

# DIDEROT E LA RIVOLUZIONE FRANCESE

## Miti, modelli e riferimenti nel Secolo XXI\*

PAOLO QUINTILI

### 1. Gli studi critici

Il primo, grande studio sui rapporti tra i *philosophes* enciclopedisti e la Rivoluzione francese – senza tener conto dei pur importanti lavori storici del secolo XIX o dell'anteguerra, di Michelet<sup>1</sup>, Tocqueville<sup>2</sup>, Taine<sup>3</sup>, Mornet<sup>4</sup> ecc. strettamente legati alla congiuntura storica in cui gli autori li elaborano – è del 1951. È l'anno del secondo centenario dell'*Encyclopédie* e la rivista *La Pensée. Revue du rationalisme moderne. Arts – Sciences – Philosophie*, fondata dal fisico Paul Langevin (1872-1946), dedica all'argomento un lungo saggio dello storico sociale Jean Dautry, diviso in due parti, entrambe dal titolo: *La Révolution bourgeoise et l'«Encyclopédie» (1789-1814)*. Il lavoro è preceduto, nella prima parte, da un saggio introduttivo di Jean Varloot: *Le Bi-centenaire de l'Encyclopédie* (pp. 29-39). Sono dieci pagine che raccolgono il testo della conferenza d'apertura delle celebrazioni nazionali. A nome de *La Pensée*, Varloot dichiara che «l'héritage de l'Encyclopédie, c'est donc d'abord une leçon initiale de matérialisme élémentaire»<sup>5</sup>. Varloot – che sarà, più tardi (1975), uno dei promotori dell'edizione critica delle *Œuvres complètes* di Diderot<sup>6</sup> – espone una tesi che verrà ripresa in più luoghi e da più autori in quegli anni: il materialismo dell'*Encyclopédie* è di tipo «metafisico», ossia semplice, non smalzato, non conosce cioè nulla della dinamica storica, è puramente meccanico, sfocia nel «materialismo volgare» del secolo XIX ed è, in ultima istanza, «non-dialectique»<sup>7</sup>.

---

\* Comunicazione presentata il 4 maggio 2002 all'Università di Paris I – Panthéon-Sorbonne, nel quadro dei seminari: «L'idée de révolution: quelle place lui faire au XXI<sup>e</sup> siècle?», organizzati dal prof. O.R. Bloch, che qui ringrazio per l'accordo dato alla pubblicazione italiana.

1 J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, 8 voll., Paris, Chamerot, 1847-1853.

2 A. Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, Paris, Michel-Lévy, 1856.

3 H. Taine, *Les origines de la France contemporaine. La Révolution*, 6 voll., Paris, Hachette, 1878-1882.

4 J. Varloot, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, Colin, 1933.

5 J. Dautry, *La Révolution bourgeoise et l'«Encyclopédie» (1789-1814)*, «La Pensée» 38 (1951), p. 39.

6 D. Diderot, *Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 1975-1993.

7 Ivi, p. 37. Per questo motivo, secondo Dautry, il materialismo settecentesco restò marginale nel quadro dei movimenti d'idee che ispirarono i rivoluzionari dell'89.

Si tratta, da un lato, di vagliare qui, come in altre ricerche svolte negli ultimi anni<sup>8</sup>, la fondatezza di tali affermazioni e correggerne il tiro, mostrando che di storia e di «dialettica» l'*Encyclopédie* e il suo direttore ne sanno qualcosa, ma di una «dialettica» tutta diversa, intesa in senso non hegeliano, né engelsiano. È all'opera, nel *Dizionario ragionato*, una capacità o potenza *dialogica*, una *coscienza antinomica* delle contraddizioni e dei conflitti che governano il reale storico in quanto tale, mascherata dal gioco ad intarsio dei rinvii, di matrice libertina, che svela e nasconde un nocciolo di pensiero materialistico, senza ulteriori implicazioni d'ordine metafisico. Dall'altro lato, è da sottolineare la specificità del materialismo dell'*Encyclopédie* e di Diderot in particolare, in quanto esso gode di una perfetta autosufficienza teorica, circoscritta all'ambito di problemi inerenti lo sviluppo delle nuove scienze della vita che si spingono ben oltre il «meccanicismo del secolo XVIII». Tale materialismo vitalistico e ateo risulta non solo marginale e marginalizzato, nel quadro delle correnti di pensiero che s'affermano in seno al movimento progressista dell'età dei Lumi, bensì è stato anche oggetto di violenti attacchi politici, su tutti i fronti, durante la Rivoluzione francese<sup>9</sup>.

Il materialismo dell'*Encyclopédie*, per Varloot, è «elementare» in quanto necessita del superamento e dell'«inveramento» – sono i termini hegeliani usati – nel materialismo storico di Marx, anche se per se stesso *sarebbe* teoricamente autosufficiente in quanto «prima tappa». Lo stesso Varloot ricorda tuttavia, con passione (e a ragione), quello che scriveva Lenin nel 1922, a proposito della «questione religiosa», per la quale la pretesa insufficienza o incompiutezza teorica dei materialisti «volgari» sembra revocata in dubbio, a vantaggio della vivezza degli scritti illuministici sulla religione, confrontati all'aridità delle «solfe» del marxismo scolastico:

Les écrits ardents, vifs, ingénieux, spirituels des vieux athées du XVIII<sup>e</sup> siècle (...) s'avéreront bien souvent mille fois plus aptes à tirer les gens de leur sommeil religieux que les redites du marxisme, fastidieuses, arides<sup>10</sup>.

Varloot rileva infine un altro aspetto, il più pregnante, il più moderno forse, dell'*Encyclopédie*: l'interesse per il nesso scienza-società-progresso, la cui analisi alimentò il rinnovamento culturale e istituzionale – il progetto delle *Grandes Écoles* – che precedette e seguì l'età della Rivoluzione. «Essa

8 Cfr P. Quintili, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'«Encyclopédie»*. 1742-1782, Paris, Honoré Champion, 2001.

9 Cfr. D. Diderot, Lettera a Falconet del 15 febbraio 1766: «Si l'histoire des lettres m'accorde une ligne, ce n'est pas au mérite de mes ouvrages, c'est à la fureur de mes ennemis que je la devrais!».

10 J. Varloot, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)* cit., p. 42.

afferma», dice Varloot, «il valore del metodo scientifico, il *determinismo*. Ora, non si può essere deterministi conseguenti senza essere materialisti» (p. 35). Il razionalismo dell'*Encyclopédie*, in materia di metodologia delle scienze empiriche, va dritto verso l'affermazione della *storicità* del sapere in quanto «implica già, nella storia del pensiero, un procedere tacito, quando non aperto, verso le proposizioni materialiste. Si comprende meglio, allora, che un Voltaire, che si è sempre definito un deista, cioè un idealista, abbia non soltanto agito come un materialista, ma sia stato, se si deve credere a Nageon, segretamente ateo» (p. 36).

Dautry, nei saggi menzionati, iscrive la propria analisi nella medesima direttiva. Più vicino a Stalin-Kirov-Zdanov che a Mao-Tse-Tung, come lo era Varloot, Dautry esordisce citando la prima triade del *Diamat* degli anni 1940. La lettura dell'*Encyclopédie*, nei suoi rapporti con la rivoluzione borghese liberale, s'inquadra nel contesto del giudizio storico, preliminare e condizionante, pronunciato dalla triade stalinista:

L'idée centrale [...] doit être précisément l'idée de l'opposition entre la révolution bourgeoise et révolution socialiste. Montrer que la révolution bourgeoise en France (ainsi que dans tous les autres pays), en délivrant le peuple des chaînes du féodalisme et de l'absolutisme, lui en imposa des nouvelles, les chaînes du capitalisme et de la démocratie bourgeoise<sup>11</sup>.

Dautry esprime un giudizio analogo a quello di Varloot sul razionalismo dell'*Encyclopédie*: esso è *limitato* dall'orizzonte borghese, anche se apre all'universalismo e all'ideale della perfettibilità umana che sarà fatto proprio dai rivoluzionari francesi come, più tardi, da Marx e dall'Internazionale socialista:

Dans son contenu fondamental, le rationalisme du XVIII<sup>e</sup> siècle était un rationalisme bourgeois. Dans sa forme, il prétendait être le rationalisme de tous les hommes. Si son caractère universel était secondaire par rapport à son caractère bourgeois, il n'est pas moins vrai que ce caractère universel, avec tout ce qu'il comportait en lui d'inconsciente duperie, mais aussi de confiance en la perfectibilité de l'homme en général, a contribué à cette largeur de vues, à cette ouverture d'esprit, à cette faculté d'apercevoir parfois plus loin que la bourgeoisie, qui sont caractéristiques des révolutionnaires bourgeois français les plus éminents [...]. Nature, Raison, Humanité, ces trois mots ressassés par la Révolution bourgeoise, l'auraient-ils été autant s'ils n'avaient d'abord été, pour ainsi dire, les trois mots-clés de l'*Encyclopédie*?<sup>12</sup>

11 J. Dautry, *La Révolution bourgeoise et l'«Encyclopédie» (1789-1814)* cit., p. 77 cita: *Remarques sur un résumé de manuel d'histoire moderne de Staline-Kirov-Jdanov* (9 août 1934), «La Nouvelle Critique» 11 (1949), p. 119.

12 Ivi, p. 79.

Dautry e Varloot restano invischiati, insomma, nel circolo vizioso che deriva dall'assunzione preliminare delle tesi del *Diamat* sulla pretesa «insufficienza» e «meccanicità» (quando non «volgarità», nei loro eredi ottocenteschi) del materialismo naturalistico degli enciclopedisti; senza tuttavia poter disconoscere, in seconda battuta, l'efficacia del materialismo dei *philosophes*. L'esito è un giudizio storico negativo – ma incoerente e oggi del tutto destituito di senso – sull'«incompiutezza» e l'«inevitabile» marginalità del materialismo settecentesco all'interno dell'agone rivoluzionario di fine secolo. Le ragioni di tale marginalità, vedremo, sono altre. Proprio medicina, biologia, fisica-meccanica, discipline al cuore della scienza deterministica dell'*Encyclopédie*, e il materialismo su cui si basano, «elementare», «non-dialettico» ecc., secondo Dautry non avrebbero consentito agli enciclopedisti di maturare una visione storica adeguata dei conflitti in corso durante la Rivoluzione per partecipare agli eventi «dalla parte giusta», quella dei difensori del popolo, degli oppressi: giacobini e sanculotti. Questi ultimi, tuttavia, nota Dautry, sono stati senz'altro ingiusti, se non addirittura ciechi, di fronte all'oggettiva vicinanza storica dei *philosophes* e delle loro idee alla *cause du peuple*.

Dautry non esce dal circolo vizioso neanche nella seconda parte del saggio, in cui analizza il destino dell'*Encyclopédie* sotto il Direttorio e più tardi durante la dittatura napoleonica. C'è, sì, in Diderot, una visione «avanzata» del ruolo della scienza nel processo di emancipazione dell'uomo dai vincoli delle servitù d'*ancien régime*, come c'è pure la medesima spinta negli *idéologues* di fine secolo (Cabanis, Destutt de Tracy), eredi del modello dell'*Encyclopédie*; ma non vi sarebbe, in parallelo, un'eguale coscienza democratica della necessità della rivoluzione sociale che «porti a compimento» la rivoluzione intellettuale. Nella lettura di Dautry resta ferma l'incompatibilità storico-strutturale tra la prospettiva scientifica della classe di *Sciences morales et politiques* del nuovo *Istitut de France*, quella dei loro maestri enciclopedisti (Diderot, D'Alembert, Condorcet) e le mire dei rivoluzionari più avanzati. Scienza materialista, anzi atea (in Lalande e Laplace, ad esempio) e politica rivoluzionaria restano perciò conflittuali<sup>13</sup>.

Nello stesso numero di *La Pensée*, Jean-Louis Lecercle<sup>14</sup> afferma contrariamente a Varloot e Dautry, la prossimità stavolta tutta positiva delle idee del direttore dell'*Encyclopédie* alle posizioni dei rivoluzionari democratici *d'extrême gauche*, ma ciò con riguardo alle sole opere letterarie, segnatamente il realismo di *Jacques il fatalista*:

13 Da questa tendenza a porre in confronto-scontro il materialismo naturalistico settecentesco e il materialismo storico non resterà del tutto immune neanche il maggiore interprete della filosofia enciclopedica di Diderot, coeditore delle *Œuvres* insieme a Varloot: Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Colin, 1962 (1995<sup>2</sup>).

14 J.-L. Lecercle, *Diderot et le réalisme bourgeois dans la littérature du XVIII<sup>e</sup> siècle*, «La Pensée» 38 (1951), pp. 55-72.

Il y a en lui un optimisme populaire invincible, l'optimisme de la démocratie, qui sera celui des sans-culottes. Chose étrange, cet optimisme généreux s'allie à un strict déterminisme, tandis que nos modernes apôtres de la liberté absolue s'enlisent dans un pessimisme noir. Et cela nous permet de dégager ce trait essentiel de l'œuvre de Diderot: l'optimisme, trait commun à tout son siècle au moment où la Révolution reste à faire. Les œuvres les plus négatives (*Le Neveu de Rameau*) sont écrites dans la joie<sup>15</sup>.

Il realismo di Diderot si allea, secondo Lecercle, a ragione, oltre i confini del secolo XVIII, ai grandi realisti critici dell'Ottocento, Stendahl e Balzac.

Su posizioni ancora diverse rispetto agli interpreti di *La Pensée*, è Bernard Groethuysen (1880-1946), in *Philosophie de la Révolution française* (Paris, 1956), seguito del più celebre *Origines de l'esprit bourgeois en France* (1927) in cui l'allievo di Dilthey e Simmel inaugura una lettura dei *philosophes*, in rapporto alla Rivoluzione, libera dalle ipoteche dogmatiche di scuola marxista. La *Philosophie de la Révolution* è l'ultimo scritto di Groethuysen, lasciato incompiuto. Diderot, accanto agli enciclopedisti, è rappresentato come l'esponente di spicco dell'«esprit de finesse au XVIII<sup>e</sup> siècle». La parentela con l'azione rivoluzionaria dell'89 è presente nella sua stessa *epistemologia* degli esseri organici, in perpetuo divenire, così come in tumultuoso divenire appare il mondo politico alla fine del secolo:

Dans sa façon de ressentir le monde, Diderot donne une expression dernière à l'esprit de finesse. Le monde: une diversité infinie, éternellement en mouvement. L'univers: un immense amas de corps, agissant et réagissant les uns sur les autres et où tout se détruit sous une certaine forme pour se composer sous une autre. Dans cet univers, il ne peut y avoir de matière homogène; la matière en elle-même doit être hétérogène [...]. Tel est le monde de l'esprit de finesse, un monde toujours nouveau et qui se renouvelle sans cesse, un monde où chaque chose se montre sous les côtés les plus multiples et change d'aspect d'un moment à l'autre<sup>16</sup>.

Intenzione di Groethuysen è di schizzare le grandi linee delle correnti di pensiero che hanno contribuito a formare l'ideologia della rivoluzione del 1789, senza riguardo alle discendenze di tipo storico *diretto*, delle idee nelle pratiche istituzionali che si sono realizzate (o meno) in età rivoluzionaria<sup>17</sup>.

15 Ivi, p. 72.

16 B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1956, pp. 103-105.

17 «La philosophie de la révolution française n'a pas comme objet [...] des découvertes philosophiques de nouveaux systèmes. Elle traite de l'évolution, dans le sens révolutionnaire, de certaines idées déjà données. Sa tâche consiste à montrer comment certains principes abstraits se concrétisent, deviennent pour ainsi dire des images vivantes, qui correspondent aux impulsions de la volonté et personnifient en quelque sorte les buts vers lesquels tendent les hommes de l'époque» (ivi, p. 81).

Con Groethuysen mi sembra inizi un nuovo approccio, che in parte sarà fatto proprio dalla maggior parte delle ricerche svolte dopo il 1956.

Negli studi critici su Diderot e l'*Encyclopédie* degli ultimi quarant'anni, infine, la direzione seguita dagli interpreti è stata quella di una netta presa di distanza dai riferimenti *obbligati* al materialismo storico<sup>18</sup>, con il definitivo sganciamento dell'analisi dalle «conseguenze» storiche ottocentesche, per sottolineare, di converso, il radicamento del materialismo enciclopedico nella tradizione libertina e clandestina di Sei e Settecento, a tutto vantaggio di un approfondimento degli studi su quest'ultimo, ricchissimo terreno di indagini<sup>19</sup>. La ricerca delle linee di continuità tra libertinismo e materialismo ha preso maggiore consistenza anche dopo (e grazie a) la pubblicazione della celebre tesi di René Pintard<sup>20</sup>. Proporrò qui solo qualche esempio.

Olivier Bloch, nel saggio su *Le matérialisme et la Révolution française* (1983)<sup>21</sup>, ha avuto il merito di riconoscere che «Le Mythe Révolutionnaire», per riprendere le parole di Jean-Paul Sartre nel suo articolo omonimo (*Matérialisme et révolution*, del 1946), che vuole il materialismo come «vraiment exigé par la cause de la Révolution», sia appunto una tesi «historiographiquement sujette à caution». Bloch osserva: «Si Sartre tenait pour acquis que les philosophies matérialistes étaient bien la cause, ou une des causes, ou un des facteurs de la Révolution, on notera en premier lieu que cette idée a été d'abord le fait des *adversaires* de la Révolution: adversaires farouches et ennemis irréductibles»<sup>22</sup>. Questo giudizio può essere senz'altro sottoscritto nel caso della filosofia di Diderot. Bloch tenta di stabilire quanto le filosofie materialiste del secolo XVIII hanno potuto effettivamente incidere sul corso fattua-

18 Cfr. R. Mortier - R. Trousson (a cura di), *Dictionnaire de Diderot*, Paris, Honoré Champion, 1999; i miei saggi: *Gli studi critici diderotiani in Francia dal 1962 ad oggi*, «Cultura e scuola» 125 (1993), pp. 186-205; *Dieci anni di studi italiani sul Settecento filosofico francese. Dalla letteratura clandestina a d'Holbach*, in *Atti del Convegno della Società Italiana di Storia della Filosofia* (Messina, 6-8 giugno 2002), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003; c'è da credere che la prospettiva si sia oggi rovesciata e che il materialismo settecentesco, la letteratura clandestina e i *philosophes* siano divenuti modelli utili al rinnovamento dello stesso materialismo storico e del marxismo critico (secondo il previdente giudizio di Lenin).

19 Cfr. O. Bloch (a cura di), *Le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle et la littérature clandestine*, Atti, Paris, Vrin, 1982.

20 R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin, 1943; cfr. C. Borghero, *Il ritorno del rimosso. Per un bilancio di dieci anni di studi italiani di storia della filosofia del secolo XVIII*, in *Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII*, Atti, Napoli, l'Officina Tipografica, 1993, pp. 105-142; i lavori di O. Bloch (a cura di), *Philosophies de la nature*, Atti, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000 (e nota 21); *Il materialismo*, a cura di M. Durst, Milano, Marzorati, 1990; *Molière, filosofia. Il dramma gioioso del libero pensiero*, a cura di P. Quintili, Roma, Manifestolibri, 2002.

21 Oggi in *Matières à histoires*, Paris, Vrin, 1997, pp. 321-347.

22 Ivi, p. 322.

della Rivoluzione. In tale quadro, è singolare che la filosofia di Diderot risulti pressoché assente – in termini di ispiratrice positiva (a parte Babeuf, vedremo) – o addirittura perseguitata. Marginalità, oblio o inefficacia?

A queste domande sul ruolo svolto dal pensiero di Diderot in età rivoluzionaria, fornisce risposta il recente studio di R. Tarin, *Diderot et la Révolution française. Controverses et polémiques autour d'un philosophe*<sup>23</sup>. Tarin fa il punto delle ricerche in modo dettagliato ed esaustivo; qui aggiungerò qualche complemento alle sue analisi, insieme ad una concettualizzazione dei tipi o stereotipi di mitologia politica costruiti contro la filosofia diderotiana tanto dai fanatici avversari della Rivoluzione, quanto dai suoi più entusiasti propugnatori. Tali stereotipi interessarono i pretesi «padri» della Rivoluzione, le cause o «origini intellettuali» (Mornet), i «cattivi maestri» (l'abbé Barruel) illuministi, quale Diderot fra i primi venne considerato e rappresentato in una vasta letteratura, sin dal 1789. Preteso «maître des Héberts et des Chaumettes» (abate de Vauxcelles, 1796) scristianizzatori dell'anno II (1793-94), «Héros des athées», ispiratore di «tous les excès» del Terrore (abate Barruel, 1798-99), Diderot è da considerare la «tête de Turc» filosofica della controrivoluzione dopo il Terrore<sup>24</sup>. Cerchiamo di seguire, passo passo, la costruzione della leggenda nera di un Diderot «éleuthéromane», apostolo fanatico della Libertà e dell'Eguaglianza<sup>25</sup>.

## 2. Miti

Diciamo anzitutto che la prima «mitologia», la più tenace nella vicenda delle controversie attorno a Diderot, consiste nel fatto stesso di poter concepire un legame diretto, meccanico, di causa/effetto tra idee rivoluzionarie (in senso materialista) e fatti politici che ne emanerebbero quasi come loro «naturali conseguenze»<sup>26</sup>. È un assunto implicito, l'ideologia nascosta che

23 R. Tarin, *Diderot et la Révolution française. Controverses et polémiques autour d'un philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2001.

24 Cfr. E. Guitton, *Diderot, tête de turc, après la Terreur*, in A.-M. Chouillet (a cura di), *Les Ennemis de Diderot*, Actes du Colloque de la Société Diderot, Paris, Klincksieck, 1993, pp. 169-180; fra gli studi tardo-ottocenteschi, fuori dal coro è la voce di L. Ducros, *Les Encyclopédistes*, Paris, Champion, 1900, che fornisce un giudizio equilibrato sulle posizioni politiche di Diderot, democratico e antischiavista sì, ma anche elitista e anti-multitudinario, p. 180: «La multitude est ignorante et hébétée»; un ruolo centrale gioca, in Diderot, l'educazione del popolo alla libertà.

25 Altri studi importanti sull'argomento: G. Benrekassa, *Sur les conditions d'élaboration de la critique du matérialisme de Diderot dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, in O. R. Bloch (a cura di), *Images au XIX<sup>e</sup> siècle du matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1979, pp. 134-146; R. Trousson, *Images de Diderot en France. 1784-1913*, Paris, Honoré Champion, 1998.

26 È noto che le cose non stanno così per il nesso Illuminismo-Rivoluzione, molto più comples-

accomuna pressoché tutti gli scritti dei controrivoluzionari, i quali operano, occorre ricordarlo, da una posizione *difensiva*. Quando gli abati Barruel e Vauxcelles editano le loro opere storico-apologetiche, quando il trasformista discepolo (rinnegato) di Voltaire, Jean-François de La Harpe (1739-1803) e il libellista Jacques Mallet du Pan (1749-1800) pubblicano i loro «Manuali» e *comptes-rendu* (1796-1799), *la Rivoluzione francese ha già vinto*. Ha vinto le guerre difensive, ha costruito un nuovo assetto costituzionale e istituzionale, ha redistribuito, in pochi anni, una massa ingente di ricchezze: la nazione non ha solo cambiato pelle, ma carne e ossa<sup>27</sup>. E l'ha fatto *senza* l'apporto esplicito e diretto dei materialisti, tenuti per lo più *hors jeu* o al margine dell'agone rivoluzionario<sup>28</sup>. Nel momento dell'involuzione autoritaria – all'epoca, per intenderci, della fine del Direttorio e dell'inizio del Consolato, con il rientro di molti esuli (*émigrés*) e proscritti del Terrore –, si tratta di screditare l'autorità morale e intellettuale di un'intera generazione di referenti ideali dei primi anni di Rivoluzione, caricaturizzandoli, trasformandoli in specie di nuovi demoni, «cause morali» di cui la Provvidenza s'è, bene o male, servita per castigare l'umanità dei suoi peccati: è la tesi dell'abbé Barruel<sup>29</sup>. Il materialismo, contro il quale esisteva già un arsenale apologetico vasto ed autorevole, diventa la prima *tête de turc* contro cui concentrare gli attacchi.

Anche Burke, dopo aver scritto le celebri *Riflessioni sulla Rivoluzione di Francia* nel 1791, arrivò ad ammettere, sotto l'influenza di Barruel, che in fondo esisteva una sorta di necessità storico-provvidenziale che spiegava la Rivoluzione: si trattava un castigo di Dio per i peccati degli uomini<sup>30</sup>. Burke

---

so. Certo è che le idee, i «movimenti ideali» che hanno avuto la virtù d'ispirare l'azione pratico-politica rivoluzionaria in un determinato contesto storico, di individui o gruppi ugualmente animati da un medesimo referente filosofico, non possono *da soli* determinare o *causare* eventi epocali, le cui concause – economiche, giuridiche, istituzionali e altro – sono per definizione molteplici e complesse. Le idee, anzitutto, devono trovare un terreno adeguato fertile, sociale, culturale ed economico, per attecchire. Le idee, infine, in una prospettiva materialista, sono sempre *effetti* o prodotti, non cause od «origini». Ci ritorneremo.

27 Per una cronologia dettagliata degli eventi, cfr. J. Tulard - J.F. Fayard - A. Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française*, Paris, Laffont, 1987.

28 Cfr. O. Bloch, *Le matérialisme et la Révolution française* cit., quale p. 337 e 347.

29 *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 5 voll., Hambourg, Fauche, 1798-1799.

30 Tesi bigotta, comune ad altri scritti controrivoluzionari; interessante l'apocrifo scoperto nel 1993 da Y. Somet, nella biblioteca della facoltà di Filosofia di Strasburgo: *Réponse du professeur Kant de Königsberg à l'abbé Sieyès de Paris* (1796), éd. fr. M. Lafoux, préfaces di A. Philonenko e Y. Somet, postface di A. Tosel, Paris, Éditions de l'Aube, 1995, pp. 131-144: «Les républicains sont convaincus que la Providence divine veille sur toute chose. Sans empêcher les hommes d'être libres dans leur action, elle les conduit cependant selon ses desseins jusque dans leurs fautes les plus graves, non seulement pour les frapper dans un juste châtement, mais encore pour que ce châtement serve à son tour de moyen à leur amélioration progressive [...]. Cette guerre fait partie des dispositions ordonnées par le

riconobbe persino che tale evento e le sue conseguenze non sarebbero stati abbattuti tanto facilmente e, anzi, lo Stato che ne era derivato – la Repubblica francese – avrebbe potuto sussistere «come un elemento di disturbo sulla terra per parecchie centinaia di anni». Nondimeno Burke – come in Svizzera Mallet du Pan, Joseph-Marie De Maistre (1753-1821) in Savoia, e come Friedrich von Gentz (1764-1832) in Germania –, compirono tutti i tentativi in loro potere per distruggerla, adoperando l'arma offensiva della critica delle «origini intellettuali»: l'Illuminismo intero e il materialismo, nella fattispecie, inteso come *causa diretta* delle peggiori «sventure rivoluzionarie»<sup>31</sup>. Si tratta dunque di una strategia comune, quella di attaccare i referenti ideali passati, per combattere le realtà fattuali presenti della Rivoluzione.

Veniamo ora ai nemici veri e propri di Diderot e alle mitologie da essi costruite. La prima voce che s'eleverà contro il direttore dell'*Encyclopédie*, nel seno stesso della Rivoluzione, sarà quella del vecchio compagno di battaglie intellettuali: l'abate Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796). Autore della celebre *Histoire philosophique et politique de l'établissement et du commerce des européens dans les deux Indes* (1770-1780), primo manifesto europeo dell'anticolonialismo, Raynal rinnegherà l'amico enciclopedista. Com'è noto, Diderot diede il suo *Contributo* all'*Histoire*, scrivendo anche una *Lettre apologétique de l'abbé Raynal à M. Grimm* con la quale prese le difese dell'abate contro le accuse di viltà e di «lesa maestà» mossegli da Grimm, dopo l'esilio cui venne condannato nel 1781<sup>32</sup>.

L'*Histoire*, negli anni immediatamente precedenti il 1789, dopo l'ultima (terza) edizione di Ginevra del 1780-81, era divenuta il punto di riferimento ideale dei democratici radicali che contestavano, in nome dei «diritti dell'uomo» – espressione ancora rara per l'epoca, che ricorre nell'*Histoire* ed è della penna di Diderot –, il sistema coloniale, il diritto di conquista degli europei e le pratiche di schiavizzazione che avevano improntato e improntavano ancora le politiche estere economiche delle grandi potenze nelle regioni del Nuovo Mondo, compresa la Repubblica francese. Alla vigilia della Rivoluzione, molti dei rappresentanti del *Tiers* e dei futuri membri della *Société des amis des*

---

Souverain suprême de ce monde, il se sert des hommes pour châtier ceux qui se détournent de lui et il agit ainsi, afin que la désolation engendrée par les péchés ouvre leurs yeux aveuglés et qu'ils prennent la résolution de changer les dispositions de leur esprit et leurs conduites, sous la direction de la religion».

31 Cfr. J. Godechot, *La controrivoluzione. Dottrina e azione (1789-1804)*, trad. it. di E. Turbiani, Milano, Mursia, 1988, pp. 84-85.

32 Cfr. D. Diderot, *Apologies. Apologie de l'abbé Galiani & Lettre apologétique de l'abbé Raynal à M. Grimm*, présentation de M. Barillon: «Diderot dans la 1<sup>ère</sup> bataille du libéralisme économique», Paris, Agone Éditeur, 1998, è un'interessante lettura attualizzante – con qualche eccesso anti-filologico – del Diderot anti-liberista e *new-global*.

*noirs* che voteranno, il 22 febbraio 1794, la storica abolizione della schiavitù sotto la Repubblica<sup>33</sup>, vedevano in Raynal un profeta ispirato, un maestro, un modello di intellettuale non sottomesso: «apôtre et martyr de la liberté», lo definisce il redattore di un giornale rivoluzionario<sup>34</sup>. Nel 1784, Raynal ottiene di poter rientrare dall'esilio, ma parzialmente, con il divieto di accedere alla capitale. Allo scoppio della Rivoluzione il divieto cade e l'Assemblea nazionale, composta da molti ammiratori dell'abate, attende da un giorno all'altro, con ansia, una parola di sostegno e di incoraggiamento<sup>35</sup>.

Raynal, nel maggio del 1791 invia finalmente un *Adresse* all'Assemblea, sotto forma di petizione, che suscita incredulità, sgomento e scandalo nei suoi stessi sostenitori. L'abate sconfessa in maniera diretta quelli che erano ritenuti, nella lettura corrente della sua opera, i capisaldi della dottrina libertaria antischiavista, affermando: 1) la rivendicazione di un rafforzamento del potere esecutivo, in modo particolare il ruolo del Re nella nuova Costituzione; 2) l'abolizione dei club e delle società popolari, considerate nell'*Adresse* come espressione della «tyrannie populaire»; 3) la criminalizzazione della violenza popolare, troppo facilmente legittimata, agli occhi di Raynal, come una necessità rivoluzionaria; 4) punto essenziale: il rifiuto di riconoscere alla letteratura e alla filosofia dell'Illuminismo il ruolo di modello di una prassi da realizzare – conclusione che chiama di nuovo in causa le letture fatte, in epoca rivoluzionaria, dell'*Histoire des deux Indes*: «Jamais les conceptions hardies de la philosophie», affermò Raynal lasciando attoniti i suoi sostenitori, «n'ont été présentées par nous comme la mesure rigoureuse des actes de la législation»<sup>36</sup>. Seguiva un rinnegamento indiretto delle pagine più focose e insurrezionaliste, scritte da Diderot, dalle quali l'abate, con il suo *Adresse*, prendeva le distanze.

Le reazioni furono di sconcerto e di condanna, da pressoché tutte le parti. Le diverse posizioni dell'Assemblea potrebbero riassumersi nei giudizi imme-

33 Cfr. i lavori di Y. Bénot, *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, F. Maspero, 1970; *Introduction à Diderot, Textes politiques*, Paris, Éditions Sociales, 1960; *Traces de l'«Histoire des deux Indes» chez les anti-esclavagistes sous la Révolution*, in H.-J. Lüsebrink-M. Tietz (a cura di), *Lectures de Raynal. L'«Histoire des deux Indes» en Europe et en Amérique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Actes du Colloque de Wolfenbüttel, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991, pp. 141-154.

34 *Révolutions de Paris*, Journal hebdomadaire, 14 mai 1791, p. 260.

35 Sulla vicenda cfr. H.-J. Lüsebrink, *Le rôle de Raynal et la réception de l'«Histoire des deux Indes» pendant la Révolution française*, in H.-J. Lüsebrink-M. Tietz (a cura di), *Lectures de Raynal* cit., pp. 85-97. Nel *Moniteur Universel* così s'esprime André Chenier: «Chacun attendait de vous soit des nouvelles conséquences des principes reconnus par vous et par elle [l'Assemblée], soit des nouvelles vues sur l'organisation du corps politique, soit de nouveaux moyens d'exécution; en un mot, des leçons où tous les citoyens puiseraient le respect et l'obéissance aux lois, et les législateurs des lumières sur l'art de faire des lois dignes de l'obéissance» (p. 89).

36 *Le Moniteur Universel*, n° 153, 2 juin 1791, pp. 553-556.

diati di Maximilien Robespierre e André Chenier. L'*Adresse* di Raynal era, da un lato, la conferma della pericolosità del «complotto aristocratico» in atto, volto al soffocamento delle conquiste rivoluzionarie (Robespierre); dall'altro, si trattava anche del prodotto della follia senile del buon vecchio abate, il quale «par son grand âge» aveva perso il lume della ragione (Chenier)<sup>37</sup>. L'episodio consentì in tal modo un transfert di responsabilità storica e politica sul collaboratore dell'abate, *porte-parole* ma in realtà il vero redattore, il manipolatore nell'ombra del vecchio *pantin*, insomma il «véritable auteur» dell'*Histoire*: Denis Diderot. Il periodico *Révolutions de Paris* non esita a spossessare Raynal della sua opera attribuendone *in toto* a Diderot la spinta rivoluzionaria: «Quand Diderot étoit derrière la statue, elle prophétisa le réveil du peuple, et la chute des tyrans sacrés ou profanes; aujourd'hui qu'un esclave de Toulon [il realista Malouet] a pris la place du philosophe de Langres, voilà que la pagode tremblante annonce la désolation»<sup>38</sup>.

La maggioranza dell'assemblea accusava ora l'abate di essere un pupazzo nelle mani di Malouet (come lo era prima nelle mani di Diderot) e di predicare il ritorno dell'*ancien régime* in favore della restaurazione dei privilegi ecclesiastici aboliti dal 1789. Ma ciò che più atterriva Raynal, e che lo condusse al rinnegamento dell'amico, fu la prospettiva di un'attuazione sistematica della costituzione civile del clero, proclamata il 12 luglio 1790 e condannata da due brevi del papa Pio VI, nel marzo e aprile 1791. Insomma, a conti fatti, Diderot (morto sette anni prima) si vide affidata la pesante responsabilità di aver suscitato le passioni più *outrées*, di aver ispirato le spinte più violente della Rivoluzione.

Saranno pagine celebri come questa ad essere messe in conto all'accusa di insurrezionalismo, dalla terza edizione dell'*Histoire* (1781):

Où est-il, ce grand homme que la nature doit peut-être à l'honneur de l'espèce humaine? [Où est-il ce Spartacus nouveau, qui ne trouvera point de Crassus? (ed. 1774)] Où est-il ce grand homme que la nature doit à ses enfants vexés, opprimés, tourmentés? Où est-il? Il paraîtra n'en doutons point, il se montrera, il lèvera l'étendard sacré de la liberté. Ce signal vénérable rassemblera autour de lui les compagnons de son infortune. Plus impetueux que les torrents, ils laisseront partout les traces ineffaçables de leur just ressentiment. Espagnols, Portugais, Anglais, Français, Hollandais, tous leurs tyrans deviendront la proie du fer et de la flamme. Les champs américains s'enivreront avec transport d'un sang qu'ils attendaient depuis si longtemps, et les ossements de tant d'infortunés, entassés depuis trois siècles, tressailliront de joie. L'ancien monde joindra ses applaudissements au nouveau. Partout on bénira le nom du héros qui aura rétabli les droits de l'e-

37 Gustoso è l'aneddoto dei municipi di Marseille e di Aix-en-Provence che fecero rimuovere il busto di Raynal a decorazione delle sale dei loro consigli, trasferendolo al locale *Hôpital des fous*.

38 *Révolutions de Paris*, 17 juin 1791, p. 379.

spèce humaine, partout on érigea des trophées à sa gloire. Alors disparaîtra le *code noir*; et que le *code blanc* sera terrible si le vengeur ne consulte que le droit de repressailles!<sup>39</sup>

Si può immaginare l'effetto che fecero queste pagine – è accertato – sulle coscienze dei benpensanti termidoriani e nell'età del Direttorio! Effetto, del resto, che fanno ancora oggi su altri benpensanti. Ma al tempo del rientro a Parigi di Raynal – e della sua repentina fuga, la sera stessa del 31 maggio 1791 dopo la lettura dell'*Adresse* all'Assemblea, sotto la minaccia della folla inferocita – né Robespierre, né Chenier e neppure i deputati più moderati «rimproveravano» all'abate gli eccessi e l'insurrezionalismo violento dell'*Histoire*, quanto piuttosto la posticcia «moderazione» ovvero il suo rinnegamento dei principi umanitari e la difesa dei diritti dell'uomo che trasudava da ogni pagina dell'opera monumentale<sup>40</sup>. Per altri versi, la risposta di Robespierre all'*Adresse* di Raynal lasciava presagire l'attacco futuro che subirà il direttore dell'*Encyclopédie*, quando si tratterà di consolidare il potere giacobino negli anni del Grande Terrore (1793-94). Robespierre, per ora (1791), rimprovera un unico eccesso nell'*Histoire*: gli attacchi alla religione dei colonizzatori e l'indiretto favorire l'irreligione e l'ateismo. Sarà uno dei pezzi forti dell'accusa giacobina all'indirizzo della «setta enciclopedica».

Iniziano qui a delinearci una serie di registri concettuali sui quali verranno ad articolarsi le mitologie anti-diderotiane dal 1791 in poi.

1) gli «eccessi» insurrezionalisti sono addebitati tutti in conto a Diderot, in seguito al rinnegamento di Raynal. La pratica politica dell'estrema sinistra sanculotta, vista dalla prospettiva dei giacobini (prima e dei termidoriani poi), fino all'epoca del Direttorio, si salda con la critica della religione e dell'ateismo, considerati da Robespierre sotto la prospettiva di un «complotto» anti-francese volto a suscitare, grazie agli eccessi nichilistici, la perdita d'entusiasmo e di fede nei «grandi valori» presso il popolo: la credenza nell'esistenza di un Essere Supremo, remuneratore e vendicatore dei torti degli oppressi, l'immortalità dell'anima ecc. Il *materialismo*, per l'Incorruttibile, è sinonimo di Nichilismo ossia d'inazione, di cedimento delle armi al nemico. La scristianizzazione è vista dai giacobini come una diretta conseguenza delle predicazioni della «setta enciclopedica» dichiarata fuorilegge col decreto del 18 floreale anno II (7 maggio 1794), in cui Robespierre proclama, per legge, il

39 D. Diderot, *Histoire des deux Indes*, Genève, Pellet, 1781, vol. 6, Livre XI, chap. XXIV, pp. 134-135: «Origine et progrès de l'esclavage. Arguments imaginés pour le justifier. Réponse à ces arguments».

40 È forse l'aspetto che sfugge alla ricostruzione, per altri versi eccellente, di R. Tarin, *Diderot et la Révolution française*, Paris, Honoré Champion, 1998: «Raynal rénie Diderot: les remontrances de l'Assemblée nationale» (pp. 39-43).

culto dell'Essere Supremo. Le frecce della polemica politica sembrano rivolte, con il «tu», ad un interlocutore ateo e fatalista nel quale non è difficile individuare l'autore di *Jacques le Fataliste* e del *Système de la nature* (sovente attribuito a Diderot, in epoca rivoluzionaria). Declama l'Incorruttibile:

Qui donc t'a donné la mission d'annoncer au peuple que la Divinité n'existe pas, ô toi qui te passionne pour cette aride doctrine, et qui ne te passionnas jamais pour la patrie? Quel avantage trouves-tu à persuaderr à l'homme qu'une force aveugle préside à ses destinées, et frappe au hasard le crime et la vertu; que son âme n'est qu'un souffle léger qui s'éteint aux portes du tombeau? L'idée de son néant lui inspirera-t-elle des sentiments plus purs et plus élevés que celle de son immortalité? Lui inspirera-t-elle plus de respect pour ses semblables et pour lui-même, plus de dévouement pour la patrie, plus d'audace à braver la tyrannie, plus de mépris pour la mort ou pour la volupté? (...) Malheureux sophiste! de quel droit viens-tu arracher à l'innocence le sceptre de la raison pour le remettre dans les mains du crime, jeter un voile funèbre sur la nature, désespérer le malheur, réjouir le vice, attrister la vertu, dégrader l'humanité?<sup>41</sup>

È singolare che gli argomenti di Robespierre, nel tono e nella lettera, siano in tutto simili a quelli dei reazionari antigiacobini che qualche anno dopo vedranno, anche loro, in Diderot, l'ispiratore degli eccessi sanguinari dello stesso Terrore! L'abbé Barruel, l'abbé de Vauxcelles, La Harpe faranno di Diderot l'ideologo dei «terroristi dell'anno II».

Un'altra delle tecniche denigratorie dei giacobini radicali, nel 1794, dopo il 26 Germinale anno II, consisté nel prendere le pagine dell'*Encyclopédie* e rovesciarne il senso accusando la *philosophie* di non aver fatto quello che appunto aveva già fatto e stava ancora facendo egregiamente, ossia diffondere il sapere tecnico sulle arti e i mestieri. La pagina è anonima, ma è un modello esemplare di tecnica mistificatoria a fini di propaganda:

Loin de marcher après les arts et les sciences, la philosophie proprement dite préside à leurs progrès et surtout à leur bon usage. Il y a plus de cette vraie philosophie dans la simple forme du foc, dans telle machine à filer, dans les métiers à faïres de la toile ou des bas, etc...; plus dans l'invention de l'alphabet, qui précéda la plus nombreuse famille des sciences que dans l'*Encyclopédie* qui ne les engloba que pour les réduire à du babil<sup>42</sup>.

41 M. Robespierre, *Écrits*, a cura di C. Mazauric, Paris, Éditions Sociales, 1989, p. 316.

42 *L'Abréviateur Universel*, n° del 26 germinale anno II; da confrontare anche con i numeri del 28 germinale e del 2 floreale, in Dautry, *La Révolution bourgeoise et l'«Encyclopédie» (1789-1814)* cit., p. 86.

Il proclama propagandistico va letto parallelamente al celebre passo dell'articolo *Art* dell'*Encyclopédie* (di Diderot) in cui s'afferma esattamente il contrario di ciò per cui viene accusato, ossia l'intenzione di trovare alta «filosofia» nei telai e nelle macchine degli artisti meccanici. Il testo dell'*Abréviateur* sembra quasi la parafrasi mistificatoria di *Art*:

Dans quel système de Physique ou de Métaphysique remarque-t-on plus d'intelligence, de sagacité, de conséquence, que dans les machines à filer l'or, faire des bas, & dans les métiers de Passementiers, de Gaziers, de Drapiers ou d'ouvriers en soie? Quelle démonstration de Mathématique est plus compliquée que le mécanisme de certaines horloges, ou que les différentes opérations par [p. 1:717] lesquelles on fait passer ou l'écorce du chanvre, ou la coque du ver, avant que d'en obtenir un fil qu'on puisse employer à l'ouvrage? Quelle projection plus belle, plus délicate & plus singulière que celle d'un dessein sur les cordes d'un sample, & des cordes du sample sur les fils d'une chaîne? qu'a-t-on imaginé en quelque genre que ce soit, qui montre plus de subtilité que le chiner des velours? Je n'aurois jamais fait si je m'imposois la tâche de parcourir toutes les merveilles qui frapperont dans les manufactures ceux qui n'y porteront pas des yeux prevenus, ou des yeux stupides<sup>43</sup>.

Il giorno prima del celebre discorso del 18 floreale dell'anno II, con il proclama del culto dell'Essere Supremo, alla *Société populaire*, nella *Salle des Electeurs* – la stessa sala nella quale poco più tardi, nell'anno III, Gracchus Babeuf animerà la Congiura degli Eguali –, si era appena condannato anche Montesquieu:

A une immortelle infamie pour avoir consacré ses veilles au panégyrique de la royauté<sup>44</sup>.

Altro baluardo non dichiarato del pensiero giacobino, Montesquieu, modello riconosciuto del pensiero politico di Saint-Just, in particolare, veniva trasformato in detrattore della Rivoluzione. Affermerà lo stesso Saint-Just: *il y a une idée neuve en Europe, l'idée du bonheur!*... – anche questa *gageure* (l'idea non era nuova affatto) veniva tratta, come per inversione concettuale, dal deposito ideale dei pretesi avversari, cioè dalla stessa «Setta enciclopedica» e dal suo capofila indiscusso: Diderot. Alcuni interpreti non sembra si siano accorti del gioco concettuale messo in atto dai giacobini contro l'eredità enciclopedista e annoverano senz'altro Saint-Just tra i precursori-

43 *Enc.*, I, 716b-717a.

44 *L'Abréviateur Universel*, n° del 21 floreale anno II; sul pensiero di Montesquieu cfr. E. Mass-A. Postigliola (a cura di), *Lectures de Montesquieu*, Atti, Napoli, Liguori, 1993; D. Felice, *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Angeli, 2000.

ri del socialismo insieme ai vituperati enciclopedisti, senza dare ulteriori spiegazioni del fenomeno ideologico, né del senso di questo rovesciamento<sup>45</sup>.

2) Secondo registro. Robespierre e Saint-Just lavorarono alacramente a definire delle equivalenze politiche che si radicheranno nel senso comune e nell'opinione pubblica d'età rivoluzionaria, permanendo anche dopo la loro caduta. La prima equivalenza è quella di *morale* (religiosa) e *politica* (rivoluzionaria e/o controrivoluzionaria). Non sono certo più i preti – Robespierre afferma: «les prêtres sont à la morale ce que les charlatans sont à la médecine» – né le loro liturgie religiose a dirigere i sentimenti della pietà popolare; devono farlo i culti civili repubblicani, diretti da nuovi politici virtuosi a rinfocolare la fede patriottica dei cittadini<sup>46</sup>. La seconda coppia di equivalenze è dunque quella di *religione* (civile e/o ecclesiastica) e *politica* (religiosa), che verrà tenuta ferma anche dai termidoriani e, più tardi, dall'Impero e la Restaurazione. La serie di culti che il decreto del 18 floreale propone, ha lo scopo di rinsaldare il legame di solidarietà tra i cittadini a livello pubblico e collettivo, sotto forma di spettacoli edificanti (il culto dell'Essere Supremo e della Natura, i principali). La terza coppia di equivalenze, stavolta negativa, è quella – in realtà, una triade perversa – di ateismo, immoralità e, in ultima istanza, anti-repubblicanesimo (o anti-monarchismo). Robespierre affermerà, lo si è detto, che «L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continuel à la justice; elle est donc sociale et républicaine». Per converso, l'ateismo fomenterebbe lo spirito d'egoismo, l'indipendenza e l'aristocratismo dello spirito, «le philosophisme», espressione coniata da Robespierre per esprimere la sofistica degli enciclopedisti, che verrà ripresa più tardi da La Harpe nel suo *Lycée ou Cours de Littérature ancienne et moderne* (9 voll., 1799)<sup>47</sup>. L'ateismo

45 J. Dautry, *La Révolution bourgeoise et l'«Encyclopédie» (1789-1814)* cit., p. 87: «Le bonheur sur terre, parce-qu'il n'était pas réalisable dans les conditions économiques et sociales données, n'était pas à la portée des vœux de Saint-Just, mais il suffit que Saint-Just ait parlé du bonheur comme d'une *idée neuve en Europe* pour qu'il prenne rang parmi les précurseurs du socialisme, et aussi pour qu'il se range peut-être un peu à son insu, dans la lignée des théoriciens de la perfectibilité humaine – de ceux qui lui avaient élevé le durable monument de l'*Encyclopédie*».

46 Cfr. M. Robespierre, *Écrits* cit., pp. 323-325. Nello stesso discorso d'attacco alla «setta enciclopedica», vengono proposti ben 36 culti civici: «Au Genre humain. Au Peuple français. Aux Bienfaiteurs de l'humanité. Aux Martyrs de la liberté. A la liberté et à l'Égalité. A la République. A la liberté du monde. A l'amour de la Patrie. A la haine des Tyrans et des Traîtres. A la Vérité. A la Justice. A la Pudeur. A la Gloire et à l'Immortalité. A l'Amitié. A la Frugalité. Au Courage. A la Bonne foi. A l'Héroïsme. Au Désintéressement. Au Stoïcisme. A l'Amour. A la Foi conjugale. A l'Amour paternel. A la Tendresse maternelle. A la Pieté filiale. A l'Enfance. A la Jeunesse. A l'Age viril. A la Vieillesse. Au Malheur. A l'Agriculture. A l'Industrie. A nos Aïeux. A la Posterité. Au Bonheur».

47 Cfr. R. Tarin, *Diderot et la Révolution française* cit., p. 118: «La Harpe propose une défi-

va dunque bandito, perseguito per legge quando assume lo spessore di un fenomeno politico, come accadde per l'opera degli scristianizzatori sanculotti dell'anno II (gli odiati Hébert e Chaumette):

Eh! Comment ces idées [Dio e l'immortalità] ne seraient-elles point des vérités? Je ne conçois pas du moins comment la nature aurait pu suggérer à l'homme des fictions plus utiles que toutes les réalités; et si l'existence de Dieu, si l'immortalité de l'âme n'étaient que des songes, elles seraient encore la plus belle de toutes les conceptions de l'esprit humain. Je n'ai pas besoin d'observer qu'il ne s'agit pas ici de faire le procès à aucune opinion philosophique en particulier, ni de contester que tel philosophe peut être vertueux, quelles que soient ses opinions, et même en dépit d'elles, par la force d'un naturel heureux ou d'une raison supérieure; il s'agit de considérer seulement l'athéisme comme national, et lié à un système de conspiration contre la République<sup>48</sup>.

Robespierre esclude dal novero del discorso la questione bayleana della possibilità di una società di «atei virtuosi». In pubblico, come agitatore politico, come uomo di partito, l'ateo e il materialista è *sempre* e comunque un soggetto pericoloso per il popolo (per la borghesia) e per la coesione sociale. Atei e materialisti, secondo Robespierre, si potrà dunque essere solo *nel privato*. È da scorgere in questo giudizio il limite della politica giacobina nel costruire una società *laica* e realmente tollerante verso *tutte* le confessioni, religiose e non, che costò l'emarginazione del pensiero materialista nell'agone rivoluzionario.

Più tardi, dopo il 9 termidoro anno II (27 luglio 1794) con la caduta di Robespierre, la critica anti-diderotiana non cessa di lanciar strali, stavolta più all'indirizzo dell'insurrezionalismo violento *tout court*, che alla pericolosità dell'ateismo e dell'irreligiosità in se stessi. All'epoca della Congiura degli Eguali (1796-97), Babeuf e Buonarroti si dichiarano seguaci dell'autore del *Code de la nature* (1755) di J. Morelly, ma allora attribuito a Diderot – prima opera che propugnava, dopo il *Testament* di Jean Meslier (1664-1729), la perfetta *égalité* tra gli uomini, oltre che sul piano giuridico, anche sul piano economico e sociale. Sin dal 1772 il *Code* era attribuito a Diderot e già pubblicato nella prima edizione delle *Œuvres* di Amsterdam, senza la supervisione dell'autore. C'è da dire che Diderot, come è stato più volte rilevato, non fece nulla per smentire la falsa

---

inition du 'philosophisme', doctrine de Diderot et de ses disciples: '[...] Ce qui n'a pour mobile que la vanité de renverser les vérités établies, n'est proprement que la recherche et l'étude du faux'».

48 Ivi, p. 317. Conclude l'Incorruttibile: «Eh! Que vous importent à vous, législateurs, les hypothèses diverses par lesquelles certains philosophes expliquent les phénomènes de la nature? Vous pouvez abandonner tous ces objets à leurs disputes éternelles; ce n'est ni comme métaphysiciens, ni comme théologiens, que vous devez les envisager. Aux yeux du législateur, tout ce qui est utile au monde et bon dans la pratique est la vérité».

attribuzione. Babeuf nella sua difesa parlerà appunto di Diderot come del suo maestro e – a torto, ma senza saperlo – come autore del *Code*.

Oltre all'insurrezionalismo, dunque, l'«egualitarismo fanatico» diviene, a partire dal 1796, un altro dei capi d'accusa dei termidoriani, i quali raccolgono, di nuovo, contro Diderot gli stereotipi e i metodi retorici dei giacobini antimaterialisti. A portare acqua al mulino degli attacchi dei vari abati e di La Harpe<sup>49</sup> è anche la riedizione, in quegli anni, di una poesia di Diderot, un *Dithyrambe* scritto nel 1772 che diventerà più tardi celebre: *Abdication d'un roi de la fève, l'an 1772, ou les Éleuthéromanes*, i «furiosi della libertà». Diderot, al tempo del ministero Maupeou (1769-1771) che impose un forte restringimento delle libertà di stampa e d'espressione, diede voce al proprio «furore» per la libertà in versi liberi, nella ristretta cerchia dei suoi amici. La terzina: «Je ne veux ni donner ni recevoir de lois; / Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre, / Au défaut d'un cordon pour étrangler les rois»<sup>50</sup>, era in origine presente nel celebre *Testament* di Meslier<sup>51</sup>, reimpiegata da Voltaire («le dernier jésuite étranglé avec les boiaux du dernier janséniste»), passerà più tardi alla storia come il motto-guida degli egualitari del 1796, seguaci di Babeuf e Buonarroti, grazie alla riedizione degli *Éleuthéromanes* nel 1796<sup>52</sup>.

Ma val la pena di conoscere il contesto in cui il *Ditirambo* nacque.

49 Cfr. J.-F. La Harpe, *Lycée ou cours de littérature ancienne et moderne*, 9 voll., Paris, 1799; *Discours sur l'état des Lettres en Europe, depuis la fin du siècle qui a suivi celui d'Auguste jusqu'au règne de Louis XIV*, Paris, 1797; R. Tarin, *Diderot et la Révolution française* cit., chap. V: «Diderot, le *Code de la Nature* et la peur des 'Partageux'», chap. VI: «*Jacques le fataliste* et *La Religieuse*. Athéisme et obscénités» e chap. VII: «La destinée du philosophe dans les dernières années du Directoire», analizza con cura le vicende occorse all'opera di Diderot negli ultimi anni della Rivoluzione.

50 Cfr. *DPV*, II, 231.

51 Cfr. *Œuvres de Jean Meslier*, éd. J. Deprun, R. Desné, A. Soboul, Paris, Anthropos, 1970, to. I, p. 23: «Il me souvient à ce sujet d'un souhait que faisait autrefois un homme, qui n'avait ni science ni étude mais qui, selon les apparences ne manquait pas de bon sens pour juger sainement de tous ces détestables abus et de toutes les détestables tyrannies que je blâme ici; il paraît par son souhait et par sa manière d'exprimer sa pensée, qu'il voyait assez loin et qu'il pénétrait assez avant dans ce détestable mystère d'iniquité dont je viens de parler, puisqu'il en reconnaissait si bien les auteurs et les fauteurs. Il souhaitait que tous les grands de la terre et que tous les nobles fussent pendus et étranglés avec des boiaux des prêtres. Cette expression ne doit pas manquer de paraître rude, grossière et choquante, mais il faut avouer qu'elle est franche et naïve; elle est courte, mais elle est expressive puisqu'elle exprime assez, en peu de mots, tout ce que ces sortes de gens là mériteraient». Meslier è, a mia conoscenza, la prima fonte della celebre espressione.

52 E la ritroveremo anche sui muri del maggio 1968, mutata e attualizzata: «L'umanità sarà felice solo il giorno in cui l'ultimo burocrate verrà impiccato con le budella dell'ultimo capitalista!» (AA.VV., *La Sorbonne par elle-même. Mai-juin 1968*, documents rassemblés et présentés par L.-C. et M. Perrot, M. Rebérioux et J. Matrimon, dans «Mouvement Social», 64 (1968), p. 120).

Racconta M. Grimm che era costume, tra gli intimi di Diderot, riunirsi il giorno dell'Epifania per celebrare la «festa della fava» – ancora oggi in uso, in Francia – che consiste nel tagliare a fette una gran torta nella quale è nascosta una fava, nominando *Roi de la fève* il fortunato cui toccava in sorte la fetta contenente il legume. A questi spettava il compito di aprire le danze, stappare la bottiglia e *lever les verres* dopo essere stato acclamato Re da tutta la compagnia. Diderot per tre anni di seguito venne nominato *Roi*. Alla prima occasione scrisse un poemetto dal titolo *Le Code Denis*, che iniziava così: «Dans ses États à tout ce qui qui respire / Un souverain prétend donner la loi: / C'est le contraire en mon Empire; / Le sujet règne sur son roi», cui facevano seguito delle satiriche *Complaintes en rondeau de Denis, Roi de la fève, sur les embarras de la royauté*. L'anno dopo, Diderot scrisse altri versi satirici, con chiare allusioni all'insania mentale di molti Re, dal titolo *Vers, après avoir été deux fois roi de la fève*. Alla terza «elezione», il lazzo satirico si trasforma in vero e proprio «Ditirambo» antimonarchico, giososo e dissacratorio, nei termini di un' *Abdication d'un roi de la fève*. Diderot era senz'altro anti-monarchico e repubblicano, nello spirito e nella lettera, ma soprattutto amava scherzare con giocondità (o «col fuoco», direbbero i benpensanti)<sup>53</sup>.

53 Leggiamo l'intero contesto degli *Éleuthéromanes*: «*Le premier* / L'enfant de la nature abhorre l'esclavage. / Implacable ennemi de toute autorité, / Il s'indigne du joug, la contrainte, l'outrage. / Liberté, c'est son vœu; son cri, c'est Liberté ! / *Le second* / Au mépris des liens de la société, / Il réclame en secret son antique apanage. / *Le troisième* / Des mœurs ou grimaces d'usage / Ont beau servir de voile à sa férocité; / Une hypocrite urbanité, / Les souplesses d'un tigre enchaîné dans sa cage, / Ne sauraient tromper l'œil du sage, / Et dans les murs de la cité / Il reconnaît l'homme sauvage / S'agitant sous les fers dont il est garrotte. / *Le premier* / On a pu l'asservit on ne l'a pas dompté. / *Le second* / Un trait de physionomie, / Un vestige de dignité, / Dans le fond de son cœur, sur son front est resté; / Et mille fois la tyrannie / A pâli de l'éclair de son œil irrité. / *Le troisième* / C'est alors qu'un trône vacille, / Qu'effrayé, tremblant, éperdu, / D'un peuple furieux le despote imbécile / Connaît la vanité du pacte prétendu. / *Le premier* / Répondez, souverains; qui l'a dicté ce pacte? / Qui l'a signé? Qui l'a souscrit? / Dans quel bois, dans quel antre en a-t-on dressé l'acte? / Par quelles mains fut-il écrit? *Le second* / L'a-t-on gravé sur la pierre ou l'écorce? *Le troisième* / Qui le maintient? La justice ou la force? / De droit, de fact il est proscrit. / *Le premier* / J'en atteste les temps, j'en appelle à tout âge; / Jamais au public avantage / L'homme n'a franchement sacrifié ses droits. / *Le second* / S'il osait de son cœur n'écouter que la voix, / Changeant tout à coup de langage, / Il nous dirait, comme l'hôte des bois: / «La nature n'a fait ni serviteur ni maître. / *Le troisième* / Je ne veux ni donner ni recevoir de lois»; / Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre, / Au défaut d'un cordon, pour étrangler les rois. / *Le premier* / Tu pâlis, vil esclave! être pétri de boue! / Quel aveuglement te dévoue / Aux communs intérêts de deux tigres ligués? / *Le second* / Sommes-nous faits pour être abrutis, subjugués? / *Le troisième* / Quel moment! Qu'il est doux pour une muse altière! / L'homme libre, votre ennemi, / Vous a montré son âme fière» (corsivi miei). Una bella traduzione è disponibile in D. Diderot, *Poesie*, con testo a fronte, a cura di V. Barba, Salerno, Edizioni 10/17, 1997, pp. 197-219.

A nulla o quasi valse, tuttavia, il lavoro critico di J.-A. Naigeon, discepolo ed esecutore testamentario di Diderot, il quale nel 1798 curò la prima edizione delle *Œuvres Complètes*<sup>54</sup>. Il progetto editoriale di Naigeon s'inscriveva in un intento difensivo generale volto a proteggere la reputazione del *philosophe*, a far chiarezza sulle attribuzioni del *Code de la nature* e a fornire il contesto goliardico-satirico in cui cadeva la terzina incriminata<sup>55</sup>. Nondimeno, il nome di Diderot iniziò a venire infallibilmente associato, dopo il 1796, volta a volta, ai «terroristi» o ai sanculotti<sup>56</sup>. Fino all'età del Direttorio, e durante il Consolato e l'Impero sempre più, crescono gli attacchi rivolti alle nuove edizioni dei grandi romanzi «distruttori»: *La Religieuse* e *Jacques le fataliste*, opere ritenute oscene, indecenti e volentieri *orduriers*: «pour le parti de la foi, Diderot est bien le fossoyeur de la religion»<sup>57</sup>.

Nel 1806, in piena età napoleonica, ha inizio la grande Reazione antienciclopedica contro la seconda classe di Scienze morali e politiche dell'*Institut de France*, erede diretta dei propositi scientifici e illuministici di Diderot e D'Alembert. Dautry, nel suo saggio, osservò che la nuova *Revue philosophique*, dando seguito all'attività pubblicistica della *Décade philosophique* (1794-1806) portavoce sino ad allora degli enciclopedisti e dei loro discepoli, credendo di preservare l'essenziale (il meglio) del lascito ideale e filosofico dell'*Encyclopédie*, nel numero del 1 gennaio 1806 dichiarava invece di sacrificare con coscienza l'eredità diderotiana:

Il y a eu certainement des erreurs répandues dans le XVIII<sup>e</sup> siècle. Les Boulanger, les Diderot, les Helvétius ne sont pas exempts de reproche.

- 
- 54 Su Naigeon, osserva Bloch: «C'est l'athéisme de d'Holbach, et d'autres, qui se prolonge chez des écrivains comme Jacques-André Naigeon (1738-1810), ami, disciple et collaborateur de d'Holbach et Diderot, éditeur de ce dernier, jacobin sans théorie révolutionnaire, propagandiste des idées matérialistes avant et pendant la Révolution, mais dont la pensée propre ne paraît pas en comporter d'élaboration nouvelle» (O. Bloch, *Le matérialisme et la Révolution française* cit., p. 342).
- 55 *Les Éleuthéromanes* venne pubblicata, prima, nel numero della *Décade Philosophique* del settembre 1796 e scatenò una nuova polemica; cfr. R. Tarin, *Diderot et la Révolution française* cit., p. 125 e sgg.
- 56 Ancora oggi le terzine diderotiane fanno scandalo presso i benpensanti. Qualche anno fa, in occasione della redazione di un breve articolo sul sistema universitario francese, m'è occorso di esordire con l'adagio di Meslier, ripreso da Diderot, ricordando il maggio 1968 a Parigi, quando i contestatori lo trasformarono in: «la société ne sera heureuse que quand le dernier bureaucrate / aura été pendu avec les boiaux du dernier capitaliste». In altre varianti, invece del *capitalista* veniva impiccato il *sociologo*. Ebbene, il Direttore della rivista, persona stimabile, profondamente turbato, mi supplicò di togliere *solo* quella citazione – tutto il resto «andava bene», anche se alquanto in sintonia con lo spirito goliardico della terzina incriminata, – altrimenti, disse, «rischierei il licenziamento».
- 57 Cfr. R. Tarin, *Diderot et la Révolution française* cit., chap. VI: «*Jacques le fataliste et La Religieuse*. Athéisme et obscenités», p. 123.

Ben presto la stessa *Revue*, che pure rappresentò la continuità ideale dell'illuminismo rivoluzionario durante l'Impero, cedette all'attacco della dittatura. Napoleone impose d'autorità, nel 1807, alle due grandi testate filosofico-letterarie del tempo, la *Revue* appunto e il neo-cattolico («ultramontano») *Mercure de France* una incredibile fusione (è come chiedere a *Esprit* e a *Raison Présente* di diventare un solo *Esprit*). L'operazione annientò quel che restava delle *idées philosophiques* di cui la *Revue* era ancora portavoce, a vantaggio del nuovo *Mercure* controllato dai censori di Bonapart. E il *Mercure* stesso verrà messo sotto accusa per quel che riguardava le punte di ultramontanismo e antigallicanesimo, contrarie al regime. Persino il reazionario François-René de Chateaubriand (1768-1848) – direttore del vecchio *Mercure* – se ne lamentò come di un colpo rivolto a lui che aveva scritto «C'est en vain que Néron prospère, Tacite est déjà né dans l'Empire...»<sup>58</sup>.

A questo punto inizia la storia della ricezione ottocentesca della filosofia di Diderot, ormai ben inquadrata nella leggenda nera che tutta una generazione di reazionari, dal 1791 al 1807, ha contribuito a costruire. Non è un caso se nel 1884, in occasione del primo centenario della morte di Diderot, a Parigi e a Langres, città natale, si scatenerà una violenta polemica sull'opportunità di innalzargli una statua (che oggi domina la *place Diderot* di Langres) e di celebrare la memoria di un letterato eminente, sì, ma che appariva ancora come il maestro di tutti i «sanguinari» della Rivoluzione. Qualche anno addietro, all'epoca della prima edizione delle *Œuvres Complètes* (20 voll., 1875-1880) a cura di J. Assézat e M. Tourneux, la memoria della Comune parigina (1871) ossessionava le coscienze dei benpensati e di geniali tradizionalisti cattolici come Jules Barbey d'Aureville (1808-1889), il quale scrisse, per l'occasione, contro il progetto di edizione di Assézat, un *Contra Diderot*, dal titolo *Goethe et*

---

58 Cfr. J. Dautry, *La Révolution bourgeoise et l'«Encyclopédie» (1789-1814)* cit., n° 39, p. 58. La conclusione di Dautry è che infine «Plus jamais l'*Encyclopédie* et l'*Idéologie* ne seront désormais associés aux grands desseins de la bourgeoisie. C'est Marx et Engels qui liront les matérialistes de l'*Encyclopédie* qui expliqueront que leur matérialisme 'était mécanique par excellence, parce que, à cette époque, de toutes les sciences naturelles, seule la mécanique, et notamment celle des corps solides, célestes et terrestres, – bref la mécanique de la pesanteur – était arrivé à un certain degré d'achèvement', mais qui diront aussi combien il est important pour le développement même du matérialisme dialectique prolétarien qu'ait existé ce matérialisme mécaniste bourgeois à prétentions universelles. C'est Marx qui fera vers 1845 des extraits du *Précis d'éléments d'Idéologie* de Destut de Tracy. C'est Lénine et Staline qui revendiquent pour le prolétariat tout l'héritage matérialiste (cit. *Matérialisme et Empirio-criticisme*, Paris, Ed. Sociales, 1948 e di Stalin, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, éd. fr. Paris, 1930). Mais c'est aussi Engels qui, dans *Ludwig Feuerbach* sait critiquer la posterité bourgeoise dégénérée des Encyclopédistes au XIXe siècle, 'les platitudes vulgaires, la forme sous laquelle le matérialisme du XVIIIe siècle continue d'exister aujourd'hui dans la tête des naturalistes et des médecins, et fut prêchée entre 1850 et 1860 par les apôtres en tournée Büchner, Vogt et Moleschott'» (ivi, p. 59).

Diderot (1880) – equiparati rispettivamente al Carlo Magno e al Pipino del libero pensiero – classico dell'antilluminismo ottocentesco<sup>59</sup>. Ma a quel tempo restava poco ancora da fare: il grosso del lavoro, quanto a stereotipi e a caricature antifilosofiche, era già stato fatto oltre ottanta anni prima<sup>60</sup>. Il Novecento sarà il secolo della riscoperta del vero Diderot, grazie al lavoro di Herbert Dieckmann (1906-1986) negli anni '30-'40, cui si deve la messa in ordine del *fonds Vandeul* dei manoscritti del *philosophe*, l'apertura al pubblico, nel 1952, del *fonds* acquisito dalla *Bibliothèque Nationale* di Parigi, e la progettata edizione delle *Œuvres complètes*, alla fine degli anni '60, insieme a Jacques Proust e a Jean Varloot, in corso di stampa. E questa è storia di oggi.

### 3. Modelli e riferimenti, nel secolo XXI. Il materialismo e la rivoluzione in generale

Su un terzo registro concettuale, si possono individuare dei *modelli* di contraddittorio filosofico-politico che emergono dai diversi quadri della ricezione del pensiero di Diderot, nei diversi momenti della Rivoluzione, con un'attenzione speciale al rapporto tra materialismo e rivoluzione in generale. Tali modelli emanano dalle interpretazioni divergenti che i vari autori in conflitto danno dei concetti di «diritto naturale», di «autorità politica», di «diritto del popolo» o «diritti dell'uomo, e di »codice della natura», per limitarci qui ai più essenziali. In questione è, ovviamente, la *cosa* che sta dietro ai concetti. Prendiamo i casi del «diritto naturale» e del «diritto del popolo»: Diderot svilupperà nelle ultime opere, a partire dal grande *Saggio sui regni di Claudio e di Nerone* (1778<sup>1</sup> e 1782<sup>2</sup>) fino agli ultimi contributi e alla menzionata *Histoire des deux Indes*, questa serie di concetti politico-operativi che avranno effetti diretti e grande successo nell'immediato futuro della storia politica e intellettuale della Francia. Per l'analisi di tali concetti, rinvio ad altri studi avviati, alcuni portati a termine o in corso di pubblicazione presso la rivista della *Société Diderot*<sup>61</sup>.

59 Cfr. J. Barbey d'Aurevilly, *Goethe et Diderot*, Plan de la Tour, Editions d'aujourd'hui, 1978 (Genève, Slatkine, 1968), pp. VI-VII: «Goethe et Diderot [...] sont des esprits de nature identique [...] Goethe [...] est certainement le plus grand dans l'opinion des hommes comme Charlemagne est plus grand que Pépin, mais c'est Diderot qui est le prédécesseur et le père [...] il ne sont pas moins tous deux des esprits de même substance et de même race [...] *Diderot et Goethe, ou l'insupportable ubiquité de la pensée moderne* ».

60 Da segnalare, tra le varie *pièces* anti-diderotiane, non rilevato da Tarin, un manoscritto anonimo, scoperto alla biblioteca di Lons-le-Saunier sotto la collocazione ms. n° 26, da F. Weil, *Diderot responsable de la Révolution d'après Mallet du Pan et l'auteur d'un manuscrit anonyme*, in A.-M. Chouillet (a cura di), *Les ennemis de Diderot* cit., pp. 163-168.

61 Cfr. il saggio: «Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'*Essai sur Sénèque* par rapport à la *Contribution à l'Histoire des deux Indes*», in «Recherches sur Diderot et sur

Al di là delle utilizzazioni ideologiche e propagandistiche del pensiero di Diderot che occasionano i diversi momenti della storia politica della Rivoluzione, sopra considerati, è infine possibile individuare alcuni *punti di riferimento* per la politica del secolo XXI – e per un'idea di «rivoluzione» agibile nel nostro secolo – che le vicende obiettive (testuali) della critica diderotiana, delle istituzioni e dei valori di *ancien régime* – comunque recepita nelle *pratiche istituzionali* e non nelle sole rappresentazioni ideologiche della Rivoluzione – ci mettono sotto gli occhi. Ciò malgrado (o forse proprio *contro*) le deformazioni che questa filosofia ha subito nell'età della sua prima ricezione. I punti di riferimento concernono, in primo luogo, l'uso possibile delle nozioni di «*droits de l'homme*», di «*résistance à l'oppression*», di «*genre humain*», di «*civilisation*» che Diderot formula nella *Contribution* all'*Histoire des deux Indes* dell'abate Raynal, e che, come s'è visto, questi rinnegò apertamente in pieno agone rivoluzionario.

È alla penna di Diderot che si devono le pagine più ispirate e toccanti. E le più determinate. Il «*tocco*» s'ascolta nell'*Histoire*, come si ascolterebbe e si riconoscerebbe una partitura di Mozart tra cento di Salieri. *Qui osera signer cela? Qui?* chiese un giorno Diderot all'abate dopo avergli consegnato le pagine della *Contribution*. *Moi! c'est bien moi qui les signera!* rispose Raynal nel 1780. E solo dieci anni dopo, l'abate le sconfesserà. Quelle pagine concernono appunto le nozioni di «*liberté naturelle*» concepita come «*le droit que la nature donne à tout homme de disposer de soi à sa volonté*»; e la nozione di «*liberté civile, le droit que la société doit garantir à chaque citoyen de pouvoir faire tout ce qui n'est pas contraire aux lois*». Alle definizioni dei «*droits de l'homme*» e della loro *imprescriptibilité* – «*l'homme n'a pas le droit de se vendre, parce qu'il n'a pas celui d'accéder à tout ce qu'un maître injuste, violent, dépravé pourrait exiger de lui...*» – Diderot fa seguire alle definizioni di principio, le pagine esortative che suscitavano le emozioni più forti, con immagini e descrizioni proprie del suo stile, ad esempio l'auspicio, visto sopra, dell'avvento di uno «*Spartaco nero*»<sup>62</sup>. Altrove sono le analisi psicologiche che precedono le definizioni di principio. L'atteggiamento antropologico alla base della logica schiavistica e il nesso nefasto con l'ideologia religiosa che può legittimarla sono afferrati con grande lucidità:

---

*l'Encyclopédie* n° 34, Atti del convegno di Paris VII: «*Journée d'études consacrée à l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron*» (16 novembre 2002), octobre 2003 [in corso di stampa]; *Illuminismo ed Enciclopedia. Diderot, D'Alembert*, Roma, Carocci, 2003. È da segnalare il convegno, in ottobre 2003 a Paris I – Sorbonne, organizzato dal GDR di Olivier Bloch, sul tema: «*L'idée de révolution*», secondo tre raggruppamenti tematici: «*Révolution(s) et société(s)*», «*Révolutions de l'esprit*», «*Histoire de l'idée, du terme et des concepts*». In tale quadro, svilupperò il seguito della presente ricerca: «*Éthique universaliste, politique révolutionnaire. Un rapport, un problème ouvert. Diderot, Raynal, Kant*».

62 *Supra*, nota 39.

Ces vérités éternelles et immuables, le fondement de toute morale, la base de tout gouvernement raisonnable, seront-elles contestées? Oui! et ce sera une barbare et sordide avarice qui aura cette homicide audace. Voyez cet armateur qui, courbé sur son bureau, règle, la plume à la main, le nombre des attentats qu'il peut faire commettre sur les côtes de Guinée; qui examine à loisir, de quel nombre de fusils il aura besoin pour un nègre, de chaînes pour le tenir garotté sur son navire, de fouets pour le faire travailler; qui calcule, de sang-froid, combien lui vaudra chaque goutte de sang, dont cet esclave arrosera son habitation; qui discute si la négresse donnera plus ou moins à sa terre par les travaux de ses faibles mains que par les dangers de l'enfantement. Vous frémissez... Eh! s'il existait une religion qui tolérât, qui autorisât, ne fût-ce que par son silence, de pareilles horreurs; si occupée de questions oiseuses ou séditeuses, elle ne tonnait pas sans cesse contre les auteurs ou les instruments de cette tyrannie; si elle faisait un crime à l'esclave de briser ses fers; si elle souffrait dans son sein le juge inique qui condamne le fugitif à la mort: si cette religion existait, n'en faudrait-il étouffer les ministres sous les débris de leurs autels?<sup>63</sup>

Analogo discorso fondativo della prospettiva democratica e antischiavistica, in chiave rivoluzionaria, può esser fatto a proposito del connesso concetto di «resistenza all'oppressione». Lo schiavo oppresso, violato nei suoi diritti, ha il *dovere* di opporsi con la forza, in quanto membro a pari diritti del «genre humain»<sup>64</sup>, in casi estremi anche in modo violento, contro il suo (o i suoi) ingiusto(i) padrone(i) e contro i tiranni in generale. «Resistenza» qui è sinonimo di rivoluzione o di *guerra*: «je tiens de la nature le droit de me défendre; elle ne t'a pas donc donné celui de m'attaquer [...] ne te plains donc pas quand mon bras vigoureux ouvrira ton sein pour y chercher ton cœur [...]». Contro l'oppressione disumana Diderot non sembra avere esitazioni: la rivoluzione degli schiavi neri d'America è un *dovere*, non soltanto un diritto<sup>65</sup>. Quanto al

63 Cfr. D. Diderot, *Histoire des deux Indes*, in *Œuvres*, tome III, a cura di L. Versini, Paris, Laffont, 1995, pp. 738-739; ed. Genève, 1780, to. 6, p. 127 e sgg. Pensiamo, oggi, ai generali del Pentagono che calcolano quanti «danni collaterali» potranno causare le loro «bombe intelligenti» lanciate sulla popolazione civile di Bagdad, per il «buon fine» di eliminare il Dittatore Saddam, quanto sangue scorrerà sotto le telecamere della CNN, quanto «sdegno» tutto ciò potrà causare sull'opinione pubblica americana, sulla salute politica dei loro interessi e del governo Bush ecc., e avremo un'equazione della misura d'attualità delle analisi anticolonialiste di Diderot; *infra*, *Appendice*, nota 78.

64 Cfr. sul tema l'articolo «Droit naturel» di Diderot, in *Enc. V*, pp. 131b-134b; per un'analisi: *La pensée critique de Diderot* cit., chap. 8.3, pp. 470-488: «Totalités manquées, totalités rêvées: la communauté du désir. Droit, économie, justice de Rousseau à Diderot».

65 Cfr. ora l'ampio studio di J.-D. Piquet, *L'émancipation des Noirs dans la Révolution française*, Paris, Karthala, 2002, pp. 28 e 225 e sgg. su Diderot e Raynal; chiara è l'incidenza di quest'idea sulla politica dei radicali dell'anno II e sulla Costituzione del 1793, il cui articolo 35 recita: «Quando il governo viola i diritti del popolo, l'insurrezione è per il popolo e per ogni frazione del popolo, il più sacro e il più imprescindibile dei doveri».

concetto di «civilisation» e alla sua critica – uno dei capisaldi dell'*Histoire*<sup>66</sup> –, Diderot fa valere il principio rivoluzionario dell'utilità e della bellezza del *métissage*, la mescolanza delle «razze». Non si può tornare indietro, il danno è ormai fatto: i paesi del Sud America sono conquistati, la *civilisation* dei cristiani colonizzatori ha oppresso il nuovo mondo; il mito rousseauista del buon selvaggio – un primitivismo risanatorio e un astratto stato di natura che ospita un altrettanto astratto «uomo naturale» –, sono chimere. La vera, l'unica ricchezza che la storia delle vicende coloniali ci offre è che questo Nuovo Mondo è divenuto un vero e proprio crogiolo di inediti esperimenti politico-culturali-naturali per il genere umano. L'America è il punto d'incrocio (*carrefour*) di tre culture, di tre specie d'uomini: schiavi neri, indigeni e colonizzatori europei. Il *métissage* conserva e può preservare il meglio di tutte e tre senza mantenerne le tare, adattando le nuove razze e culture al clima e alla geografia degli autoctoni, unendo la forza e i doni artistici naturali degli schiavi neri alle tradizioni del luogo e ai «Lumi» che gli europei hanno potuto apportare al Nuovo Mondo. Il tutto a condizione di rinunciare a una vana e orgogliosa superiorità degli europei in nome della cultura o della religione occidentali. Il Nuovo Mondo può diventare la *nuova Atene* della modernità. E nell'America del Nord lo sta già diventando. Lo disse, lo insegnò lo stesso Buffon a Diderot: «L'on annoblit les races en les croisant!»<sup>67</sup>. Diderot nell'*Histoire* svilupperà in senso politico-culturale questa stessa intuizione, già a lui nota, d'ordine naturalistico.

Inutile dire che tali nozioni critico-politiche saranno assunte, recepite e istituzionalizzate nella prassi di una certa parte dei rivoluzionari dell'89. Di quegli stessi giacobini che nel giugno 1791 si rivoltarono contro l'*Adresse à l'Assemblée nationale* dell'abate Raynal – ma senza tuttavia attribuirne il merito a Diderot, considerato come una sorta di «manovratore» – per il fatto che proprio allora, sul piano della «législation», l'abate le rinnegava.

Altre nozioni o principi diderotiani che subiranno la stessa sorte sono quelli di «bonheur» e di «jouissance», sviluppate nel *Supplément au Voyage de Bougainville*, negli articoli tecnici ed economici dell'*Encyclopédie* e infine nell'*Apologie de l'abbé Galiani* (1770). Anche qui, esplicitate in senso generale, le nozioni verranno applicate in particolare nelle diverse circostanze politiche attraverso una precisa prassi di politica economica, nella fattispecie

66 Cfr. G. Goggi, *Diderot et le concept de civilisation*, «Dix-Huitième Siècle» 29 (1997), pp. 353-373 e l'eccellente edizione dei frammenti da lui curata: *Pensées détachées. Contribution à l'Histoire des deux Indes*, tomo I, Siena, 1976; *Mélanges et morceaux divers. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, tomo II, Siena, 1977. Sul punto della situazione, cfr. H.-J. Lüsebrinck - A. Strugnell (a cura di), *L'«Histoire des deux Indes»: réécriture et polygraphie*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1995 («Studies on Voltaire», n° 333).

67 G.L. Buffon, *Histoire naturelle*, éd. J. Varloot, Paris, Gallimard, 1984, p. 232.

ancora da coloro – gli esponenti della Montagna – che caricatureranno la figura di Diderot in tutt'altro senso. È il caso, ad esempio, dell'affinità d'intenti riscontrabile nel discorso a favore di un'economia pubblica popolare svolto da Galiani nei suoi *Dialogues sur le commerce des blés* (1770) – la cui edizione venne curata da Diderot e Grimm – contrario al liberismo sfrenato dei *physiocrates*, che interessava la politica commerciale delle derrate, considerate *beni comuni* sottraibili al semplice lucro dello scambio. – Nell'*Apologie* Diderot esalta il primato del diritto d'esistenza del popolo sul diritto di proprietà, quest'ultimo affermato come prioritario dalla Dichiarazione dei Diritti del 1789. La correzione che Robespierre vorrà apportare al nuovo progetto di Dichiarazione, nel 1792-93, con il celebre *Discours des subsistances*, va nell'identica direzione del Diderot del 1770<sup>68</sup>.

Un ultimo rilievo, in aggiunta al quadro di R. Tarin, va fatto a proposito di una presenza di Diderot meno appariscente, ma non meno significativa, nel quadro delle vicende istituzionali della Rivoluzione. Riguarda la progettata pubblicazione e diffusione degli *Éléments de physiologie*, opera su cui Diderot stava lavorando negli ultimi anni prima della morte (1784), accanto all'*Histoire* di Raynal, suo testamento spirituale e intellettuale. Si tratta del testo senz'altro più interessante della filosofia della natura diderotiano dopo il *Sogno di D'Alembert* (1769). Come è noto ai diderotisti, esistono oggi due esemplari manoscritti degli *Éléments*: 1) la copia Vandeuil (V) conservata alla BN di Parigi e 2) la copia L (*Léningrad*) – che ribattezziamo copia SP (*Saint Pétersbourg*) – conservata alla Biblioteca di San Pietroburgo, entrambe non autografe, opera di due diversi copisti. All'epoca della Rivoluzione esisteva un terzo esemplare, la copia autografa di mano di Diderot, più tarda, dunque quella che costituirebbe il testo base di un'ideale edizione critica moderna.

Diderot preparò l'esemplare autografo affidandone la cura qualche mese prima di morire – a differenza di altre opere consegnate a Naigeon – «comme témoignage de sa confiance et de son amitié», ad un certo «citoyen Garron». Alcuni interpreti (M. Tourneux) hanno pensato potesse trattarsi del pastore Pierre-Henri Marron (Leyda 1754-Parigi, 1832), ma senza forti argomenti a sostegno. Da una lettera datata Germinale quartidì 4, anno II della Repubblica (24 marzo 1794), sappiamo che Garron presentò gli *Éléments* al Comitato d'istruzione pubblica della Convenzione, probabilmente per proporla in vista della riforma del sistema d'insegnamento che s'andava preparando, di lì a poco, con l'istituzione delle *Grandes Écoles* e con i progetti già presentati da Condorcet e Grégoire. Garron non poteva scegliere periodo peggiore: circa un mese dopo, il 7 maggio, Robespierre pronuncerà il celebre discorso del 18 florea-

68 Cfr. *La pensée critique de Diderot* cit., chap. 8 «La communauté du désir. Critique politique, droit, économie», 8.3.6, pp. 480-484.

le, di condanna degli Enciclopedisti ; quel giorno stesso veniva ghigliottinato Hébert ; il 5 aprile sarà il turno di Danton e il 15 aprile quello di Chaumette, dei quali Diderot era già considerato il «maître». La Convenzione non solo non s'interessò agli *Éléments* ma ne respinse il manoscritto senza che se ne trovi più alcuna traccia fra i *procès-verbaux* delle sue commissioni. Il manoscritto aveva in testa la lettera di Garron con la quale veniva presentato alla Convenzione e finì, non si sa per quali vie, presso il libraio di Parigi Pierre Leblanc, dove se ne trova traccia nei cataloghi fino al 12 marzo 1846, quando venne venduto all'asta, per la somma (notevole) di 220 franchi, ad un certo «M<sup>r</sup> Pottier». Jean Pommier e Jean Mayer<sup>69</sup> hanno seguito le vicende del manoscritto perduto fino alla recente edizione degli *Éléments* ad opera dello stesso Mayer, nelle *Œuvres Complètes* di Hermann (Paris, 1987). Continuare a seguire le tracce del manoscritto, come sto facendo in vista di una nuova edizione degli *Éléments* nelle collane di Champion, significherà seguire, per un breve tratto, le vicende, poco felici, s'è visto, dell'opera di Diderot e delle controversie suscitate dal suo materialismo, durante la Rivoluzione e oltre<sup>70</sup>.

La rivoluzione lascia sempre dietro di sé, una volta esaurito l'empito utopistico, un ineludibile *pessimismo* razionale legato alla convinzione che il mondo sarà, *in certa misura*, sempre lo stesso anche dopo, a dispetto degli sforzi più generosi degli uomini di trasformarlo. C'è come una razionalità del mondo di secondo grado, più o meno stabile, tutta umana – di fronte a un «reale» che in sé e per sé razionale *non è* – la quale oltrepassa ogni impeto o semplice attitudine contingente volta alla sua modificazione (è il «fatalismo» razionale di Jacques). Il filosofo nondimeno sa che ha il dovere di agire per trasformare l'uomo – *physique et moral* – e il suo mondo, per il meglio. Analogo sentimento sembra percorrere le pagine dell'ultima opera diderotiana, gli *Éléments de physiologie*, senza infingimenti, senza miti o false speranze per il futuro della società e della *philosophie*.

---

69 J. Pommier - J. Mayer, *Lueurs nouvelles sur les manuscrits de Diderot*, «Bulletin du Bibliophile» 5 (1954), pp. 201-217; J. Mayer, *Introduction à Éléments de physiologie, avec les «Notes autographes»*, in Diderot, *Œuvres Complètes*, tome XVII, Paris, Hermann, 1987, pp. 269-273.

70 Cf. D. Diderot, *Éléments de physiologie*, éd. P. Quintili, Paris, Honoré Champion [in corso di stampa], *Introduction*.