha il carattere della riconquista, della rinascita, della riscoperta avventurosa. Roberto Casati apre così, con una tenera ed apprezzabile confidenza, il suo ultimo saggio, pubblicato da Einaudi e intitolato *Oceano. Una navigazione filosofica* (Torino, 2022). Si tratta di un testo appassionato, denso ed ambizioso, un documento che mira nientemeno, nelle parole dell'autore, che all'istituzione di una «*filosofia del mare*»<sup>1</sup>, vale a dire all'elaborazione di un pensiero che al mare faccia finalmente giustizia, che lo ponga come oggetto di un esame filosofico rigoroso.

Il giovane Roberto, a causa di un malore che lo colpisce mentre nuota nel mare corso, è portato a riconoscere nell'acqua una forza estranea, un elemento irridu-

<sup>1</sup> Ivi, p. 10.



cibile, inassimilabile, ma che, nondimeno, lo circonda, lo avvolge, lo implica intimamente. Il mare è un'«alterità» che è anche, soprattutto, «reciprocità»<sup>2</sup> e reazione. All'acqua Roberto oppone allora resistenza, la sua più feroce opposizione. Al largo, lontano dalla terra sicura, è lui contro di lei: egli inizia allora a nuotarle contro e, dopo alcuni, interminabili attimi, il ragazzo riesce faticosamente a fare ritorno a riva, dove il pericolo è scampato. Il giovane è in salvo, ma nel cuore, nella mente dell'uomo che è sopravvissuto, il mare non cessa di instillare il suo innato fascino, il suo instancabile richiamo, la sua necessità teoretica, un appello che riecheggia con vigore nelle pagine di questo saggio.

È un fenomeno abbastanza comune. A certe calamità, così rivoluzionarie, così sconvolgenti, non si scampa mai del tutto, non si sopravvive. Qualcosa di noi ne è catturato per sempre. Nel 1977, il francese Thierry Sabine, in seguito ad un incidente occorso alla sua moto durante una tappa del rally Nizza-Abidjan, si ritrovò a vagare per tre giorni e tre notti nel mezzo del deserto libico, senza cibo né acqua. Sabine venne tratto in salvo, ma rimase a tal punto folgorato dalla visione di quegli spazi, dall'ascolto di quei silenzi, che in Africa avrebbe fatto poi ritorno a più riprese, fino a trovarvi tragicamente la morte, nel 1986<sup>3</sup>.

Il mare come paesaggio, proprio come il deserto, il cosiddetto «gigante saggio»<sup>4</sup>, ha facoltà di imporsi, di ridisegnare le nostre coordinate esistenziali, la nostra posizione e portata nel mondo. «Il mare aperto è un deserto umano – scrive Casati – che non offre riparo dal sole [...] è in continuo movimento [...] è chiuso in ogni direzione da un orizzonte uniforme»<sup>5</sup>. E, tuttavia, «se i deserti di sabbia e roccia sono ostili, – conclude Casati – il mare è alieno»<sup>6</sup>.

## 2. *Il mare come "altrove"*

Il mare, sostiene quindi Casati, è proprio un'altra cosa. Il mare è quanto di più lontano dalla terra, da ciò che di 'terrestre' possa esserci su questa Terra stessa, al suo confine sempre più distante, e questo perché l'uomo, per natura, 'fa terra'. In modo forse paradossale, «Marte assomiglia alla Terra, il mare no», dice Casati, forse pensando allo Husserl della *Umsturz*<sup>7</sup>. L'uomo è infatti un essere molto più marziano che marino. Il mare è un «ambito senza fondo»<sup>8</sup>, è una «su-

<sup>2</sup> Ivi, p. 51.

<sup>3</sup> Cfr. J.-M. Caradec'h, *Hubert Auriol. Cyril Neveu. Paris-Dakar. Une histoire d'hommes*. Éditions J'ai lu, Paris 1988, pp. 97-99; M. Delannoy, *1<sup>er</sup> Rallye Paris-Dakar. Les portes du rêve*. Éditions du Palmier, Nîmes 2005; J.-L. Roy, *L'arbre perdu du Ténéré. La grande aventure du Paris-Dakar*, Albin Michel, Paris 1986.

<sup>4</sup> T. Sabine, *Paris Dakar*, Chêne, Paris 1983, p. 34.

<sup>5</sup> R. Casati, *op. cit.*, p. 21.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Cfr. ivi, p. 33. E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina copernicana nella corrente visione del mondo*, tr. it. di G. D. Neri, in «Aut Aut», 245, 1991, pp. 3-18.

<sup>8</sup> Ivi, p. 89.

## Una «filosofia del mare»

perficie e una profondità», allo stesso tempo<sup>9</sup>. Il mare è un ambiente innaturale, è controintuitivo, non fornisce la certezza, 'univoca', della terraferma: «dobbiamo imparare a nuotare» per poterlo effettivamente percorrere, dobbiamo poterlo 'calpestare', per avere ragione di lui.

Il mare è un «altrove»<sup>10</sup> assoluto che permette sì il tracciamento di rotte, ma non di traiettorie, di percorsi o itinerari definiti o definitivi: nel mare nulla resta fermo, così com'è, perché il mare, per sua natura, non «coopera», è sfuggente<sup>11</sup>. Non è allora un 'territorio', sul quale restino, indelebili, i solchi, le impronte, i ricordi, e non presta quindi il fianco alla padronanza, col tempo e l'esercizio acquisita, dei 'lungi remi' delle imbarcazioni che su di lui incessantemente veleggiano. Il mare è quasi sempre una forza contraria, da vincere, da sottomettere. Da qui il lessico ormai tristemente usato che denota le nostre violenze, contesta Casati, perpetrate nei confronti del mare e di ciò che vi sta dentro, sotto, o che lo popola, sarebbe più corretto dire: il mare circoscritto come risorsa<sup>12</sup>, come giacimento<sup>13</sup>, e la pesca quale condotta dispotica, prepotente, odiosa, di estrazione meccanica<sup>14</sup>. Il mare si usa, si usa da sempre e, quasi necessariamente, si depreda.

Casati dà prova di un'invidiabile conoscenza dell'imbarcazione, il veicolo che sul mare 'corre', e di tutto ciò che di umano nel mare c'è: l'organizzazione, il tentativo di previsione, la razionalizzazione del portato culturale che scava la natura, rivelandone l'aspetto più primitivo, che atterrisce l'uomo timoroso che rimane in attesa al porto. In *Oceano*, e questo è un elemento di indubbio pregio dell'opera, a volte a parlare è il filosofo, altre volte il marinaio esperto o lo *skipper*, alle volte i due insieme: la mescolanza risulta piacevole, accattivante, e il messaggio, profondo ed originale, così come il senso genuino della testimonianza, ne giovano altamente. Il racconto dell'equipaggio si fonde con la trattazione, l'aneddoto con l'analisi, la storiella raccontata la notte, per restare svegli e non cadere preda del sonno, con le urgenze accademiche: il risultato è sorprendente.

L'acqua come elemento, il mare e l'oceano in quanto 'dimensioni', comandano quindi, in *Oceano*, l'oggetto della loro indagine e, allo stesso modo, il principio di azione, da parte nostra, che li riguarda da vicino, prosegue Casati. Non è un caso, allora, che l'autore suddivida il proprio studio in capitoli che portano il nome di verbi, di azioni declinate all'infinito, e all'infinito proprio perché il mare dell'uomo – e all'uomo – parla da sempre, dai tempi immemori di Ulisse a quelli indimenticabili dei versi danteschi, e oltre. Quindi "Incontrare"; "Cercare, immaginare"; "Pensare"; "Osservare, salpare"; "Nascere"; "Usare, rispettare"; "Soccorrere"; "Approdare, ripensare" puntano a delineare, negli

<sup>9</sup> Ivi, p. 50.

<sup>10</sup> Ivi, p. 62.

<sup>11</sup> Ivi, p. 26.

<sup>12</sup> Cfr. ivi, p. 141.

<sup>13</sup> Cfr. ivi, p. 128.

<sup>14</sup> Cfr. ivi, p. 153.

intenti di Casati, le ‘coordinate’, è proprio il caso di dirlo, di un nuovo modo di relazionarsi, più sistematico e puntuale, con questo curioso irrelato acquatico: il mare è un «*pianeta* – scrive Casati – con leggi sue», e non è una Terra, come lo è, appunto, Marte<sup>15</sup>.

Il mare accoglie, raccoglie, tutte le nostre imprese ed i nostri fallimenti, fornendo un altro polo gravitazionale, un'altra base.

### 3. *La Terra. Quale antropologia a sostegno?*

D'altro canto, la celebrazione stessa del mare, la sua valorizzazione, non può che passare attraverso l'esaltazione della terra e del suo rovesciamento elementale o 'marziano', vale a dire di tutte quelle pratiche terrestri che hanno propriamente reso 'marino' il 'mare'. Se l'intento polemico di Casati, che anima principalmente la seconda metà del testo, giunge al lettore forte e chiaro, ovvero la denuncia della pratica brutale che l'uomo da decenni perpetra ai danni delle acque, meno efficace è, invece, l'istanza di rinnovamento che l'autore suggerisce ed intende promuovere in queste righe.

Nel dettaglio, a parere di chi scrive, suonano un poco sterili le ricognizioni condotte nei capitoli “Usare, rispettare” ed “Approdare, ripensare”. Se l'antropologia che sostiene l'edificio concettuale di Casati è quella dell'umano sofocleo, usurpatore, bellicoso, che produce, consuma, affatica la terra ed espelle impunemente 'plastica', quest'ultima intesa in queste righe come una sorta di deiezione universale del terzo millennio, risulta ad un primo sguardo assai difficile individuare come, nell'immediato, questo soggetto umano possa invero ravvedersi, cambiare usi e, segnatamente, abitudini alimentari, specie all'interno del nostro sistema produttivo che della produzione e del consumo ha fatto credo assoluto. Se l'uomo, per sua natura, agisce 'contro', e mai 'con', – con il mare o altri *pianeti* – non si intravede all'orizzonte questo, seppur auspicabile, 'cambio di rotta'.

Viceversa, funziona molto bene l'apprezzamento che Casati conduce all'indirizzo del mare come «ambiente [...] che ha fatto di noi quello che siamo»<sup>16</sup>, così come l'osservazione della risposta altrettanto violenta che il mare restituisce al nostro passaggio, la quale, per essere correttamente affrontata, «richiede una profonda trasformazione di noi stessi, [...] comporta un'esplorazione e alla fine del percorso una nuova conoscenza di noi stessi»<sup>17</sup>, o lo studio condotto sul «mal di terra»<sup>18</sup>, nella sezione centrale del libro.

Da questo punto di vista, il saggio si pone sulla scia degli studi condotti da Bernard Andrieu a proposito dell'immersività e della modificabilità del corpo

<sup>15</sup> Ivi, p. 7.

<sup>16</sup> Ivi, p. 10.

<sup>17</sup> Ivi, p. 98.

<sup>18</sup> Ivi, p. 100.

## Una «filosofia del mare»

umano in determinati contesti ecologici<sup>19</sup>, nonché, ripercorrendo una lunghissima eco, delle esperienze di Jacques Mayol circa l'apnea ed il risveglio delle potenzialità nascoste, latenti, nel nostro corpo<sup>20</sup>.

### 4. *Conclusioni. L'abbandono del sogno omerico?*

Un ultimo aspetto di questo testo, sul quale preme soffermarsi, concerne la tematica della realizzazione del “sogno omerico”<sup>21</sup>, vale a dire lo studio dell'impronta tecnologica che i nuovi dispositivi hanno avuto sull'evoluzione della navigazione, quindi l'avvento del GPS ed il pressoché definitivo addomesticamento del mare, che avviene servendosi di mezzi che ‘marini’ non sono affatto (come, appunto, lo strumento della geolocalizzazione satellitare, il cui avvento sancisce la vittoria dell'approccio terrestre su quello marino). Queste considerazioni suonano al lettore contemporaneo, forse – e purtroppo – meno interessato alla storia dell'arte del navigare, come il lamento nostalgico di un passato della navigazione difficilmente collocabile a livello cronologico e che, a ben vedere, è ben lontano dalla pratica dell'attraversamento di ogni tempo: chi, infatti, avendole a disposizione, disdegnerebbe apertamente le comodità del nostro tempo? Come e perché dover fare a meno della tecnologia, pur viaggiando su imbarcazioni che, nei fatti, rappresentano già un apporto tecnologico davvero mirabile?

Come Casati stesso sostiene, “[t]utto il viaggio per mare tende verso l'approdo”<sup>22</sup>, e non al riconoscimento, all'elaborazione della miglior rotta possibile, altrimenti il rischio è quello di confondere il mezzo con il fine. Si salpa per approdare, si parte per fare ritorno. Ecco perché forse, “una filosofia del mare” non può nei fatti prescindere da una previa, insuperata e probabilmente insuperabile, ‘filosofia della terra’, cui dovrebbe rivelarsi, a nostro parere, più sentitamente debitrice.

<sup>19</sup> Cfr. B. Andrieu, *Donner le vertige. Les Arts immersifs*, Liber, Montréal 2014, p. 23; dello stesso autore, *L'écologie corporelle. Tome 1. Bien-être et cosmo*, L'Harmattan, Paris 2017, p. 8; *Manifeste des arts immersifs*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 2014, p. 34; e, *Se fondre dans la nature. Figures de la cosmo*, Cosmotique 1, Liber, Montréal 2017, p. 34.

<sup>20</sup> Cfr. J. Mayol, *Homo Delphinus*. Glénat, Grenoble 1986, pp. 40, 53, 65, 114, 154-155, 199, 211.

<sup>21</sup> Ivi, p. 110.

<sup>22</sup> Ivi, p. 146.





**Spinoza ad Auschwitz**  
**Sulle pratiche della memoria e la prevenzione dei genocidi**  
Erminio Maglione  
(Università Vita-Salute San Raffaele, Milano)  
e.maglione1@docenti.unisr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Spinoza at Auschwitz. On the Practices of Memory and the Prevention of Genocides.

Abstract: Starting from Gabriele Nissim's recent volume, *Auschwitz non finisce mai. La memoria della Shoah e i nuovi genocidi* [Auschwitz never ends. The Memory of the Shoah and the New Genocides], the aim of this essay is to reflect on the practices of memory and the ways in which genocides can be prevented. Central to the analysis is the deconstruction of the notion of the uniqueness of the Shoah, seen as an event impossible to compare with other genocides. This thesis is critiqued through the idea of historical comparison proposed by Yehuda Bauer, who is especially polemical on the theological and messianic interpretations of the Shoah, and through Raphael Lemkin's universalist philosophy, centred on the innovative concept of "genocide". The last part of the article discusses Nissim's original interpretation of Spinoza's theory. According to the latter, the good of the individual, and thus his utility, can only coincide with the good of mankind after a strict course of education through the example of righteous men.

Keywords: Gabriele Nissim, Righteous men, Genocides, Memory, Yehuda Bauer, Raphael Lemkin, Baruch Spinoza.

*Non sperare la Repubblica di Platone, ma accontentati se una cosa  
piccolissima progredisce, e pensa che questo risultato non è poi  
così piccolo.*

Marco Aurelio, *Ricordi*

### 1. *Le aporie della memoria*

È possibile agire efficacemente per la prevenzione dei genocidi e, questione parimenti fondamentale, si possono spingere le istituzioni a riflettere e operare in vista di un nuovo codice morale riguardante questa materia? È possibile combattere la genesi del male attraverso singole condotte di vita

efficaci sia nella quotidianità che sulla scena pubblica? Esistono degli esempi concreti in grado di innescare un fenomeno di emulazione costruttiva, affrancando chi ne metabolizza l'insegnamento dall'indifferenza e dall'apatia di giudizio? A queste e ad altre domande cruciali per il nostro presente tenta di rispondere, con profondità storica e competenza filosofica, il recente saggio di Gabriele Nissim, *Auschwitz non finisce mai. La memoria della Shoah e i nuovi genocidi* (Rizzoli, Milano 2022), vero e proprio manifesto intellettuale che riassume i principi della Fondazione "Gariwo. La Foresta dei Giusti", con sede a Milano.

Questo progetto culturale – chiaramente esplicitato dall'acronimo della Fondazione, che sta per *Gardens of the Righteous Worldwide* – inizia alla fine degli anni '90 e si pone come obiettivo quello di rendere noti, attraverso la costruzione di Giardini dei Giusti in tutto il mondo, gli esempi di quanti, mettendo a rischio la propria vita e i propri affetti, hanno avuto il coraggio di proteggere i valori umani di fronte alle ingiustizie della storia e all'indifferenza di coloro che, pur testimoni di soprusi e violenze, scelsero di non vedere, finendo per colludere silenziosamente con il male che veniva compiuto.

Parlando del Giusto, dell'uomo che sceglie il bene, ci si riferisce al celebre passo del Talmud di Babilonia "chi salva una vita salva il mondo intero", luogo che servì d'ispirazione per creare il riconoscimento dei "Giusti tra le Nazioni" accolti nel Giardino di Yad Vashem, dedicato da Moshe Bejski a coloro che salvarono gli ebrei durante gli anni della barbarie nazista<sup>1</sup>. Gariwo, forte di questa eredità, ha intrapreso l'ambiziosa missione di estendere la memoria della Shoah, allargando il suo campo di ricerca a tutti i casi di persecuzione, in un'ottica educativa e di prevenzione contro ogni tipologia di genocidio, evitando qualsiasi discriminazione ideologica. È questo quello che Nissim definisce evocativamente il «metodo Gariwo», improntato alla trasmissione della conoscenza e allo sviluppo dell'empatia come presupposto per un impegno attivo, che vede i Giardini come strumenti culturali che incarnano i principi di due fondamentali risoluzioni approvate dall'ONU nel dicembre del 1948: la Convenzione per la prevenzione dei genocidi proposta da Raphael Lemkin, la cui filosofia è l'indiscusso *leitmotiv* di *Auschwitz non finisce mai*, e la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* promossa da Eleonor Roosevelt durante gli anni della presidenza Truman<sup>2</sup>.

I rivoluzionari comandamenti morali propugnati da questi due documenti – l'interdizione di ogni forma di genocidio e la protezione della persona nelle sue diverse espressioni – non sono però ancora entrati attivamente nel dibattito delle società, non trovando così un luogo fisico dove poter essere valorizzati

<sup>1</sup> Cfr. G. Nissim, *Il tribunale del bene. La storia di Moshe Bejski, l'uomo che creò il Giardino dei Giusti*, Mondadori, Milano 2004.

<sup>2</sup> Id., *Contro la passività. I Giardini dei Giusti e il metodo Gariwo*, in «Pagina 21», 13 Marzo 2023: <https://www.pagina21.eu/contro-la-passivita-i-giardini-dei-giusti-e-il-metodo-gariwo/gabriele-nissim/>

## Spinoza ad Auschwitz

e diffusi. Colmare questo *vulnus* culturale, la cui dimensione sociopolitica è inaggrabile, è l'obiettivo che si propongono i Giardini dei Gusti concepiti, in primo luogo, come «un tempio civico, una sorta di *agorà* permanente nei vari paesi, che sprona le società a farsi parte attiva nell'applicazione delle due risoluzioni dell'ONU»<sup>3</sup>.

È qui chiaramente in gioco la questione del “senso” della memoria e delle sue modalità di esercizio, a partire soprattutto dalla tragedia della Shoah rispetto alla quale, di primo acchito, sembrerebbe impossibile cadere in un conflitto d'interpretazioni. In realtà, riflette Nissim, è proprio nel cuore di ciò che all'apparenza pare più pacifico che si nascondono le “trappole” più insidiose. Insistere infatti ossessivamente sul carattere di “unicità” della Shoah, ovvero sulla sua irripetibilità ed esclusività nel panorama storico mondiale, rischia di spalancare una profonda divisione fra gli ebrei e il resto dell'umanità. Coltivando, insomma, un'idea unilaterale della condizione ebraica rispetto a quella di tutti gli altri esseri umani, prende corpo e si alimenta il grave rischio di separare l'Olocausto da tutti gli altri genocidi.

Ulteriore interesse della trattazione di Nissim, oltre all'approccio ermeneutico capace di tratteggiare una visione d'insieme al contempo chiara e articolata<sup>4</sup>, è il costante richiamo alla propria esperienza personale e ai ricordi attraverso cui, l'ordito della narrazione, si muove fondendo il piano della singolarità incarnata con quello del flusso degli eventi storici. È così che una conversazione con lo scrittore dalmata Enzo Bettiza, tenutasi a metà degli anni '90 in occasione della presentazione del volume *Ebrei invisibili*<sup>5</sup>, contribuisce a delineare l'argomento secondo cui attribuire alla Shoah il carattere dell'unicità, intendendola come principio e fine del male assoluto, rischiava di porre in secondo piano tutte le tragedie passate, evitando di conferire il giusto risalto ai crimini contemporanei.

Di questo avviso era d'altronde già George Steiner che, in occasione di un simposio organizzato dalla rivista «Judaism» a New York nel 1967, reputava inadeguato presentare la memoria ebraica come una narrazione esclusiva. Secondo lui, l'autentico ruolo dell'ebreo doveva esser quello di farsi testimone di tutti i crimini che mostrano anche il più flebile rapporto con l'Olocausto, evitando di operare ulteriori distinzioni. Il privilegio dei sopravvissuti ai *lager* risultava allora uno solo: «la nostra differenza è che proclamiamo che non c'è differenza

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Secondo M.R. Marrus, la maggior parte degli storici contemporanei «passent une bonne partie de leur temps à souligner la diversité, les paradoxes, les complexités, et les contradictions. Leurs textes dérivent moins de perspectives simples et unitaires que ceux de leurs prédécesseurs, et ils ont fait progresser notre connaissances sur des fronts multiples, mais plus restreints, plutôt que sur ceux, massifs et coordonnés, des historiens qui les précédaient» (Id., *Regard sur l'historiographie de l'Holocauste*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 48<sup>e</sup> année, n. 3, 1993, pp. 773-798, p. 775).

<sup>5</sup> Cfr. G. Eschenazi, G. Nissim, *Ebrei invisibili. I sopravvissuti dell'Europa orientale dal comunismo a oggi*, Mondadori, Milano 1995.

tra gli esseri umani»<sup>6</sup>. Se si rivive la memoria dell'Olocausto "ritualizzandola", al solo fine di testimoniare il saldo radicamento nella tradizione, si cade in un parossismo identitario che non permette di ragionare con l'adeguato distacco sui meccanismi che, sul piano generale, portano alla progettazione e all'esecuzione di un genocidio.

Innalzare mura invalicabili attorno alla memoria, trasformandola in un «ghetto impermeabile ad ogni forma di contaminazione»<sup>7</sup>, porta con sé esiti paradossali come *in primis* quello d'indebolire la lotta all'antisemitismo e quello di creare una differenza insuperabile fra l'esperienza ebraica e quella del resto dei popoli. Detto altrimenti, il problema cruciale è quello che la questione ebraica non venga compresa e affrontata sul piano della responsabilità universale, riguardante appunto l'umanità nel suo complesso, ma che si trasformi in un problema identitario di cui gli ebrei sono gli unici detentori. È questa la tesi che innerva l'intero libro e che ne rappresenta, per così dire, la "bussola filosofica", l'orientamento fondamentale:

Preferisco definire la Shoah non come un male unico in tutta la storia umana, ma come un genocidio senza precedenti [...], che si può ripetere, se non nella sua totalità, in tanti aspetti parziali che gli assomigliano. Comparare la Shoah non significa diminuire la sua portata sconvolgente, ma trasformarla nel monito più terribile per il futuro dell'umanità.<sup>8</sup>

In queste righe troviamo condensate, in un bilanciamento perfetto, le letture dello storico israeliano Yehuda Bauer e di Simone Veil, figura di spicco della politica francese e presidente del Parlamento europeo (1979-1982). Il primo, nell'ambito della sua critica alla lezione identitaria della Shoah, parlò di quest'ultima precisamente come di un "genocidio senza precedenti", mettendo in discussione tutte quelle operazioni che tendono a proiettare lo sterminio in una dimensione extrastorica, senza porlo criticamente in relazione con i genocidi precedenti e successivi, provocando così un effetto di deresponsabilizzazione che, oltre a riguardare gli attori coinvolti, ricade anche sugli "eredi", su coloro che dovranno occuparsi di comprendere e ricostruire ciò che è accaduto<sup>9</sup>. La necessità del metodo comparativo, caldeggiato da Nissim sulla scorta di Bauer,

<sup>6</sup> G. Steiner, *Jewish Values in the Post-Holocaust Future: A Symposium*, in «Judaism», XVI, n. 3, 1967, p. 298.

<sup>7</sup> G. Nissim, *Auschwitz non finisce mai. La memoria della Shoah e i nuovi genocidi*, Rizzoli, Milano 2022, p. 14.

<sup>8</sup> Ivi, p. 17.

<sup>9</sup> Su questo aspetto, cfr. quanto affermato da Y. Bauer riguardo al nesso che è necessario instaurare, in sede analitica, fra la Shoah, intesa come monito, e tutti gli altri possibili genocidi: «l'Olocausto è stato senza precedenti, non unico. Il che significa che era, o può essere, un precedente e che, di conseguenza, dovremmo fare tutto ciò che è in nostro potere affinché non diventi un precedente, ma sia un monito. Questo è il collegamento principale tra affrontare l'Olocausto e affrontare il genocidio» (Id., *The Holocaust in Historical Perspective*, Australian National University Press, Canberra 1978, p. 175).

## Spinoza ad Auschwitz

si fa ancora più urgente nel momento in cui si considera il fatto che, parlare di “unicità”, significa tacciare d’irripetibilità la Shoah e, contemporaneamente, postulare la sua *destinaltà* ovvero la sua inevitabilità in quanto opera di una forza trascendente (divina o demoniaca che sia).

Come per Bauer, anche per Simone Veil lo sterminio mantiene una dimensione *specificata* e *universale*, considerando il destino ebraico inseparabile da quello dell’umanità e l’orrore dell’Olocausto come un evento capace di metterci in guardia per prevenire tragedie analoghe: «Poiché apparteniamo a una minoranza eternamente perseguitata e discriminata, noi ebrei dobbiamo essere al fianco di tutte le minoranze e in nome dei valori umanisti dobbiamo difenderle ogni volta che i loro diritti sono violati»<sup>10</sup>. La grandezza di questa vocazione fu tale da riempire un’intera vita e testimonianza ne è la sua protesta, in occasione della visita a Bergen-Belsen nel 1980 in qualità di presidente del Parlamento Europeo, per il mancato riconoscimento ufficiale delle decine di migliaia di rom e sinti trucidati nei campi. Ai suoi occhi questo, a maggior ragione in quanto sopravvissuta ebrea al *lager*, risultava inaccettabile, come parimenti irricevibile risultava l’incapacità dimostrata dalla comunità internazionale nel prevenire episodi genocidari in zone come il Darfur, la Cambogia o il Ruanda, elemento che non mancò di ricordare il 29 gennaio 2007 nel suo discorso all’ONU per la giornata dedicata alle vittime dell’Olocausto<sup>11</sup>.

Al fine di approfondire i motivi strutturali che portano ad interpretazioni escludivistiche, *Auschwitz non finisce mai* opta per un procedimento genealogico per individuare la genesi del concetto di unicità della Shoah. Partendo da un’interpretazione identitaria di quest’ultima, è infatti facile formulare interpretazioni che tendono a spostare la dinamica dello sterminio *fuori* dalla storia e, dunque, dalla comprensione umana, ricorrendo a spiegazioni teologico-religiose che alimentano pericolosamente quelle aporie della memoria di cui si è parlato.

### 2. *Yebuda Bauer e le letture metafisiche della Shoah*

Il simposio newyorkese, a ridosso della Guerra dei sei giorni, a cui partecipò George Steiner assieme ad altri grandi intellettuali ebrei come Emil Fackenheim, Richard Popkin ed Elie Wiesel, è il luogo in cui si costruiscono le basi teoriche della tesi escludivista sulla Shoah. Finalità del dibattito non fu infatti quella di fornire un’interpretazione storiografica del fenomeno ma, al contrario, quella di costruire un’etica identitaria per il popolo ebraico emerso dal trauma dello sterminio<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> S. Veil, *Réflexion d’un témoin*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 48 année, n. 3, 1993, pp. 691-701, p. 701.

<sup>11</sup> Cfr. Id., *Une vie*, Stock, Paris 2007; trad. it. a cura di F. Minutiello, *Una vita*, Fazi Editore, Roma 2010, p. 159.

<sup>12</sup> Per la critica di G. Steiner a questa impostazione cfr. Id., *Jewish Values in the Post-Holocaust Future: A Symposium*, art. cit., p. 298.

Fackenheim e Wiesel, entrambi sopravvissuti al dramma concentrazionario, concordano nel definire l'Olocausto come l'unico evento nella storia dell'umanità che non possa essere spiegato né compreso, in quanto impossibile da sussumere sotto le categorie della ragione e incomparabile con altri eventi sul piano storico. Per questi autori, insomma, la Shoah rappresenterebbe una sorta di punto di non ritorno che la comunità ebraica non dovrà smettere di meditare, senza avere però la presunzione di penetrarne l'oscuro mistero. Questo carattere d'impenetrabilità è rinvenibile anche nelle aspre parole di Primo Levi, quando afferma che

Forse, quanto è avvenuto non si può comprendere, anzi, non si deve comprendere, perché comprendere è quasi giustificare. [...] Nell'odio nazista non c'è una razionalità: è un odio che non è in noi, è fuori dell'uomo, è un frutto velenoso nato dal tronco funesto del fascismo, ma è fuori e oltre il fascismo stesso.<sup>13</sup>

La resa personale di Wiesel di fronte alla realtà dello sterminio non tarda però a tingersi, diversamente dalla posizione laica di Levi, di una tonalità marcatamente teologica: «l'Olocausto non può essere descritto, non può essere comunicato, è inspiegabile. Per me è un evento mistico. Ho quasi la sensazione di peccare quando ne parlo»<sup>14</sup>. L'impossibilità di penetrare il mistero delle camere a gas starebbe, per Fackenheim, il cui discorso vale da contrappunto a quello di Wiesel, nel non avere nessuno scopo, se non l'esercizio del male fine a se stesso:

Sono sicuro che quando i belgi hanno invaso il Congo e hanno assassinato i congolesi lo hanno fatto per degli "obiettivi razionali", quali il potere e la ricchezza. In breve, questi mali sono mali, ma dei mali confortevoli, perché li possiamo comprendere, ma quando Eichmann ha inviato i treni dello sterminio ad Auschwitz, anche se erano stati sottratti a dei compiti militari, si è compiuta l'assurdità più radicale di cui parlo. È il male per il male, non per il guadagno, il potere o il piacere.<sup>15</sup>

Ancora una volta però, la differenza con il punto di vista di Levi è ben definita: se infatti quest'ultimo sembra sostenere che si può comprendere solo la violenza orientata rispetto ad uno scopo – quella "confortevole", per usare il termine provocatorio di Fackenheim –, d'altra parte ciò non deve distrarre l'umanità dal tentativo di comprendere la genesi di questo stesso male, al fine di attuare efficaci politiche preventive. Se pure infatti, spiega Levi, l'Olocausto rimanesse incomprensibile sin nei suoi moventi più riposti, comunque

<sup>13</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo – La tregua*, Einaudi, Torino 1989, p. 347.

<sup>14</sup> La citazione si trova in D.R. Langton, *God, the Past and Auschwitz: Jewish Holocaust Theologians' Engagement with History*, «Holocaust Studies», vol. 17, n. 1, 2011, pp. 29-62. Su questo cfr. anche E. Wiesel, *La Nuit*, Les Éditions de Minuit, Paris 1958; trad. it. a cura di D. Vogelmann, *La notte*, Giuntina, Firenze 1995.

<sup>15</sup> E. Fackenheim, *Jewish Values in the Post-Holocaust Future: A Symposium*, art. cit., p. 290. Dello stesso autore cfr. anche Id., *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York University Press, New York 1970.

## Spinoza ad Auschwitz

Possiamo e dobbiamo capire di dove nasce, e stare in guardia. Se comprendere è impossibile, conoscere è necessario, perché ciò che è accaduto può ritornare, le coscienze possono nuovamente essere sedotte ed oscurate: anche le nostre.<sup>16</sup>

È esattamente in questo punto che la lettura di Wiesel-Fackenheim e quella di Levi si biforcano, divergendo: se infatti quest'ultimo «era prima uomo e poi ebreo, come mi sento anch'io»<sup>17</sup>, spiega Nissim, proprio perché credeva che la Shoah riguardasse tutti gli uomini, nel caso della lettura esclusivista, essa diviene un imperativo morale rivolto ai soli ebrei affinché non dimentichino la loro identità e, dunque, rimarchino la loro differenza. L'Olocausto diviene così una sorta di crudele monito sul miraggio dell'assimilazione a cui molti ebrei credettero, trovandosi impreparati nel momento in cui Hitler salì al potere. Sulla base di ciò, l'immane sofferenza di un popolo si trasforma in motivo di orgoglio e le vittime diventano eroi<sup>18</sup>.

La portata della Shoah assume una dimensione epocale perché informa tutta la storia successiva, orientando il futuro dell'umanità a venire – essa rappresenta «il più grande avvenimento del nostro tempo. [...] Forse dovrebbe essere questo il compito degli educatori e dei filosofi ebrei: riaprire l'evento come motivo di orgoglio, riportarlo nella nostra storia»<sup>19</sup>. La sofferenza diviene così un vettore messianico che vede gli ebrei come l'unico popolo eletto in grado di salvare l'umanità da nuove catastrofi. È però questa «una lettura irrazionale che porterà a una visione religiosa della Shoah e che ne farà la vicenda rivelatrice di un destino unico nella storia universale»<sup>20</sup>. L'impianto di questo messianismo identitario, tra l'altro, risulta debole anche perché il mistero dello sterminio, dapprima giudicato inconoscibile alla ragione, ad un tratto paradossalmente si dirada, senza lasciar traccia, nel momento in cui si vede in esso uno scopo conferito eteronomamente dall'interpretazione teologica. Così, invece d'intendere lo sterminio come un'occasione drammatica quanto istruttiva per indagare i meccanismi che portano ad un genocidio, gli si conferisce una finalità escatologica, giungendo alla strumentalizzazione delle vittime. Il sacrificio degli ebrei, in altre parole, viene inteso *ex post* come un passaggio teleologico verso la preservazione della loro identità storica e

<sup>16</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo – La tregua*, op. cit., p. 347.

<sup>17</sup> G. Nissim, *Auschwitz non finisce mai*, cit., p. 37.

<sup>18</sup> Sul risalto che, nella narrazione del dopoguerra, veniva dato ai combattenti antinazisti a scapito delle vittime recluse nei *lager*, considerate per questo passive, cfr. Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge 1989; trad. it. a cura di M. Baldini, *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 167-206. Secondo la testimonianza di Moshe Bejski, egli non poté parlare per svariati anni in Israele della sua esperienza di deportato a causa del mito dei combattenti sionisti contrapposti agli ebrei della diaspora che, secondo questa lettura, avevano accettato la morte senza opporre resistenza alcuna (cfr. G. Nissim, *Il tribunale del bene*, cit., p. 90).

<sup>19</sup> E. Wiesel, *Jewish Values in the Post-Holocaust Future: A Symposium*, art. cit., p. 288. Sulla stessa linea è, ancora una volta, Fackenheim quando parla dell'«incredibile *shock* di Auschwitz» come «la più gradevole prova per l'ebreo del nostro tempo» (Ivi, p. 290).

<sup>20</sup> G. Nissim, *Auschwitz non finisce mai*, cit., p. 48.

il ritorno nella terra promessa: la morte degli ebrei nei *lager* diviene la causa prima della rinascita d'Israele<sup>21</sup>.

Naturalmente, in questa lettura religiosa dell'Olocausto, preservare l'onnipotenza di Dio in modo da giustificare l'operato, diviene un elemento strutturale del meccanismo metafisico. Come è possibile che Dio abbia permesso una simile tragedia senza intervenire? Il motivo è che essa è stata causata proprio da coloro che ne furono vittime, a causa dei loro peccati, del mancato rigore nell'osservanza dei precetti religiosi. Per quanto possa sembrare assurda una simile argomentazione, gli ebrei sarebbero stati puniti da Dio, per fornire solo qualche esempio "classico", a causa della loro ansia di assimilazione, per essersi fatti sedurre dagli ideali del socialismo propugnato dal movimento bundista, per aver perseguito un'identità laica rigettando il canone dell'ortodossia. Questo disconoscimento della tradizione avrebbe scatenato la punizione di Dio che, come già era avvenuto in altre occasioni, si era servito di un esercito straniero per infliggerla. Ecco che Hitler, indossata la maschera di Nabucodonosor, giunge per castigare il popolo renitente alla Legge.

Su questo solco dovette muoversi la riflessione di Yitzhak HaLevi Herzog, rabbino capo della Palestina che, il 30 novembre 1942 – ironicamente due mesi prima della conferenza di Wannsee indetta da Reinhard Heydrich per definire l'*Endlösung der Judenfrage* –, nel corso di un'assemblea generale della comunità (*yishuv*), sostenne che il genocidio era stato causato dalla condotta peccaminosa del popolo ebraico<sup>22</sup>. Il rabbino però non era il solo a pensarla così; della stessa opinione erano infatti anche Yosef Yitzchok Schneersohn e Menachem Mendel Schneersohn, figure carismatiche del movimento hasidico Chabad, una formazione religiosa dalla vocazione messianica che, attraverso una fitta opera di proselitismo, si proponeva di rieducare radicalmente, nel segno di una verità nuova e più pura, l'intero ebraismo. Trasferitosi agli inizi degli anni '40 negli USA, Yosef Yitzchok era certo che lo sterminio in corso fosse conseguenza del

<sup>21</sup> Per l'interpretazione dello Stato ebraico come risultato "positivo" della Shoah e come segno tangibile del destino provvidenziale del popolo ebraico cfr. E. Berkovits, *Faith after the Holocaust*, Koren Publishers, Jerusalem 1973. Neanche dieci anni prima dell'uscita di questo volume, Ignaz Maybaum, un allievo di Franz Rosenzweig, si fece latore di una metafisica apocalittica secondo la quale Dio farebbe progredire la storia del mondo attraverso il libero esercizio del male. Il soggetto di questa fosca storia universale è naturalmente il popolo ebraico, scelto da Dio attraverso l'Olocausto, come vittima sacrificale per rigenerare l'umanità. La distruzione va intesa però come creatrice, in quanto causa della radicale variazione del corso storico che segna l'inizio di un'era migliore. La missione del popolo d'Israele, da questo punto di vista, si scandisce attraverso tre catastrofi: la distruzione dei due templi di Gerusalemme e la Shoah. Come in Berkovits, la catastrofe prelude sempre ad un esito palinogenetico: «il Golgota dell'umanità moderna è Auschwitz. La croce, il supplizio romano, venne sostituito dalle camere a gas. I gentili dovevano essere terrificati dal sangue delle vittime sacrificali per avere la grazia della rivelazione di Dio» (I. Maybaum, *The Face of God after Auschwitz*, Polak & Van Gennep, Amsterdam 1965, p. 36).

<sup>22</sup> Cfr. Y. Bauer, *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, New Haven 2001; trad. it. a cura di G. Balestrino, *Ripensare l'Olocausto*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2009, p. 242.



## Spinoza ad Auschwitz

tradimento dell'ortodossia e profetizzò addirittura che la vendetta divina avrebbe coinvolto gli stessi Stati Uniti, che presto sarebbero stati sconfitti dai nazisti.

D'altra parte però, come spesso accade in questo tipo di costruzioni a centratrice messianica, tale apocalisse non era altro che il segno imminente della venuta del Messia, che si sarebbe palesato una volta compiuto il ritorno degli ebrei nell'alveo della tradizione. All'interno di questo progetto di redenzione finale, il movimento Chabad – celebre anche come Lubavitch, dal nome del villaggio a cavaliere fra Russia e Bielorussia dove inizialmente si radicò –, sarebbe stato il motore del rinnovamento spirituale. Come sostenne infatti a sua volta il secondo degli Schneersohn, Menachem Mendel, la punizione di Dio non andava intesa biicamente come una vendetta ma come uno strumento di correzione, utilizzando per esprimere questa funzione il termine ebraico *Tikkun*, che starebbe appunto per “raddrizzare”, “riportare sulla retta via”, e che il rabbino sceglie proprio per spiegare l'opera di redenzione intrapresa da Dio nei confronti del popolo prediletto<sup>23</sup>.

Da questa, e da analoghe interpretazioni religiose, cercò di prendere le distanze, come accennavamo, il lavoro di Yehuda Bauer, il cui merito fu quello di concentrarsi sulla comparazione fra i genocidi e sulla comprensione delle dinamiche che portano gli uomini a trasformarsi in carnefici. L'importanza del metodo comparativo, applicato innovativamente dallo storico israeliano, sta nell'essere un antidoto decisivo nei confronti di quell'insidioso gesto ideologico che tende a porre in un rapporto di concorrenza le diverse memorie. Questo atteggiamento rappresenta infatti un'inquietante forma di negazionismo poiché presuppone l'operabilità di una distinzione “qualitativa” fra le vittime, privilegiandone alcune a scapito di altre, in un procedimento verticalizzato in cui la loro presunta maggiore o minore “significatività” è destinata ad orientare le direttrici della memoria. Secondo Francesco Cataluccio, infatti, «mettere in discussione l'unicità dell'Olocausto non significa affatto sminuire la sua tragica portata. Lo fanno gli antisemiti odierni o i nazionalisti che vogliono occultare le complicità del proprio paese o pretendere una sorta di ridicolo primato delle vittime»<sup>24</sup>. Su questo punto il giudizio di Bauer non potrebbe essere più netto:

Non c'è differenza tra la sofferenza degli ebrei, dei tutsi, dei pequot indiani, dei russi, dei cinesi, dei congolesi o di qualsiasi popolo che si sia trovato in un omicidio di massa genocidario. Non esiste una gradazione nella sofferenza [...]. L'idea di competizione sul vittimismo non è solo ripugnante, ma anche totalmente illogica.<sup>25</sup>

Completa il quadro delle ipotesi di lavoro baueriane, l'enfasi posta sul ruolo della responsabilità nell'ambito delle azioni genocidarie. Indagare le motivazioni

<sup>23</sup> Cfr. Ivi, p. 253.

<sup>24</sup> F. Cataluccio, *La memoria e la dimenticanza*, Editoriale del 21 luglio 2020 consultabile sul sito ufficiale di “Gariwo. La Foresta dei Giusti”: <https://it.gariwo.net/editoriali/la-memoria-e-la-dimenticanza-22529.html>

<sup>25</sup> Y. Bauer, *The Jews: A Contrary People*, Lit Verlag, Wien-Zürich-Berlin 2014, p. 167.

personali e ideologiche che spinsero a macchiarsi di crimini efferati uomini dalle vite apparentemente convenzionali, nella maggior parte dei casi decisamente banali – ciò che colpì Hannah Arendt durante il processo all'*SS-Obersturmbannführer* Adolf Eichmann, organizzatore dei convogli che deportarono milioni di persone verso i campi di sterminio, fu la sua mancanza di «ferme convinzioni ideologiche o di specifiche motivazioni malvage»<sup>26</sup> –, assume un ruolo di primo piano nell'analisi della “mentalità” e dei «modelli cognitivi condivisi» che possono portare all'attuazione di un genocidio<sup>27</sup>. È questo il motivo per cui Bauer guardò con una certa insoddisfazione alla pur monumentale opera che Raul Hilberg dedicò nel '61 allo sterminio degli ebrei europei, facendo vasto uso delle fonti emerse nel corso del processo di Norimberga<sup>28</sup>. Il libro analizzava minuziosamente il lavoro della burocrazia tedesca e le relative procedure volte all'attuazione della “soluzione finale”, lasciando però insoluta la domanda sulle motivazioni che spinsero i tedeschi ad attuare il loro sanguinario progetto – «la sua opera ruota attorno alla questione del “come”, ma non affronta mai la domanda fondamentale: perché?»<sup>29</sup>.

La finalità è dunque quella di evitare la deresponsabilizzazione di coloro che parteciparono agli orrori della Shoah, concentrando l'attenzione sull'istanza della scelta individuale e sulla capacità sempre presente di assentire o meno all'esecuzione di un crimine. Tale presupposto, che potrebbe sembrare quasi scontato per gli studiosi contemporanei, è invece centrale per comprendere che l'Olocausto, come ogni altro genocidio, può e deve essere compreso a partire dalle decisioni degli uomini coinvolti, al contrario, impostando il discorso in chiave identitaria e religiosa, come accade imboccando la “via metafisica”, non è possibile operare un'adeguata storicizzazione dei fenomeni, escludendo a priori

<sup>26</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978; trad. it. a cura di G. Zanetti, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 84. La “mancanza di pensiero” dell'ufficiale tedesco è il perno su cui si articola l'indagine, a metà fra cronaca e saggio filosofico, di *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York 1964; trad. it. a cura di P. Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2011. Per una profonda lettura filosofica dello sterminio cfr. anche la scelta di scritti di Á. Heller, *Il male radicale. Genocidio, Olocausto e terrore totalitario*, Castelvecchi, Roma 2019.

<sup>27</sup> La nozione di “modello cognitivo” è utilizzata in maniera originale da D.J. Goldhagen per riferirsi a quella particolare forma della “conversazione sociale” nazista – l'antisemitismo “eliminazionista” – che sarebbe stata alla base della convinta partecipazione dei tedeschi comuni alla “soluzione finale” (cfr. Id., *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Alfred A. Knopf, New York 1996; trad. it. a cura di E. Basaglia, *I volontari carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l'Olocausto*, Mondadori, Milano 1997, pp. 29-53 e, in particolare, pp. 36-37).

<sup>28</sup> Cfr. R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews* [1961], Yale University Press, New Haven 2003; trad. it. a cura di G. Guastalla, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, 3 voll., Einaudi, Torino 2017.

<sup>29</sup> Y. Bauer, *The Jews: A Contrary People*, cit., p. 194. La stessa domanda motiva l'indagine di D.J. Goldhagen che, concentrandosi sugli “assiomi culturali” della “mentalità” nazista, ci pare molto prossimo metodologicamente alla “scuola delle Annales”: «Io sostengo [...] che qualunque teoria che non tenga conto della capacità degli agenti materiali di intendere e di giudicare, cioè di comprendere e valutare il significato e la moralità delle loro azioni, che non consideri fondamentali le loro convinzioni e i loro valori [...], non può in alcun modo farci capire perché i realizzatori abbiano agito come in realtà agirono (Id., *I volontari carnefici di Hitler*, op. cit., p. 14).

## Spinoza ad Auschwitz

una loro puntuale comprensione. La stessa convinzione orienta il lavoro di Nissim che, quasi a complemento del discorso baueriano, conclude:

Non esiste un determinismo nella storia che possa rendere gli uomini succubi e passivi di fronte a simili tragedie, così come non c'è nulla di misterioso e di incomprendibile nella Shoah. La ragione umana e l'analisi storica ci permettono quindi di indagare a fondo i comportamenti umani non solo per comprendere i genocidi, ma anche per prevenirli.<sup>30</sup>

### 3. Spinoza, Lemkin e la prevenzione dei genocidi

Giunti a quest'altezza del discorso, di particolare originalità è l'utilizzo che Nissim fa della filosofia per sostenere le sue tesi. Tale procedimento connota l'intero saggio e, cosa che riteniamo dirimente, l'utilizzo del concetto filosofico non ha mai una funzione meramente esplicativa, come fosse una sorta di esemplificazione dotta di quanto si va esponendo, ma al contrario rappresenta un elemento metaforico che si fonde, senza soluzione di continuità, con l'argomentazione saggistica, conferendo a quest'ultima la densità di un'esposizione che travalica il piano puramente analitico-descrittivo, per dialogare direttamente con quello simbolico-culturale tipico delle "forme dello spirito umano", per utilizzare la grammatica cassireriana – d'altra parte, come suggerisce esplicitamente la lingua greca, l'essenza della metafora starebbe proprio in questo suo *metaphérein*, nella sua capacità di "trasferire", di spostare, il senso da un piano all'altro.

Ora, testimonianza di questo movimento che, dal piano descrittivo arriva ad attingere quello universale proprio della filosofia, che parla di ciò che l'uomo è e che potrebbe essere, è l'applicazione del pensiero spinoziano alla questione della prevenzione dei genocidi. Infatti, come spiega Nissim, «la concezione del *conatus* di Spinoza ci permette di ragionare sulle pratiche della memoria», chiarendone meglio il valore che rivestono per l'esistenza umana<sup>31</sup>. Per far ciò, occorre partire da una delle nozioni cardine della metafisica spinoziana ovvero da quello sforzo di conservazione e di autodifesa che connota il vivere di tutti gli uomini che il filosofo olandese chiama *conatus*. Celebre è infatti la definizione di questa punteggiatura di potenza che riguarda ogni cosa in natura e che, sul piano generale, esprime la "capacità di agire" di tutti gli esseri: «Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere [...] e si oppone a tutto ciò che può togliere la sua esistenza» (*Ethica*, III, 6).

Il presupposto è che l'uomo sia intrinsecamente portato a ricercare l'accrescimento della propria potenza, elemento questo che, tra l'altro, rende

<sup>30</sup> G. Nissim, *Auschwitz non finisce mai*, cit., pp. 68-69.

<sup>31</sup> Ivi, p. 119. Per lo sfondo teorico della trattazione cfr. S. Nadler, *Spinoza filosofo morale*, a cura di M. Favaretti Camposampietro, Jouvence, Milano 2015.

Spinoza molto prossimo a talune posizioni nietzscheane; tutti infatti cerchiamo di coltivare le nostre vite nella maniera migliore, sviluppando quelle capacità in grado di valorizzare i nostri talenti, individuando i mezzi più consoni per ottenere salute e felicità. Per raggiungere questi obiettivi, Spinoza individua due strategie principali: concentrarsi esclusivamente su se stessi, considerando gli altri, nel caso migliore, degli impedimenti all'esercizio della propria potenza o, nell'ipotesi peggiore, meri strumenti da impiegare all'occorrenza, oppure, e questa ovviamente l'opzione più vantaggiosa, istituire una cooperazione con l'altro in vista della preservazione dell'umanità.

L'idea alla base di *Auschwitz non finisce mai* è infatti che la cura di sé – o l'accrescimento della propria potenza – sia inestricabilmente legata a quella degli altri e che quindi, coltivare scientemente la memoria, significhi lavorare con assiduità alla prevenzione di ogni forma di violenza e sopraffazione, immaginando l'umanità come inscritta all'interno di un destino comune<sup>32</sup>. Questa forma di “agire cooperativo”, finalizzato al bene comune, emergerebbe con chiarezza dalle pagine spinoziane:

Non vi è nulla dunque di più utile all'uomo che l'uomo stesso; nulla dico gli uomini possono desiderare di più efficace per la conservazione del proprio essere quanto che tutti concordino su tutte le cose in modo tale che le menti e i corpi di tutti compongano quasi una sola mente e un solo corpo; e tutti, simultaneamente, si sforzino, per quanto possono, di conservare il proprio essere; e tutti, simultaneamente, cerchino per sé l'utile comune di tutti (*Etica*, IV, 18, *Scolio*).

Comprendere però che è possibile realizzare il proprio utile di concerto con gli altri non è un pensiero d'immediato accesso; esso è al contrario appannaggio di quegli uomini saggi che operano attraverso l'uso della ragione e che si fanno guidare dalle idee adeguate, intrinsecamente vere – non a caso, coloro che cercano il proprio utile secondo ragione, continua il passo sopra citato, «sono giusti, onesti e fedeli». È possibile, dunque, per un normale individuo trasformarsi in un uomo virtuoso nel momento in cui si adopera per il bene dell'umanità, facendo coincidere perfettamente il proprio utile con quello degli altri.

Non basta però che un singolo agisca seguendo questo pur arduo percorso, cosa che lo renderebbe tutt'al più una sorta di eroe solitario; l'uomo veramente giusto deve puntare infatti all'educazione degli altri esseri umani, aiutandoli a comprendere che il proprio utile può corrispondere a quello dell'intera umanità, stimolando in loro una consapevolezza universale che li porti ad agire virtu-

<sup>32</sup> E. Morin esprime un'opinione simile quando afferma che «lo spinoziano è colui per il quale la parola “ebreo”, cessando di essere sostantivo, diventa aggettivo; è un aggettivo tra tanti, ma non della stessa natura degli altri, perché porta con sé molta sofferenza e una differenza insondabile [...]. Ma questa particolarità [...] rende sensibile all'umiliazione, al rifiuto, alla persecuzione subita da neri, arabi e zingari e più in generale a tutte le offese commesse contro un individuo, qualunque sia la sua appartenenza” (Id., *Juif: substantif ou adjectif*, in «Le Monde», 11-12 ottobre, 1989).

## Spinoza ad Auschwitz

osamente. Il Giusto agirà secondo questa idea coscio della sua funzione “regolativa”, intendendola alla stregua di un fine ideale difficilmente raggiungibile. Partendo allora dal presupposto che un retto agire possa stimolare un processo di emulazione in chi ne viene a conoscenza, l’esempio personale diviene una delle possibili vie per tentare di attuare questo “salto” dal particolare – l’egoità solitaria – all’universale, l’utile di tutti<sup>33</sup>.

Se infatti un individuo che pratica una buona condotta vedrà altri che compiono la medesima azione, ciò ne rafforzerà la possibilità di agire, spronandolo a fare meglio e a coinvolgere altri nello stesso cammino – «Il bene che l’uomo desidera per sé e ama, lo amerà con maggiore costanza se vede che anche altri lo amano; e perciò si sforzerà affinché altri lo amino [...] e farà di tutto perché tutti ne godano» (*Etica*, IV, 37), scrive Spinoza. Compito dei Giusti allora è alimentare con l’esempio e l’azione la forza attrattiva del bene, in modo che tutti possano sviluppare le proprie possibilità, contrapponendosi al potere delle ideologie contemporanee che, come afferma Andrea Tagliapietra, estranee all’«esperienza vivente della compassione» dei Giusti, «fanno leva sul dispositivo spettacolare che è in grado di mobilitare emotivamente masse di spettatori, anestetizzando al contempo la capacità di reazione dei singoli, schermandoli»<sup>34</sup>.

Nissim auspica che un giorno, facendo debitamente tesoro di quest’insegnamento, la questione di un’alleanza internazionale finalizzata alla prevenzione dei genocidi possa essere percepita con urgenza anche a livello globale. Attualmente, infatti, la consapevolezza che si possa perseguire l’utile dei popoli, proprio a partire da una relazione dialetticamente intesa fra le memorie, valorizzate nella loro specificità irripetibile, è ancora lontana dal giungere a maturazione. È come se, con le parole di Edgar Morin, «[fossimo] entrati nella crisi dell’umanità senza accedere all’Umanità; [...] non si vede l’insieme, tutt’al più si vedono alcuni frammenti del grande problema»<sup>35</sup>. Rimane questo un compito per il futuro, che gli uomini del XXI secolo e le generazioni a venire dovranno saper cogliere in tutta la sua complessità:

Bisognerebbe che gli intellettuali della memoria possano insegnare ai popoli, traumatizzati dalle proprie tragedie particolari, a comparare le loro esperienze con quelle degli altri, perché è soltanto attraverso questo esercizio spirituale che chi ha subito le conseguenze di uno sterminio [...] può costruire una solidarietà con gli altri e trovare una motivazione per un obiettivo comune: il “mai più” per il mondo intero.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Cfr. a tal riguardo G. Nissim, *La bontà insensata. Il segreto degli uomini giusti*, Mondadori, Milano 2012.

<sup>34</sup> A. Tagliapietra, *Il pudore dei Giusti. Filosofia del bene senza spettacolo*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2022, p. 237.

<sup>35</sup> E. Morin, *De guerre en guerre. De 1940 à l’Ukraine*, Éditions de l’Aube, La Tour d’Aigues 2023; trad. it. a cura di S. Lazzari, *Di guerra in guerra. Dal 1940 all’Ucraina invasa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2023, p. 65.

<sup>36</sup> G. Nissim, *Auschwitz non finisce mai*, cit., p. 122.

Diventare “intellettuali della memoria” significa imparare ad esercitare, dalla propria condizione particolare, la facoltà del ricordo articolandola attraverso il doppio movimento della *comparazione* e dell'*universalizzazione*, nella consapevolezza che, al fine di perseguire il *conatus* collettivo, ogni progresso sulla scena pubblica, anche quello più apparentemente irrilevante, può contribuire a salvare delle vite e ad immaginare un futuro in cui il diritto al ricordo e alla giustizia procedano di pari passo.

Campione di questo peculiare tipo di “esercizio spirituale”, tutto immanente al darsi storico dell’esistenza e al vivere in comune degli esseri umani, fu il giurista ebreo-polacco Raphael Lemkin, figura pressoché sconosciuta al pubblico italiano e che meriterebbe maggiore attenzione anche dal punto di vista della ricerca accademica<sup>37</sup>. Egli fu uno di quei pochi che, probabilmente in maniera inconsapevole, seppe praticare l’insegnamento di Spinoza, comprendendo che la memoria del singolo accresce la propria potenza se sa porsi in ascolto delle altre memorie, nel tentativo di preservare dalla minaccia e dalla sopraffazione le minoranze e i popoli perseguitati.

Questa attenzione all’esempio nella vita quotidiana, all’idea che si fa azione, lo avvicina ai filosofi stoici e, per questo, a Primo Levi, che non si stancò mai di sottolineare l’importanza di un continuo lavoro educativo incentrato sulla prevenzione<sup>38</sup>. Lemkin era fermamente persuaso che la memoria potesse avere una funzione di pungolo per la coscienza – amò Socrate «perché stimolava, attraverso la maieutica, la saggezza nella mente dei suoi allievi» – e che dunque, essere un “intellettuale della memoria”, non significasse trincerarsi nella sola ricerca teorica ma anzi, proprio a partire da questa, operare in favore dei diritti umani<sup>39</sup>.

Esempio tangibile di questo approccio fu la monumentale opera *Axis Rule in Occupied Europe* (1944) che esponeva meticolosamente la legislazione antisemita in vigore nei territori occupati per comprendere praticamente, attraverso l’effettualità del fatto giuridico, metodi e modalità della persecuzione ebraica<sup>40</sup>. Il testo, importante perché mise in luce la tentacolare macchina legislativa attraverso cui la NSDAP applicava la sua politica criminale – anticipando così di gran lunga il dibattito degli anni ’80 fra funzionalisti e intenzionalisti<sup>41</sup> –, assume

<sup>37</sup> Per una solida introduzione al pensiero di Lemkin cfr. D. Irvin- Erickson, *Raphael Lemkin and the Concept of Genocide*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2017.

<sup>38</sup> Cfr. G. Nissim, *Auschwitz non finisce mai*, cit., p. 38.

<sup>39</sup> R. Lemkin, *Totally Unofficial: The Autobiography of Raphael Lemkin*, a cura di D.L. Frieze, Yale University Press, New Haven 2013, p. 184 ma cfr. anche p. 2: «Ho sempre voluto accorciare la distanza tra il cuore e l’atto. Vivere un’idea, non solo parlarne o sentirla, era il mio slogan». Sull’incidenza della memoria sulla coscienza di chi la custodisce e la diffonde cfr. A. Becker, *Messagers du désastre. Raphael Lemkin, Jan Karski et les génocides*, Fayard, Paris 2018, p. 157.

<sup>40</sup> Cfr. R. Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington 1944.

<sup>41</sup> Il dibattito sulla questione se vi fosse o meno un piano generale del Führer per l’avvio dell’Olocausto viene fatto risalire a T. Mason, *Intention and Explanation: A Current Controversy about the Interpretation of National Socialism*, in G. Hirschfeld, L. Kettenacker (a cura di), *Der Führerstaat: Mythos und Realität: Studien zur Struktur und Politik des Dritten Reiches*, Klett-Cotta,

## Spinoza ad Auschwitz

una rilevanza ancora maggiore se si pone mente al fatto che introducesse un concetto allora sconosciuto ma che avrebbe in seguito guadagnato una eco mondiale, quello di “genocidio”.

Con quest’ultimo Lemkin, enfatizzando il carattere premeditato e dinamico dell’atto, volle indicare la distruzione fisica e culturale di una minoranza, riferendosi quindi non soltanto allo sterminio degli ebrei ma creando una sintesi concettuale che contemplasse tutti gli atti di barbarie. A tale scopo, pensò che creare un ibrido greco-latino fosse la soluzione ideale: testimoniando una volta di più la sua passione per i classici della filosofia greca, mutuò il termine *genos* dalla settima epistola di Platone<sup>42</sup>, preferendolo al latino *genus*, poiché non voleva semplicemente riferirsi a una stirpe o a una discendenza ma ad una complessità simbolica che rendesse conto olisticamente sia del piano filosofico e che di quello sociopolitico. Il motivo per cui scelse il latino per il secondo termine, *cidio* (da *caedere*: uccidere), sta proprio nel non voler designare la “semplice” distruzione fisica di un gruppo umano ma l’atto, prolungato e lucidamente progettato, dell’epurazione di una composita realtà culturale. S’intende come genocidio, infatti, «un piano coordinato di varie azioni volte a distruggere le fondamenta essenziali della vita dei gruppi nazionali, dalla religione alla vita economica, il cui scopo è quello di sterminare i gruppi stessi»<sup>43</sup>. Tenendo fede al proposito di legare sempre “il cuore e l’atto”, Lemkin s’impegnò sin da subito, già al termine della guerra, affinché il reato di genocidio fosse previsto fra i crimini del diritto internazionale.

Gli esiti di questa difficile battaglia giunsero, come ricordavamo, l’11 dicembre 1946, quando l’assemblea delle Nazioni Unite, a seguito dell’approvazione del comitato esecutivo, votò all’unanimità la Convenzione. Però, per diventare legge internazionale, il documento doveva essere votato nei parlamenti nazionali di almeno venti Stati: fu forse questo il vero coronamento degli sforzi di Lemkin quando, il 16 ottobre 1950, il ventesimo paese aderì al trattato, rendendo finalmente il genocidio un crimine internazionale sancito dalle Nazioni Unite.

Egli, praticando la sua filosofia universalista, mostrava di aver ben compreso che il *conatus*, l’impulso alla conservazione e alla protezione, era anche ciò che doveva informare la salvaguardia delle minoranze perseguitate. Sposando l’assunto che il bene comune, in quanto tale, riveste un’utilità condivisa, egli non faceva dell’Olocausto un’istanza identitaria metafisicamente avulsa dal resto della realtà ma, al contrario, partendo empiricamente da ciò che è buono per tutti, giungeva alla questione della Shoah, convinto che il problema del genocidio riguardasse l’umanità nella sua interezza.

Ecco perché la sua storia ha oggi, forse più che mai, molto da insegnarci. Raphael Lemkin, con la sua insistenza e lungimiranza, ci guarda da lontano, in

Stuttgart 1981, pp. 21-40.

<sup>42</sup> Cfr. R. Lemkin, *Totally Unofficial*, cit., p. 181.

<sup>43</sup> Id., *Axis Rule in Occupied Europe*, cit., p. 79.

### Erminio Maglione

attesa che il suo progetto trovi eredi ugualmente convinti e ispirati, rammentandoci che una scelta alternativa è sempre possibile e che le idee, quelle vere e durature, non muoiono con chi le pensa ma vivono e prosperano in coloro che hanno la pazienza e la cura di coltivarle. Come spiega Nissim,

Non è infatti il solo pensiero che crea qualcosa di nuovo nel mondo. Tanti sono gli uomini che capiscono, ma poi rimangono passivi. Sono gli uomini giusti coloro che traducono il pensiero e il giudizio in un'azione e si mettono in gioco a loro rischio e pericolo.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> G. Nissim, *Auschwitz non finisce mai*, cit., p. 241.



## ELENCO DEI NUMERI PUBBLICATI

- 1/2009 “Individuo e modernità”  
2/2009 “L’utile e l’inutile”  
3/2010 “Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili”  
4/2010 “L’animale che noi siamo”  
5/2011 “L’uomo e lo Stato”  
6/2012 “La fine e l’inizio (vol. 1)”  
7/2012 “La fine e l’inizio (vol. 2)”  
8/2013 “Che cos’è la storia critica delle idee?”  
9/2013 “Alterità. Alienazione e immedesimazione”  
10/2014 “Idee. Il personaggio e la storia”  
11/2014 “Crisi e conflitto”  
12-13/2015 “L’esperienza e le sue forme”  
14/2015 “Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity”  
15-16/2016 “Figure dell’autocritica”  
1/2017 “Figure della maturità”  
2/2017 “Riforme religiose, rivoluzioni politiche”  
1/2018 “Studi cartesiani tra Europa e Brasile”  
2/2018 “Dell’uomo e dei diritti”  
1/2019 “L’Italian Thought tra globalizzazione e tradizione”  
2/2019 “Pratiche dell’immanenza”  
1/2020 “Traduzione”  
2/2020 “Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?”  
1/2021: “*Gaudeamus Igitur!* L’idea di Università fra passato e presente”  
2/2021: “Filosofia e generi letterari nel XVIII secolo”

*Finito di stampare  
nel mese di giugno 2022  
da Digital Team – Fano (PU)*