



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

Università degli Studi di Pavia

Dipartimento di Studi Umanistici

Corso di Laurea Magistrale in Filosofia

L'Antienciclopedia nel Secolo dei Lumi

Rousseau - Robespierre - Kant

RELATORE

Prof. Giuseppe Cospito

CORRELATORE

Prof.ssa Sandra Viviana Palermo

Tesi di Laurea Magistrale di

Anna Doria

Matricola n. 525803

Anno Accademico 2023/2024

Indice

Introduzione	i
Capitolo I. Rousseau e il Vicario savoiaro	1
<i>Barbarus hic ego sum: Rousseau e il siècle philosophique</i>	1
<i>Il tesimo, o religione naturale</i>	7
<i>Il Vicario contro i philosophes</i>	16
<i>Religione e Stato etico: dall'uomo al cittadino</i>	38
Capitolo II. Robespierre e l'Essere Supremo	54
<i>La Rivoluzione, guerra filosofica</i>	54
<i>Écrasez l'infâme: la Rivoluzione e la guerra al culto</i>	63
<i>Per una Repubblica "où toutes les âmes s'agrandissent"</i>	76
<i>L'Essere Supremo e il Termidoro</i>	99
Capitolo III. Kant e il regno di Dio sulla terra	109
<i>Il criticismo contro la philosophie</i>	109
<i>La Rivoluzione come "progresso verso il meglio"</i>	120
<i>La dottrina trascendentale della libertà</i>	132
<i>Ragione e Rivelazione</i>	139
<i>Il Cristianesimo come religione naturale</i>	147
Bibliografia	155

Introduzione

*Quel triomphe accablant, quelle indigne victoire
 Cherchez-vous tristement à remporter sur vous?
 Votre esprit éclairé pourra-t-il jamais croire
 D'un double Testament la chimérique histoire,
 Et les songes sacrés de ces mystiques fous
 Qui, dévots fainéants et pieux loups-garous,
 Quittent de vrais plaisirs pour une fausse gloire?
 Le plaisir est l'objet, le devoir et le but
 De tous les êtres raisonnables [...]¹.*

Così ci educa lucidamente Voltaire sul senso profondo della sua battaglia filosofica, battaglia che trova la sua espressione più completa in quel movimento che possiamo definire *Enciclopedismo*, e che fu, nel XVIII secolo, la corrente egemone. Il paesaggio del *siècle philosophique*, certo, si presenta di primo acchito come multiforme e complesso, ma dell'enciclopedista – o, come si diceva più comunemente allora, del *philosophe*, se non addirittura del *cacouac*, per le malelingue - è possibile tracciare un ritratto abbastanza preciso. La sua estrazione sociale, innanzitutto: dei 191 collaboratori dell'*Encyclopédie* a noi noti – gli “enciclopedisti” a pieno titolo, se vogliamo – la maggioranza appartiene alla medio-alta borghesia, un numero significativo alla nobiltà. I contorni del gruppo dei “tecnici”, spesso uomini “troppo oscuri [...] agli occhi degli editori per giustificare una menzione espressa”, appaiono più sfumati: ma se “il silenzio che li circonda ci impedirà sempre di apprezzare con esattezza la partecipazione dell'artigianato all'impresa enciclopedica”, è anche vero che “questo silenzio [...] non è privo di significato rispetto alla considerazione che potevano avere gli editori del *dictionnaire* nei confronti degli artigiani”². L'enciclopedista, personaggio versatile, brillante, gran parlatore, è un uomo da salotto. Alessandro Verri, in visita a Parigi nell'autunno 1766, individua con estrema lucidità quelle che sono le caratteristiche chiave di questi ambienti: lo “spirito disputatore”

¹ Voltaire, *Épître XII. À Madame De G****, OCV, t. X, pp. 231-232.

² “Parmi les auteurs qui n'ont pas été nommés par Diderot et qui n'ont pas signé leurs articles, il en est, semble-t-il, de deux sortes: ceux qui répugnaient à être connus, étant donné leurs fonctions et la nature de l'entreprise, et ceux qui étaient trop obscurs à leurs propres yeux ou aux yeux des éditeurs pour justifier une mention expresse. De cette catégorie sont notamment bon nombre de collaborateurs techniques, sur qui nous aimerions tant avoir aujourd'hui des renseignements précis. Le silence qui les entoure nous interdit de jamais apprécier avec exactitude la participation de l'artisanat à l'entreprise encyclopédique. Ce silence, d'autre part, n'est pas absolument sans signification, quant à la considération que pouvaient avoir les éditeurs du dictionnaire pour les artisans” (J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1967, pp 513-514).

che anima i colloqui e l'“aria di Corte” che domina dietro alle porte chiuse delle case nobiliari³. Nei salotti regna, indiscutibilmente, “l’arte della conversazione nell’incontro tra uomini di mondo e letterati uniti dagli stessi passatempi – la tavola, il gioco, la lettura e il dibattito”⁴. Essi sono per eccellenza il luogo di incontro dell’alta società francese nel Settecento, il terreno di scambio privilegiato tra aristocrazia e *gens de lettres*, ma allo stesso tempo sono il teatro di una guerra senza esclusione di colpi per il controllo della vita mondana e intellettuale parigina e di provincia. Per l’enciclopedista, è essenziale sapere inserirsi, perché è un mezzo indispensabile per chi vuole fare carriera: lì si ottengono “pensioni, posizioni di prestigio, successo nelle elezioni accademiche. Le candidature e i loro progressi si decidono nella capitale, con lotte tra *coteries* che sono l’occasione di scontri ideologici”⁵. Le regole della *sociabilité* impongono il rispetto delle convenzioni dell’*art de vivre* e della *politesse*: chi frequenta questo mondo si vede costretto, pena l’umiliazione e l’esclusione, a padroneggiare “i codici di comportamento mondano”, a sapersi destreggiare “in un’economia simbolica governata dalla finzione egualitaria, dal linguaggio dell’amicizia, dalla benevolenza discreta e dalla riconoscenza”⁶. Almeno in superficie, nel salotto regnano le buone maniere, l’amabilità reciproca e la dovuta deferenza accordata al rango: “è il luogo del trionfo delle apparenze, il regno della maschera e della parola”⁷. Siamo nel dominio della frivolezza e della futilità, nel rifugio di una società benestante dagli autentici problemi sociali del secondo XVIII secolo, ma questa fame di conversazione, questo “volteggiare incessante da un argomento all’altro” - per riprendere una celebre espressione di Helvétius⁸ - porta i protagonisti della scena salottiera a discorrere di attualità, di economia, di filosofia.

Si parla, naturalmente, anche di politica. L’enciclopedista è fondamentalmente un elitario, che tiene, tutto sommato, allo *status quo*: “lo spirito di una nazione – sentenza Voltaire – risiede sempre nell’*élite*, che fa lavorare la massa, è da lei nutrita e la governa”⁹. Se Diderot, nell’articolo *Représentans* dell’*Encyclopédie*, non risparmia gli attacchi al despotismo e agli abusi di nobiltà e clero, se pure egli parla del “popolo composto da coltivatori, da abitanti delle città e delle campagne,

³ A. Verri a P. Verri, 18 novembre 1766, in A. Giulini, E. Greppi (a cura di), *Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*, vol. I, pt. I, ottobre 1766 - luglio 1767, Milano, L. F. Cogliati, 1923, p. 88.

⁴ “L’art de la discussion dans la rencontre entre gens du monde et gens de lettres réunis par les mêmes passe-temps – la table, le jeu, la lecture des œuvres, le débat” (D. Roche, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993, p. 478).

⁵ “Pensions, places, succès aux élections académiques. Les candidatures et leur progrès se disputent à la ville dans des luttes de *coteries* qui sont l’occasion d’affrontements idéologiques” (*ibid.*, p. 479).

⁶ “Dans une économie symbolique régie par la fiction égalitaire, le langage de l’amitié, de la bienfaisance discrète et de la reconnaissance” (P. Y. Beaurepaire, *La « fabrique » de la sociabilité*, Société Française d’Étude du Dix-Huitième Siècle, Dix-huitième siècle, No. 46, 2014/1, p. 92).

⁷ “[Le salon] est le lieu du triomphe des apparences, le royaume du masque et de la parole” (*ibid.*, p. 480).

⁸ “Voltiger incessamment de sujets en sujets” (C. A. Helvétius, *De l’Esprit*, Paris, 1758, p. 95).

⁹ “L’esprit d’une nation réside toujours dans le petit nombre, qui fait travailler le grand, est nourri par lui, et le gouverne” (Voltaire, *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*, OCV, t. XI, p. 434).

da manifatturieri” come della “parte più numerosa, più laboriosa, più utile della società”¹⁰, egli ritiene nondimeno che “le assemblee, per essere [...] *giuste*” debbano essere composte “*da coloro che i loro possedimenti rendono cittadini*, e che il loro stato e i loro lumi mettono in condizione di conoscere gli interessi della nazione e i bisogni del popolo”: è esclusivamente, dunque, la proprietà a fare il *citoyen*, nella misura in cui “ogni uomo che possiede qualcosa in uno stato, è interessato al bene di questo medesimo stato, e, quale che sia il rango che delle convenzioni particolari gli assegnano, è sempre come proprietario, è in ragione delle sue possessioni che egli deve parlare o che acquisisce il diritto di farsi rappresentare”¹¹. Quando i rivoluzionari del 1789, degni eredi dell’enciclopedismo, renderanno i poveri – le “*machines de travail*”¹², a detta di Sieyès – *citoyens passifs*, e ripartiranno ancora gli *actifs* su tre livelli, riservando l’eleggibilità ai soli (ricchi) proprietari fondiari, non faranno che applicare questa massima diderotiana: “è proporzionalmente alle sue possessioni che la voce di un cittadino deve pesare nelle assemblee nazionali”¹³. Lo Stato liberale enciclopedista si fa garante dell’equilibrio tra interessi privati, interessi di classe, beninteso, i cui interpreti privilegiati sono gli *éclairés*, cui spetta naturalmente il compito di formare e dirigere un’opinione pubblica che sancirà di lì a poco il trionfo della borghesia. Di lì la preferenza accordata dagli enciclopedisti a forme di despotismo illuminato, di lì la loro tendenza ad interpretare il pensiero come strumento di *riforma*, ma in nessun caso di *rottura*: ben lungi dal sognare grandi rivolgimenti sociali, essi rivendicano piuttosto l’apertura nei loro confronti – e il conseguente riconoscimento in termini di prestigio e di ruolo politico – da parte di un ordine di cose che essi, sostanzialmente, approvano. Il *philosophe* ha orrore delle masse incolte, dei poveri *invidiosi*, che non aspettano altro che di impadronirsi delle loro legittime proprietà: l’essenziale, in tutte le circostanze, è che “i sudditi si esprimano *senza tumulti*”¹⁴. Che accadrebbe se – scandalo! – *les gens de rien* potessero eleggere rappresentanti *dans le tumulte et dans l’ivresse*, senza riguardo alcuno per la naturale supremazia delle “virtù”, dei “lumi” e dei “talenti”¹⁵? Per Voltaire è addirittura “essenziale” che vi siano “dei bifolchi ignoranti”. Il popolino

¹⁰ “Le peuple composé des cultivateurs, des habitans des villes & des campagnes, des manufacturiers, en un mot, de la partie la plus nombreuse, la plus laborieuse la plus utile de la société” (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. XIV, Paris, 1765, p. 144).

¹¹ “[L]es assemblées, pour être utiles et justes, devoient être composées *de ceux que leurs possessions rendent citoyens*, & que leur état & leurs lumieres mettent à portée de connoître les intérêts de la nation & les besoins des peuples; en un mot c’est la propriété qui fait le citoyen; tout homme qui possède dans l’état, est intéressé au bien de l’état, & quel que soit le rang que des conventions particulieres lui assignent, *c’est toujours comme propriétaire, c’est en raison de ses possessions qu’il doit parler, ou qu’il acquiert le droit de se faire représenter*” (*ibid.*, p. 145. Corsivo mio).

¹² E. J., Sieyès, *Dire de l’Abbé Sieyès, sur la question du Veto royal, à la Séance du 7 septembre 1789*, Versailles, Baudoin, 1789, p. 12.

¹³ “C’est en proportion de ses possessions; que la voix du citoyen doit avoir du poids dans les assemblées nationales” (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné...*, t. XIV, cit., p. 145).

¹⁴ “Les sujets s’expliquent *sans tumulte*” (*ibid.*, p. 144. Corsivo mio).

¹⁵ “L’expérience nous montre que dans les pays qui se flattent de jouir de la plus grande liberté, ceux qui font chargés de représenter les peuples ne trahissent que trop souvent leurs intérêts, & livrent leurs constituans à *l’avidité de ceux qui veulent les dépouiller* [...]. Que sera-ce si [l]es constituans choisissent leurs représentans dans le tumulte & dans l’ivresse,

che “non ha che le sue braccia per vivere”, il popolino cui manca “il tempo e la capacità di istruirsi”, non sarà mai – né deve essere – *philosophe*: “quando la plebaglia si mette in testa di ragionare, tutto è perduto”¹⁶.

Questo disprezzo per i meno abbienti non obbedisce soltanto ad una logica di classe. L’enciclopedista, complessivamente, non ha una grande stima del genere umano. Per il Voltaire del *Traité de Métaphysique*, l’uomo è un animale (relativamente) evoluto, che può vantare sulle altre specie una differenza unicamente di *grado*. La sua ferma convinzione che “tutte le idee vengano dai sensi”¹⁷, nel XVIII secolo, mette quasi tutti d’accordo: Diderot arriva addirittura ad affermare che “non sapremo mai niente, né sulle nostre facoltà intellettuali, né sull’origine e sul progresso delle nostre conoscenze, se l’antico principio *nihil est [in] intellectu quod non fuerit prius in sensu* non ha l’evidenza di un primo assioma”¹⁸. Il Pantheon enciclopedista annovera indiscutibilmente Locke. Il patriarca lo considera addirittura un vero e proprio “Platone d’Inghilterra, assai superiore al Platone della Grecia”¹⁹, e Condillac lo colloca senza esitazioni “immediatamente dopo Aristotele”²⁰ nella storia del pensiero umano, giudicando i duemila anni intercorsi come nulli o irrisonanti. Per d’Alembert, egli ha l’indiscusso merito di aver ridotto l’odiata metafisica “a ciò che doveva essere realmente, ossia fisica sperimentale dell’anima”²¹. Ma i *philosophes* non sono ammiratori acritici: nell’antitesi tra *sensation* e *reflexion* essi scorgono un pericoloso residuo di dualismo, la rivendicazione di un’autonomia di una riflessione che non può in nessun caso essere interamente condotta a dato empirico. Il padre dell’empirismo moderno, insomma, si è fermato a metà strada. Egli si è accontentato di riconoscere che “l’anima percepisce, pensa, dubita, ragiona, conosce, vuole, riflette, che noi siamo convinti dell’esistenza di queste operazioni, perché le scopriamo in noi stessi, e che esse contribuiscono al progresso delle nostre conoscenze; ma non ha avvertito la necessita di scoprirne il principio e la

ou, si négligeant la vertu, les lumières, les talents ils ne donnent qu’au plus offrant le droit de stipuler leurs intérêts?” (*ibid.*, p. 146).

¹⁶ “J’entends par peuple la populace, qui n’a que ses bras pour vivre. Je doute que cet ordre de citoyens ait jamais le temps ni la capacité de s’instruire; ils mourraient de faim avant de devenir philosophes. Il me paraît essentiel qu’il y ait des gueux ignorants. Si vous faisiez valoir comme moi une terre, et si vous aviez des charrues, vous seriez bien de mon avis. Ce n’est pas le manœuvre qu’il faut instruire, c’est le bon bourgeois, c’est l’habitant des villes; cette entreprise est assez forte et assez grande [...]. Quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu” (*Voltaire a Damilaville*, 1 avril 1766, OCV, t. XLIV, p. 256).

¹⁷ “Toutes les idées viennent par les sens” (Voltaire, *Traité de métaphysique*, OCV, t. XXII, p. 202).

¹⁸ “Nous ne saurons jamais rien ni sur nos facultés intellectuelles, ni sur l’origine & le progrès de nos connoissances, si le principe ancien, *nihil est intellectu quod non fuerit prius in sensu*, n’a pas l’évidence d’un premier axiome” (D. Diderot, *Suite de l’apologie de Mr. l’Abbé de Prades ou Réponse à l’Instruction Pastorale de Mr. l’Evêque d’Auxerre*, pt. III, Amsterdam, Michel Rey, 1753, p. 38).

¹⁹ “Platon de l’Angleterre, si supérieur au Platon de la Grèce” (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, OCV, t. XVIII, p. 500).

²⁰ “Immédiatement après Aristote vient Locke” (E. Bonnot de Condillac, *Traité des sensations, à Madame la Comtesse de Vassé, Nouvelle édition augmentée de l’Extrait raisonné de cet Ouvrage*, t. II, Londres, 1788, p. 210).

²¹ “À ce qu’elle doit être en effet, la physique expérimentale de l’âme” (J. B. Le Rond d’Alembert, *Discours préliminaire, in Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. I, Paris, 1751, p. XXVII).

generazione”²²: le ha scambiate, in altre parole, per “qualità innate”, e “non ha sospettato che esse potessero trarre la loro origine dalla sensazione stessa”²³. Condillac rimette le cose in chiaro: “il giudizio, la riflessione le passioni, in una parola tutte le operazioni dell’anima, non sono che la sensazione stessa che si trasforma diversamente”²⁴, Da lì all’affermare che l’io è un fascio di percezioni²⁵, il passo è breve.

Naturalmente, quando l’enciclopedista parla di “operazioni dell’anima”, è ben lungi dal riferirsi ad una natura intelligibile di cui partecipiamo in quanto esseri umani, ad una qualche essenza spirituale che costituirebbe la parte migliore dell’uomo. “Siamo certi di essere materia, di sentire e di pensare [...], ma possiamo sapere che cos’è che pensa in noi [...]? In una parola – si chiede Voltaire – che cos’è un anima”²⁶? Quello che certamente *non è*, è criterio di distinzione tra uomo e animale: in presenza di una medesima struttura biologica, la cui unica differenza risiede nella maggiore o minore complessità, chi ammette l’*animal-machine* è costretto, pena incoerenza, ad estendere il modello anche all’*homme*. Una volta stabilito che “non è forse che per un eccesso di vanità ridicola che gli uomini si attribuiscono un’anima di specie differente rispetto a quella dei bruti”²⁷, il *philosophe* dimostra sbrigativamente che quest’anima, questo *principio vitale*, è materiale (“è impossibile, mi si dice, che la materia pensi. Io non vedo questa impossibilità”²⁸) e – soprattutto – destinato a morire con il corpo: certo, *dimostrare* è una parola grossa, ma non è forse sufficiente constatare che “ogni verosimiglianza”²⁹ si oppone alla sua spiritualità e alla sua immortalità?

²² “L’âme aperçoit, pense, doute, croit, raisonne, connoît, veut, réfléchit; que nous sommes convaincus de l’existence de ces opérations, parce que nous les trouvons en nous-mêmes, & qu’elles contribuent aux progrès de nos connoissances: mais il n’a pas senti la nécessité d’en découvrir le principe & la génération” (E. Bonnot de Condillac, *Traité des sensations...* cit., p. 216).

²³ “Toutes les facultés de l’âme lui ont paru des qualités innées, & [...] il n’a pas soupçonné qu’elles pourroient tirer leur origine de la sensation même” (*ibid.*, p. 210).

²⁴ “Le jugement, la réflexion, les passions, toutes les opérations de l’ame, en un mot, ne sont que la sensation même qui se transforme différemment” (*ibid.*, p. 217).

²⁵ “I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. Our eyes cannot turn in their sockets without varying our perceptions. Our thought is still more variable than our sight; and all our other senses and faculties contribute to this change; nor is there any single power of the soul, which remains unalterably the same, perhaps for one moment. The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos’d” (D. Hume, *A Treatise of Human Nature: being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Book I, *Of the Understanding*, London, John Noon, 1739, pp. 252-253).

²⁶ “Nous sommes certains que nous sommes matière, que nous sentons et que nous pensons [...]; mais pouvons-nous savoir ce qui pense en nous [...]? En un mot, qu’est-ce qu’une âme?” (Voltaire, *Traité de métaphysique*, cit., p. 209).

²⁷ “Ce ne peut être que par un excès de vanité ridicule que les hommes s’attribuent une âme d’une espèce différente de celle qui anime les brutes” (*ibid.*, p. 211).

²⁸ “Il est impossible, me dit-on, que la matière pense. Je ne vois pas cette impossibilité” (*ibid.*).

²⁹ “Je n’assure point que j’aie des démonstrations contre la spiritualité et l’immortalité de l’âme; mais toutes les vraisemblances sont contre elles” (*ibid.*, p. 215).

Il riorientamento del sistema della conoscenza comporta una radicale rivalutazione non solo della prospettiva, propriamente *psicologica*, ma anche dell'attività psichica: nel mettere ordine nel "caos" delle sensazioni, "l'attenzione afferra soltanto ciò che *interessa* direttamente l'io in un qualche senso, vale a dire ciò che risponde alle sue inclinazioni e ai suoi bisogni [...]. L'ordinamento *logico* delle nostre idee non è [...] lo stato primario, ma quello derivato; è soltanto una specie di riflesso e di riverbero dell'ordinamento *biologico*. Ciò che di volta in volta ci appare importante ed *essenziale* non dipende tanto dall'essenza delle cose quanto dalla direzione del nostro *interesse*, e questo è determinato da ciò che è giovevole a noi e necessario alla nostra conservazione"³⁰. Questo "scetticismo gnoseocritico" ha conseguenze importanti. La tanto decantata ragione vede il suo stato di facoltà destinata a guidare e governare l'uomo irrimediabilmente compromesso, e proprio in favore di quelle passioni che – pia illusione dei filosofi d'altri tempi! – avrebbe dovuto dominare e tenere a freno: "le molle della conoscenza e i suoi ultimi movimenti" consistono per il nostro enciclopedista "in quegli impulsi primari e originali che ci vengono continuamente da un altro campo, da un campo semplicemente irrazionale"³¹.

Simili considerazioni valgono, a maggior ragione, per il problema della genesi della società. Che l'uomo sia ζῷον πολιτικόν, il *philosophe* lo dà per scontato. Ma allo stesso tempo dà per scontato che ciò non si verifichi tanto per *vocazione*, quanto piuttosto per *bisogno*, per quell'istinto di autoconservazione che si manifesta tanto nell'incontrollato impulso erotico che è all'origine, per Voltaire, dell'istituzione della famiglia, quanto nella tensione tra egoismo naturale e benevolenza innata verso i propri simili che sfocia nell'istituzione sociale. Di più: il pungolo del bisogno da solo non sarebbe sufficiente per conservare civiltà e imperi, se le passioni non gli prestassero un decisivo soccorso. L'orgoglio, innanzitutto, quell'orgoglio che distingue "gli uomini divini che sacrificano il loro amor proprio al bene pubblico" dai "miserabili che non amano che sé stessi", quell'orgoglio che fa sì che "tutti abbiano sempre voluto e vogliano ancora appartenere alla prima categoria, benché in fondo al cuore appartengano alla seconda"³², e che siano dunque ben disposti a sacrificare qualcosina alla collettività, purché ciò si traduca in prestigio sociale. L'avarizia, poi, per acquistare l'obbedienza

³⁰ "Die Aufmerksamkeit ergreift nur das, was das Ich in irgendeinem Sinne unmittelbar *angeht*, d. h. was seinen Neigungen und Bedürfnissen entspricht [...]. Die *logische* Ordnung unserer Ideen ist [...] nicht das Primäre, sondern das Abgeleitete; sie ist nur eine Art Reflex und Widerspiel der *biologischen* Ordnung. Was uns jeweilig als das Wichtige und als das *Wesentliche* erscheint, das hängt nicht sowohl vom Wesen der Dinge, als von der Richtung unseres *Interesses* ab: und dieses wird durch das für uns selbst Förderliche und für unsere Selbsterhaltung Erforderliche bestimmt" (E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, pp. 138-139).

³¹ "Das Triebwerk der Erkenntnis und ihr letztes Agens besteht in jenen primären und ursprünglichen Impulsen, die uns fort und fort aus einem anderen, aus einem schlechthin irrationalen Gebiet zufließen" (*ibid.*, pp. 142-143).

³² "On distingue donc de bonne heure les hommes en deux classes: la première, des hommes divins qui sacrifient leur amour-propre au bien public; la seconde, des misérables qui n'aiment qu'eux-mêmes: tout le monde voulut et veut être encore de la première classe, quoique tout le monde soit dans le fond du cœur de la seconde; et les hommes les plus lâches et les plus abandonnés à leurs propres désirs crièrent plus haut que les autres qu'il fallait tout immoler au bien public" (Voltaire, *Traité de métaphysique*, cit., p. 223).

altrui; l'invidia, mascherata da emulazione, dal cui benefico influsso scaturiscono “tutte le arti e tutti i piaceri”³³. Una vera manna dal Cielo, insomma, queste passioni: il loro abuso non può certo giustificare l'opinione negativa che si sono fatti sul loro conto quei *raisonneurs* bigotti e superstiziosi che credono ancora al Dio dell'Antico Testamento.

L'enciclopedista *abborrisce* i valori assoluti. “*La virtù e il vizio, il bene e il male morale*” non sono ai suoi occhi nient'altro che “*ciò che è utile o nocivo alla società*”³⁴. Le nostre idee sul giusto e sull'ingiusto dipendono esclusivamente dal contesto sociale in cui viviamo, e siamo addirittura spesso costretti a modificarle radicalmente. L'adulterio, la pederastia, l'incesto? Un semplice fatto di opinione. Il furto, l'omicidio? Se sono condannabili socialmente, non lo sono certo moralmente. La menzogna? Potrebbe addirittura diventare, in talune occasioni “una virtù eroica”³⁵ (come non pensare qui alla celebre disputa tra Kant e Benjamin Constant?). C'è chi prova timidamente ad avanzare certo, che forse non è proprio vero che “non è che in rapporto a noi che esistono il crimine e la virtù, il bene e il male morale”: come possiamo affermare con certezza che “non esiste affatto un bene in sé indipendente dall'uomo?”³⁶. Voltaire è perentorio: “chiederò a chi fa questa domanda se vi è un freddo o un caldo, un dolce o un amaro, un odore gradevole o sgradevole in altro modo se non in rapporto a noi. Non è forse vero che un uomo che pretendesse che il calore esiste di per sé sarebbe un ragionatore assai ridicolo? Perché dunque colui che pretende che il bene morale esiste indipendentemente da noi ragionerebbe meglio? Il nostro bene e il nostro male fisico non hanno esistenza che in rapporto a noi; perché il nostro bene e il nostro male morale rientrerebbero in un'altra fattispecie?”³⁷. Helvétius è ancora più radicale: con l'*Esprit*, ben commenta Cassirer, “il pensiero analitico strappa il velo ai contenuti psichici; li smaschera e ne scopre, invece della loro apparente molteplicità e della loro differenza interiore, la nuda uniformità. La differenza delle forme, come quella dei valori, scompare; risulta essere una fallace illusione. Nell'ambito delle cose psichiche non c'è dunque più il *sotto* e il *sopra*, il *più alto* e il *più basso*. Tutto appartiene al medesimo piano, tutto ha acquistato uno stesso valore e una medesima validità”³⁸. E questo è vero, *in primis*, per quanto

³³ “Tous les arts et tous les plaisirs” (*ibid.*).

³⁴ “*La vertu et le vice, le bien et le mal moral, est donc en tout pays ce qui est utile ou nuisible à la société*” (*ibid.*, p. 225).

³⁵ “Une vertu héroïque” (*ibid.*, p. 227).

³⁶ “Ce ne sera donc que par rapport à nous qu'il y aura du crime et de la vertu, du bien et du mal moral: il n'y aura donc point de bien en soi et indépendant de l'homme?” (*ibid.*).

³⁷ “Je demanderai à ceux qui font cette question s'il y a du froid et du chaud, du doux et de l'amer, de la bonne et de la mauvaise odeur autrement que par rapport à nous? N'est-il pas vrai qu'un homme qui prétendrait que la chaleur existe toute seule serait un raisonneur très-ridicule? Pourquoi donc celui qui prétend que le bien moral existe indépendamment de nous raisonnerait-il mieux? Notre bien et notre mal physique n'ont d'existence que par rapport à nous: pourquoi notre bien et notre mal moral seraient-ils dans un autre cas?” (*ibid.*).

³⁸ “Das analytische Denken reißt den seelischen Inhalten die Maske ab; es entlarvt sie und es entdeckt nach dieser Entlarvung, statt ihrer scheinbaren Vielfältigkeit und ihrer inneren Unterschiedlichkeit, ihr nacktes Einerlei. Die Differenz der *Gestalten* wie der *Werte* verschwindet; sie erweist sich als eine trügerische Illusion. So gibt es jetzt innerhalb des Seelischen kein *Unten* und *Oben*, nichts *Höheres* und *Niederer* mehr. Alles gehört der gleichen Ebene an; es ist gleichwertig und gleich-gültig geworden” (E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., p. 33).

riguarda l'etica. Se gli enciclopedisti – Voltaire compreso – ammettono senza difficoltà un “sentimento morale”, una “simpatia” innata verso gli altri uomini che, se pure non può prevalere fino in fondo sull'*amour propre*, né è in un certo qual modo correttivo, egli si ripropone al contrario di mostrare l'infondatezza di una simile prospettiva, incapace di tenere conto della nuda realtà dell'umano agire e sentire: “tutto ciò che è esaltato come dedizione disinteressata, come magnanimità e sacrificio, si distingue solo di nome e non di fatto dagli elementarissimi istinti della natura umana, dalle *basse* concupiscenze e passioni. Non esiste una grandezza morale che si elevi al di sopra di questo livello. Per quanto infatti la volontà si prefigga mete altissime e si finga beni ultraterreni e fini ultrasensibili, essa rimane pur sempre prigioniera dell'egoismo, dell'ambizione e della vanità”³⁹. Certo, queste posizioni di Helvétius erano controverse perfino per gli stessi *philosophes*. Ma a ben vedere, esse non sono che la lucida e coerente conseguenza di un sistema che, se gli enciclopedisti non hanno svolto fino in fondo, hanno nondimeno condiviso e contribuito ad edificare, un sistema che trova il suo limite metodico nel “livellamento cui va incontro la coscienza quando si nega la sua ricchezza di vita e la si considera soltanto come una maschera, un travestimento”⁴⁰. Le conseguenze politiche sono importanti. L'enciclopedista, se non vuole cadere in contraddizione, non può ammettere uno Stato che sia promotore di un modello etico, incarnazione di una prospettiva valoriale: ogni posizione morale, purché capace di convivere con le altre, è egualmente valida ed egualmente da tutelare, in nome di quella libertà che, se non esistono valori assoluti, non potrà mai essere, come voleva Leibnitz, *autodeterminazione verso il Bene*, ma mera autodeterminazione, arbitrio, incapacità fondamentale di emanciparsi dal senso che non può che sfociare nella più sfrenata licenza (quanto rivelatrici le parole di un Voltaire che afferma *faire ce qui fait plaisir c'est être libre*⁴¹!). La società non impone certo la soppressione dei più bassi istinti, ma piuttosto la loro sublimazione, il loro travestimento, in un gioco di maschere ed ipocrisie la cui regola fondamentale è il rispetto della *forma*.

È naturale, in questa prospettiva, che il *philosophe* sia l'acerrimo nemico di tutto ciò che eleva l'uomo al di sopra di sé, che gli rammenta il suo destino intelligibile. Egli trova l'idea di un Dio che punisce il vizio e ricompensa la virtù positivamente ridicola. Se un Essere Supremo esiste – e l'enciclopedista ci tiene a dire “se”, con l'aria di chi sta facendo già una grande concessione: molti *philosophes*, dopotutto, fanno pubblica professione di ateismo – di certo non si interessa a cosa tanto misera ed insignificante, nel grande ordine del Tutto, come la condotta umana! Passi il grande orologiaio

³⁹ “All das, was man als selbstlose Hingabe, als Edelmut und Aufopferung preist, sich nur dem Namen, nicht der Sache nach von den ganz elementaren Grundtrieben der menschlichen Natur, von den *niederen* Begehungen und Leidenschaften unterscheidet. Es gibt keine sittliche Größe, die sich über dieses Niveau erhebt: denn nach wie hohen Zielen der Wille auch greifen, und welche überirdischen Güter und übersinnlichen Zwecke er sich auch vorspielen mag, so bleibt er doch im Kreise des Egoismus, des Ehrgeizes und der Eitelkeit gefangen” (*ibid.*, p. 34).

⁴⁰ “Die *Nivellierung*, die dem Bewusstsein dadurch droht, dass seine lebendige Fülle im Grunde gezeugnet und als bloße Maske, als Verkleidung genommen wird” (*ibid.*, p. 33).

⁴¹ Voltaire, *Traité de métaphysique*, cit., p. 220.

dell'universo, il Dio intravisto dalla ragion pura, ma il Dio-postulato della ragion pratica, il Legislatore santo, il Reggitore benevolo, il Giudice giusto, è risolutamente bocciato. La religione? Sintomo della debolezza umana, nel migliore dei casi; nel peggiore, *instrumentum regni*, perfida impostura al servizio del despotismo, specie se si tratta di religione rivelata. “Voltaire”, commenta lucidamente Guillemin, “vuole farla finita con il cristianesimo. Non si nasconde. ‘Là dove dodici buffoni hanno avuto successo (gli apostoli, questi pescatori, questi miserabili, questa gente della turba) perché sei uomini di merito (unendo i loro sforzi) non dovrebbero riuscire?’ La *bande à Jésus* ha saputo lanciare il cristianesimo; d’Alembert, Diderot, d’Holbach, Grimm, Helvétius, e lui stesso, Voltaire, se sanno come muoversi, sono del tutto in grado di distruggere questa favola”⁴². E Rousseau, quel maledetto Rousseau che si è messo in mezzo lo perseguiteranno fin quasi a spingerlo sull’orlo della follia: che egli “senta i colpi, senza sapere da dove arrivano”⁴³, “colpite, e ritirate la vostra mano”⁴⁴. Un successo completo, questa operazione anti-Rousseau: egli stesso scriverà a chiare lettere, nelle *Confessions*, “*Je sens les atteintes des coups [...] mais je ne puis voir [...] la main qui les dirige*”⁴⁵. La rete degli enciclopedisti è assai vasta, e l’enciclopedismo non è in nessun caso un fenomeno esclusivamente francese: un ruolo non secondario, in questa vicenda, sarà giocato da David Hume, che è il modello perfetto del *philosophe* d’Oltremarica⁴⁶. Condorcet, dal canto suo, non potrà che giustificare, qualche anno più tardi, la collera di Voltaire, “il nemico della superstizione”, nei confronti del *citoyen* che “tentava vanamente di risollevarne” gli altari⁴⁷. Condorcet, al secolo Nicolas de Caritat, esecutore testamentario di d’Alembert, è esponente paradigmatico di un altro enciclopedismo, di quello *di seconda generazione*, che, per elezione o alleanze familiari, si pone in stretta continuità con il movimento che ha caratterizzato i decenni immediatamente precedenti: egli ostenta con compiacenza “un’irreligione dichiarata, offensiva, militante”, che, alla fine del XVIII secolo, “è il fatto, pressoché esclusivamente, delle alte classi, grandi borghesi, come Cambon, o

⁴² “Voltaire veut en finir avec le christianisme. Il ne s’en cache pas. ‘Là où douze faquins ont réussi (les apôtres, ces marins-pêcheurs, ces méprisables, ces gens de la tourbe) pourquoi six hommes de mérite (unissant leurs efforts) ne réussiraient-ils pas?’ La bande à Jésus a su lancer le christianisme; d’Alembert, Diderot, d’Holbach, Grimm, Helvétius et lui-même, Voltaire, s’ils savent s’y prendre, sont tout à fait capables de détruire cette fable” (H. Guillemin, *1789: silence aux pauvres!*, Bats, Éditions d’Utopie, 2012, p. 17).

⁴³ “Nos fanatiques sentent les coups sans savoir de quel côté ils viennent” (D’Alembert à Voltaire, 15 février 1758, OCV, t. XXXIX, p. 399).

⁴⁴ “Je ne connais que vous qui puissiez venger la raison. Dites hardiment et fortement tout ce que vous avez sur le cœur. Frappez, et cachez votre main. On vous reconnaîtra; je veux bien croire qu’on en ait l’esprit, qu’on ait le nez assez bon; mais on ne pourra vous convaincre, et vous aurez détruit l’empire des cuistres dans la bonne compagnie” (Voltaire à d’Alembert, 7 ou 8 mai 1761, OCV, t. XLI, pp. 293-294).

⁴⁵ J. J. Rousseau, *Confessions*, t. XII, CCO, t. XVII, Genève, 1789, p. 41).

⁴⁶ Si veda in proposito l’eccellente H. Guillemin, «*Cette affaire infernale*»: *les philosophes contre Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Plon, 1942.

⁴⁷ “L’ennemi de la superstition était-il jaloux de celui qui, ne trouvant plus assez de gloire à détruire les autels, essayait vainement de les relever?” (N. Caritat de Condorcet, *Vie de Voltaire*, in OCV, t. I, p. 283).

aristocratici *éclairés*, come Mirabeau [...] o Sade”⁴⁸. Il cerchio si chiude, in qualche modo: l’élitarismo politico, il conservatorismo sociale, il relativismo etico, l’ateismo intollerante, sono facce di una stessa medaglia, sfumature di un ritratto sempre più definito, quello dell’enciclopedista del Secolo dei Lumi, che trova finalmente il suo posto nel panorama Settecentesco.

Se dovessimo presentare un bilancio complessivo del problema dell’identità dell’enciclopedista, potremmo affermare che, fondamentalmente, egli non riconosce alcuno scarto tra l’*essere* e il *dover essere*. Egli è anzi fermamente convinto che parlare di *dover essere* non abbia senso. Reale è ciò che si vede, ciò che si *tocca*: *quel triomphe accablant, quelle indignes victoires, cherchez-vous tristement à remporter sur vous* nel soffocare i vostri più bassi istinti, nel compiere sforzi disumani per conformarvi ad un modello ideale che non è altro, in fondo, che una chimera, un folle sogno di uno spirito debole ed incapace di godere appieno della vita così come essa si presenta, nella convinzione, nella speranza di un *oltre* buono solo ad ammansire gli idioti?

Ora, è precisamente, al contrario, in nome di questo *scarto*, in difesa di questo *oltre* che possiamo definire il peculiare antienciclopedismo di Rousseau, Robespierre e Kant. Peculiare, perché di antienciclopedismi ce ne sono molti: quello del *parti dévot*, *in primis*, che mette per una volta d’accordo Gesuiti e Giansenisti, e che annovera quei letterati che “difend[ono] stupidamente il clero e il despotismo”⁴⁹; quello di chi, come Palissot, è risolutamente anti-*philosophes*, ma non certo antienciclopedista in senso proprio; quello di chi, come Gresset – che fu peraltro uno dei pochi esponenti del mondo intellettuale francese a non voltare le spalle a Rousseau dopo la rottura con Hume – è antienciclopedista per temperamento, per storia personale, per convinzioni. Ma Rousseau, Robespierre e Kant sono innanzitutto filosofi, e in secondo luogo filosofi che rivendicano pienamente i valori dell’*Aufklärung*: non si tratta, per loro, di mettere in discussione i Lumi, di fare concessioni indebite al conservatorismo politico, all’intolleranza religiosa.

Si tratta, però, di restituire all’uomo quella dignità che l’Enciclopedismo vuole negare, di proclamare con coraggio, con ferma convinzione, di fronte all’universo, che se egli è avvilito, corrotto, schiavo delle più ignobili passioni, non per questo la sua condizione presente corrisponde alla sua *antica natura*, non per questo egli deve rassegnarsi, chinare la testa, dimenticare della sua destinazione celeste. Malgrado la *caduta*, malgrado quel germe di Male la cui origine razionale “resta per noi impenetrabile”⁵⁰, nella nostra anima “risuona sempre, con intatto vigore”, un “comando” che ci

⁴⁸ “L’irréligion affirmée, offensive, militante, à la fin du XVIII^e siècle, est le fait, presque exclusivement, des hautes classes, grands bourgeois, avec les Cambon, ou aristocrates éclairés comme Mirabeau [...], Sade” (H. Guillemin, *1789: silence aux pauvres!*, cit., p. 18).

⁴⁹ “Défendoi[en]t bêtement le clergé et le despotisme” (M. Robespierre, *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales*, OCMR, t. X, p. 454).

⁵⁰ “Bleibt uns unerforschlich” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA., Band VI, p. 43).

impone di *metterci in cammino*: “noi *dobbiamo* diventare uomini migliori”⁵¹. E se siamo veramente “figli di Dio, membri per diritto di nascita della Città celeste e chiamati come tali all’eterna beatitudine”⁵², allora questo *volgersi* al Bene non è recuperare un’originaria disposizione *perduta*, ma un *riscoprire sé stessi in sé stessi*, un prendere consapevolezza della propria essenza intelligibile, essenza che è, nel suo determinarsi, un fare proprio l’imperativo incondizionato della moralità, un accogliere la legge, “in tutta la sua purezza, come movente per sé *sufficiente* nella determinazione dell’arbitrio”⁵³, e dunque emancipazione da ogni vincolo sensibile ed autentica *libertà*.

Si tratta di ripensare la moralità come sforzo di una ragione “in cammino verso la santità secondo un progresso indefinito”⁵⁴, di portare a compimento la *rivoluzione radicale* nell’intenzione morale dell’uomo facendo di lui un *virtus noumenon* che non ha nulla in comune con “l’intemperante che torna alla moderazione solo per salvaguardare la propria salute, con il bugiardo che riprende a dire la verità per tenere altro il proprio onore, con il disonesto che ritorna all’onestà civile per il suo quieto vivere o per un tornaconto personale”⁵⁵, consapevole che ogni riforma del costume è vana *si tous les cœurs ne sont pas changés*⁵⁶, se l’*homo vetus* non vive una rinascita che è quasi nuova Creazione, affinché sorga, dalle sue ceneri, l’*homo novus*: *la terra era informe e deserta, le tenebre coprivano l’abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque* – è Kant, quel Kant che auspica un’*Änderung des Herzens*, a citare questi versetti – *in verità, in verità, ti dico, nessuno, se non chi è nato da acqua e Spirito, può entrare nel Regno di Dio*⁵⁷.

Si tratta di ritrovare la libertà metafisica nella libertà politica, di riscattare i popoli “ridotti dall’indigenza a questo supremo grado di avvilito in cui l’uomo, unicamente preoccupato della sopravvivenza, è incapace di riflettere sulle cause della sua miseria e sui diritti che la natura gli ha dato”⁵⁸, anche a costo di “tracciare con il proprio sangue la strada dell’immortalità”⁵⁹. Rousseau, Robespierre, Kant sognano una repubblica *où toutes les âmes s’agrandiront*, una democrazia fondata

⁵¹ “Denn [...] erschallt doch das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele” (*ibid.*, p. 45).

⁵² “Enfants de Dieu, membres-né de la Cité céleste et appelés comme tels à la béatitude éternelle” (J. J. Rousseau, *Manuscrit des Lettres de la montagne*, in H. Guillemin, *À vrai dire*, Paris, Gallimard, 1956, p. 44).

⁵³ “In seiner ganzen Reinigkeit, als für sich *zureichende* Triebfeder der Bestimmung der Willkür” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 46).

⁵⁴ “Auf dem Wege [zur Heiligkeit], sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähern” (*ibid.*, pp. 46-47).

⁵⁵ “Der Unmäßige [...] kehrt zur Mäßigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen” (*ibid.*, p. 47).

⁵⁶ M. Robespierre, *Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l’administration intérieure de la République*, OCMR, t. X, p. 361.

⁵⁷ Gen 1,2 e Gv 3,5. Cfr. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 47.

⁵⁸ “Abaissés par l’indigence, à ce dernier degré de l’avvilissement, où l’homme, absorbé tout entier par les soins qu’exige la conservation de son existence, est incapable de réfléchir sur les causes de ses malheurs, & de connoître les droits que la nature lui a donnés” (M. Robespierre, *À la nation artésienne: sur la nécessité de réformer les états d’Artoix*, 1789, pp. 30-31).

⁵⁹ “Nous vous tracerons de notre sang la route de l’immortalité” (M. Robespierre, *Sur les crimes des rois coalisés contre la France*, OCMR, t. X, p. 477).

sulla volontà generale, che non è altra cosa che la forma pura del dover essere, e sul libero concorso individuale al Bene comune, uno *Stato etico* che si faccia portatore ed interprete di un orizzonte di valore in cui la riforma sociale non è fine in sé, ma strumento di una redenzione più profonda: “ciò che costituisce una *res publica*, non è la pompa delle denominazioni, né la vittoria, né la ricchezza, né l’entusiasmo passeggero; è la saggezza delle leggi, e soprattutto la bontà dei costumi [...]; è la purezza e la stabilità delle massime del governo. Le leggi sono da fare, le massime del governo da definire e tutelare, i costumi da rigenerare, Se una di queste cose manca, non vi sono in uno Stato che errori, orgoglio, passioni, fazioni, ambizione, avidità. La repubblica, allora, lungi dal reprimere i vizi, non fa che dare loro un impulso nuovo, e i vizi conducono necessariamente alla tirannia”⁶⁰. Si tratta di rendere l’uomo, una volta per tutte, “padrone di sé” affinché non sia “schiavo degli altri”⁶¹, dei despoti che lo opprimono, delle passioni che lo incatenano; si tratta di strappare tanto la società civile quanto la ragione umana dal “caos” in cui i “perversi” di questo secolo le avevano precipitate, per ristabilire infine “l’armonia del mondo morale e del mondo politico”⁶²; si tratta di edificare una *civitas* che sia *ecclesia invisibilis*, che sia popolo di Giusti sotto il governo diretto ed universale di un Legislatore che, come forse trapela dalle pagine del *Contrat*, non è altri che quel Cristo-*Urbild*, quell’Uomo-Dio, quell’Ideale trascendentale in cui si rispecchia la parte migliore di noi. A quell’umanità che “non ha valore che come espressione dell’infinito”⁶³, Rousseau, che crede fermamente che “il nostro vero io non è interamente in noi”⁶⁴ ingiunge, con Persio: *quam te Deus esse iussit, disce!*⁶⁵.

Si tratta, infine, di restituire alla religione il posto che le spetta. Non, beninteso, alla *religion du prêtre*, ma al *Vernunftglaube*, a quella *fides rationalis* che è contemporaneamente validissimo strumento *formativo* – ovvero educativo per il cittadino rispetto alla moralità, e *orizzonte di senso* della moralità stessa, messa in crisi da chi, negando la possibilità stessa dell’*a priori*, ricade in un “sistema di universale empirismo nei principi” volto a “contestare alla ragione qualsiasi giudizio su Dio”⁶⁶:

⁶⁰ “Ce qui constitue la République, ce n’est ni la pompe des dénominations, ni la victoire, ni la richesse, ni l’enthousiasme passager; c’est la sagesse des loix, et sur-tout la bonté des mœurs [...]; c’est la pureté et la stabilité des maximes du gouvernement. Les loix sont à faire, les maximes du gouvernement à assurer, les mœurs à régénérer. Si l’une de ces choses manque, il n’y a dans un Etat, qu’erreurs, orgueil, passions, factions, ambition, cupidité: la République, alors, loin de réprimer les vices ne fait que leur donner un plus libre essor, et les vices ramènent nécessairement à la tyrannie” (*ibid.*, p. 476).

⁶¹ “Quiconque n’est pas maître de soi, est fait pour être l’esclave des autres: c’est une vérité pour les peuples comme pour les individus” (*ibid.*).

⁶² “Les êtres pervers étoient parvenus à jeter la République et la raison humaine dans le chaos; il s’agit de les en retirer et de créer l’harmonie du monde moral et politique” (*ibid.*).

⁶³ “N’a quelque valeur que comme expression de l’infini” (J. Jaurès, *La question sociale, l’injustice du capitalisme et la révolution religieuse*, in *Œuvres*, t. II, Paris, Fayard, 2011, p. 692).

⁶⁴ “Notre vrai moi n’est pas tout entier en nous” (J. J. Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, CCO, t. XI, p. 216).

⁶⁵ Cfr. la *Preface* al secondo *Discours*.

⁶⁶ “*Allgemeine[r] Empirism[us]* in Grundsätzen [...] um der Vernunft alles Urtheil über Gott [...] abzusprechen” (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA, Band V, p. 13).

“contro Locke, contro La Mettrie, contro Helvétius”, l’Antienciclopedismo “sostiene che l’uomo non è solamente sensitivo e passivo, ma attivo e libero, con un’anima separata e immortale; contro Diderot, contro d’Holbach, pretende che il mondo non è cecità disordinata, ma che una volontà intelligente muove l’Universo; contro Montaigne, contro Voltaire, contro d’Alembert, insegna che l’appetito dell’anima per la verità è, nell’uomo, costitutivo, come un bisogno inestinguibile, che *i primi principi sono innati*, che la creatura umana porta inscritta in sé un segno, un’impronta irrecusabile”⁶⁷ che è impronta del Divino che la volle a Sua immagine. Di fronte ad un Secolo che non comprende, che perseguita, che talvolta uccide, Rousseau, Robespierre e Kant domandano alla Creatura di essere fedele alla sua vocazione, di riscattarsi dall’abisso di un mondo popolato da “larve e fantasmi”, da “maschere”⁶⁸ che “si decompongono, si dissolvono, si negano” nella concupiscenza, da anime spente che svuotandosi dell’Infinito, “si sono svuotate di sé stesse”⁶⁹: in nome di quel Dio che “non è il Dio dei morti”⁷⁰, bisogna che l’uomo viva, riscoprendosi *pianta celeste*, “della vita dell’uomo, per la quale egli è nato”⁷¹.

Ciò che ho voluto mettere in luce, con il presente lavoro, è la profonda comunione d’intenti tra questi autori, esponenti paradigmatici di un antienciclopedismo che è innanzitutto Illuminismo “fuori dal coro”, che proprio a partire un diverso modo di intendere la questione focale del rapporto tra religione, morale e politica, viste non più come indipendenti, ma come *interdipendenti*, propone un modello radicalmente alternativo che si può riassumere nella nozione di *Stato etico*, nozione che tiene insieme

⁶⁷ “Contre Locke, contre La Mettrie, contre Helvétius il soutient que l’homme n’est pas seulement sensitif et passif, mais actif et libre, avec une âme distincte, et immortelle; contre Diderot, contre d’Holbach, il prétend que le monde n’est pas un chaos de hasards, mais qu’une volonté meut l’Univers; contre Montaigne, contre Voltaire, contre d’Alembert, il enseigne que l’appétit de l’âme pour la vérité est, en l’homme, constitutif, comme un besoin inextinguible, que *les premiers principes sont innés*, que la créature humaine porte inscrite en elle un signe, une signature, irrécusables” (H. Guillemin, *À vrai dire*, cit., p. 32).

⁶⁸ “Juge si j’ai raison d’appeller cette foule un désert, & de m’effrayer d’une solitude où je ne trouve qu’une vaine apparence de sentimens & de vérité qui change à chaque instant & se détruit elle-même, où je n’apperçois que larves & fantômes qui frappent l’oeil un moment, & disparaissent aussi-tôt qu’on les veut saisir? Jusques ici j’ai vu beaucoup de masques; quand verrai-je des visages d’hommes?” (J. J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, Seconde partie, Lettre XIV, CCO, t. II, p. 301).

⁶⁹ “La créature qui se cherche soi-même et son plaisir, se décompose, se dissout, s’abolit. Dispersion de la personne par le fait de sa démission, l’homme devenant comme un carrefour abstrait de convoitises et d’épouvantes. L’Être infini lui-même ne trouve plus où se prendre dans cette horrible absence; la puissance divine *n’agit point sur ce qui n’est pas*, sur ces créatures qui, se vidant de Dieu, se sont vidées d’elles-mêmes et pour ainsi dire ne sont plus” (H. Guillemin, *À vrai dire*, cit., p. 40).

⁷⁰ “Dieu n’est pas le Dieu des morts” (J. J. Rousseau, *Profession de foi du Vicaire savoyard*, CCO, t. V, p. 44).

⁷¹ “De la vie de l’homme & pour laquelle il est né” (J. J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, Cinquième partie, Lettre II, CCO, t. III, p. 191).

e porta a compimento le molteplici istanze di una riflessione che, snodandosi sulle tre domande della critica, approda ad un radicale ripensamento dell'*humanitas*. Ho scelto di prendere in esame il fondamento e le implicazioni della peculiare *Weltanschauung* comune a Rousseau, a Robespierre e a Kant a partire da alcuni episodi significativi della loro biografia intellettuale, episodi di rottura, talvolta di guerra aperta, che ben mettono a nudo la doppia anima del XVIII secolo: il *Vicario savoiano* e il *Contratto sociale* (Capitolo I), risposta coraggiosa di un *citoyen* sempre più solo alla persecuzione feroce degli “ardenti missionari d’ateismo”⁷²; la vicenda dell’Essere Supremo (Capitolo II), coronamento del sistema robespierriano, che va incontro ad incomprensioni ed opposizione violenta che sfociano infine nel dramma di Termidoro, autentico trionfo *philosophe*; la tematizzazione, a partire dalla *Religione entro i limiti della semplice ragione*, del regno di Dio sulla terra (Capitolo III), terreno di un dialogo mancato tra il filosofo di Königsberg e l’Incorruttibile, *ignoti in un desio di veritate*, dialogo su cui si staglia l’ombra di una vittoria enciclopedista che condiziona pesantemente la reazione degli intellettuali francesi al pensiero di Kant in un contesto termidoriano.

Devo molto innanzitutto a Henri Guillemin, che, se confessava spesso di *n’y pas entendre grand-chose en philosophie*, è stato nondimeno fine filosofo e lucido interprete di Rousseau e di Robespierre, di cui ha saputo mettere in luce la profonda convinzione religiosa; a Georges Labica, naturalmente, che per primo ha rivendicato la dignità filosofica dell’Incorruttibile; a Henri Gouhier e ai suoi fondamentali studi rousseauiani; a Ernst Cassirer, che non ha bisogno di presentazioni, e che mi è stato fondamentale tanto per la lettura di Kant, quanto per quella del ginevrino. Impossibile non ricordare anche Ernest Hamel e Albert Mathiez, pionieri indiscussi della storiografia robespierrista: il contributo di Mathiez alla storia religiosa della Rivoluzione Francese, in particolare, è stato per me di capitale importanza, nonostante il mio disaccordo rispetto alla sua lettura dell’Essere Supremo. Ho scelto in ogni caso, nell’utilizzo della letteratura critica, di accordare più spazio ad interpretazioni vicine alla mia, nella consapevolezza della liceità di prospettive contrarie.

Ho voluto infine lasciare, il più possibile, la parola agli autori. Le traduzioni italiane in testo sono mie: ho riportato ogni volta, in nota, i passi corrispondenti in lingua originale, rispettando l’ortografia e la punteggiatura delle edizioni di riferimento.

⁷² “Ardens missionnaires d’athéisme” (J. J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, CCO, t. X, p. 400).

Abbreviazioni

- AA *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1900ff. (bisher 29 Bände), ab 1922 de Gruyter.
- AP *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, Première série, 1787 à 1799, Paris, Paul Dupont (tt. I-LXXXII), Éditions du Centre national de la recherche scientifique [poi CNRS Éditions] (tt. LXXXIII-CIII), 1879-2022.
- CCO *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau*, Genève, 1782-1789.
- CG *Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Armand Colin, 1924-1934
- OCMR *Œuvres complètes de Maximilien Robespierre*, Société des études robespierristes, Paris, Leroux, 1910-1967 (I-X), 2007-2022 (XI-XII).
- OCV *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1877-1882.

Capitolo I

Rousseau e il Vicario savoiano

Barbarus hic ego sum: Rousseau e il siècle philosophique

La rottura tra Rousseau e gli Enciclopedisti si consuma a partire dagli anni '50 del XVIII secolo. Rivelatore lo scritto di Voltaire *Sur le paradoxe que les Sciences ont nui aux mœurs*, che, sebbene non nomini mai direttamente il ginevrino, è una vera e propria lettura caricaturale del primo *Discours*¹: ci troviamo di fronte a una delle prime tra le numerose attestazioni di un'antipatia viscerale, per non dire di un odio violento, difficilmente ascrivibile a mere divergenze filosofiche, che perseguiterà Jean-Jacques per il resto della sua vita. 1755: “ecco la filosofia di un pezzente che vorrebbe che i ricchi fossero derubati dai poveri!”², si adira il proprietario terriero, il castellano delle *Délices*, alla lettura del discorso *sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* – ma queste osservazioni, almeno per il momento, le tiene per sé³; né sembra essere particolarmente offeso dalla messa in ridicolo di Rousseau nel *Cercle* del suo protetto Palissot⁴. 1756: quel Rousseau che vede ancora, nel “celebre Arouet”⁵, “quello tra i [suoi] contemporanei di cui più di tutti onora il talento, e i cui scritti parlano meglio al [suo] cuore”⁶ è per Voltaire, almeno a quest'altezza, il “cher Philosophe”. Ma la *Lettera sulla Provvidenza*, che obbedisce ad una convinzione profonda dell'autore, ad uno spontaneo moto del cuore del credente⁷ (ci avviciniamo, il lettore se ne renderà

¹ Pubblicato, è vero, solo nel 1756, ma verosimilmente redatto prima. Cfr. in proposito H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*, Paris, Vrin, 1983, ed in particolare le pp. 47-55.

² “Voilà la philosophie d'un gueux qui voudrait que les riches fussent volés par les pauvres!” (in *ibid.*, p. 58).

³ Per Gouhier, “Il est permis de supposer que les notes de Voltaire ne sont pas toutes de la même époque. Voltaire a lu de plus ou moins près le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* quand il en a reçu un exemplaire; sa réaction confirme son opinion sur l'auteur du *Discours sur les Sciences et les Arts*: pas question de voir une philosophie dans cette anthropologie fantaisiste; on parlerait aujourd'hui de science-fiction; donc, rien de plus qu'un sourire ironique et une espèce d'indulgence méprisante. Après les *Lettres écrites de la Montagne*, 1764, Voltaire se fâche, on le verra: le voici qui prend au sérieux non, certes, la pensée de Jean-Jacques mais le tort qu'elle lui fait à lui-même et à ‘la philosophie’. Pendant quatre ans, au moins depuis *Sentiment des citoyens* (1764) jusqu'à *La Guerre de Genève* (1768), Voltaire mène une violente campagne contre Rousseau: il reprend alors le *Discours sur l'inégalité* pour exciter sa verve et, au passage, ajoute quelques notes injurieuses dans le style qui est maintenant celui de ses propos sur l'auteur” (*ibid.*, p. 59).

⁴ Cfr. *ibid.*, p. 95.

⁵ Cfr. J. J. Rousseau, *Discours qui a remporté le prix à l'académie de Dijon, en l'année 1750. Sur cette question proposée par la même académie: Si le rétablissement des sciences & des arts a contribué à épurer les mœurs*, CCO, t. VII, p. 47.

⁶ “À Dieu ne plaise que je veuille offenser celui de mes contemporains dont j'honore le plus les talens & dont les écrits parlent le mieux à mon cœur” (J. J. Rousseau, *Lettre à M. de Voltaire sur la Providence*, CCO, t. XII, p. 112).

⁷ “Toutes les subtilités de la métaphysique ne me feront pas douter un moment de l'immortalité de l'ame & d'une providence bienfaisante. Je la sens, je la crois, je la veux, je l'espère, je la défendrai jusqu'à mon dernier soupir, & ce sera

conto, a quella che Polibio avrebbe definito αἰτία) non ottiene una risposta soddisfacente: “volevo filosofare con lui, e per tutta risposta egli mi ha dileggiato”⁸, ricorderà amaramente il ginevrino qualche anno più tardi. 1757: “in verità, la mano mi trema!”, scrive un furibondo Diderot all’amico Grimm. Il “perfido”, il “dannato”, il “folle” Rousseau non gli ispira ormai che “orrore”⁹. L’occasione, è la rottura plateale tra lo sventurato spasimante di Sophie d’Houdetot e M.me d’Épinay. Ma non si nasconde forse, dietro la collera del *philosophe*, un’intima e segreta soddisfazione? Dopotutto, questa è la volta buona per schierarsi apertamente contro un individuo pernicioso, che in nessun caso può essere annoverato tra le *honnêtes gens*. 1758: “indignato dall’apparato di seduzione messo in opera nella [sua] patria”¹⁰, il *citoyen* prende la penna. La *Lettre à D’Alembert sur les spectacles* porta la data del 20 marzo¹¹: “ho dovuto, Monsieur rispondere al vostro articolo su Ginevra; l’ho fatto e vi ho indirizzato questo scritto. Sono sensibile alle testimonianze della vostra attenzione nei miei riguardi, e agli onori che mi avete riservato in più occasioni: ma ci date un consiglio funesto, e se mio padre avesse fatto altrettanto, non avrei potuto né dovuto tacere. Ho tentato di accordare ciò che vi devo con ciò che devo alla mia patria: nel momento in cui ho dovuto scegliere, sarebbe stato un crimine esitare”¹². D’Alembert, dal canto suo, non sembra avergliene a male: “Ho letto l’opera di M.

de toutes les disputes que j’aurai soutenues la seule où mon intérêt ne sera pas oublié ” (*ibid.*, pp. 112-113). Ci troviamo ben di fronte allo stesso Rousseau che, ospite nei primi mesi del 1754 di M.lle Quinault, esasperato dall’ateismo dei convitati, esclama: “Si c’est une lâcheté de souffrir qu’on dise du mal de son ami absent, c’est un crime que de souffrir qu’on dise du mal de son Dieu, qui est présent; et moi, messieurs, je crois en Dieu [...] Je sors si vous dites un mot de plus” (*Mémoires et correspondance de Madame d’Épinay*, Paris, Volland, 1818, pp. 63-64). Sulla datazione precisa di questo episodio, e più in generale sul ruolo centrale di Diderot nella redazione delle cosiddette “*Mémoires de Madame d’Épinay*” in un senso antirousseauiano, si veda P. M. Masson, *Madame d’Épinay, Jean-Jacques... et Diderot chez M.lle Quinault*, Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, t. IX, 1913, pp. 1-28.

⁸ “Je voulais philosopher avec lui; en réponse, il m’a persifflé” (Rousseau à Wurtemberg, 11 mars 1764, CG, t. X, p. 347).

⁹ “Cet homme est un forcené. Je l’ai vu, je lui ai reproché, avec toute la force que donnent l’honnêteté et une sorte d’intérêt qui reste au fond du cœur d’un ami qui lui est dévoué depuis longtemps, l’énormité de sa conduite [...]. Je ne suis point content de ses réponses; je n’ai pas eu le courage de le lui témoigner; j’ai mieux aimé lui laisser la misérable consolation de croire qu’il m’a trompé. Qu’il vive! Il a mis dans sa défense un emportement froid qui m’a affligé. J’ai peur qu’il ne soit endurci. Adieu, mon ami; soyons et continuons d’être honnêtes gens: l’état de ceux qui ont cessé de l’être me fait peur. Adieu, mon ami; je vous embrasse bien tendrement... Je me jette dans vos bras comme un homme effrayé; je tâche en vain de faire de la poésie; mais cet homme me revient tout à travers mon travail, il me trouble, et je suis comme si j’avais à côté de moi un damné: il est damné, cela est sûr. Adieu, mon ami... Grimm, voilà l’effet que je ferais sur vous, si je devenais jamais un méchant: en vérité, j’aimerais mieux être mort. Il n’y a pas le sens commun dans tout ce que je vous écris, mais je vous avoue que je n’ai jamais éprouvé un trouble d’âme si terrible que celui que j’ai. Oh! mon ami, quel spectacle que celui d’un homme méchant et bourrelé! Brûlez, déchirez ce papier, qu’il ne retombe plus sous vos yeux ; que je ne revoie plus cet homme-là, il me ferait croire aux diables et à l’enfer. Si je suis jamais forcé de retourner chez lui, je suis sûr que je frémirai tout le long du chemin; j’avais la fièvre en revenant. Je suis fâché de ne lui avoir pas laissé voir l’horreur qu’il m’inspirait, et je ne me réconcilie avec moi qu’en pensant que vous, avec toute votre fermeté, vous ne l’auriez pas pu à ma place: je ne sais pas s’il ne m’aurait pas tué. On entendait ses cris jusqu’au bout du jardin; et je le voyais! Adieu, mon ami, j’irai demain vous voir; j’irai chercher un homme de bien, auprès duquel je m’asseye, qui me rassure, et qui chasse de mon âme je ne sais quoi d’inferral qui la tourmente et qui s’y est attaché. Les poètes ont bien fait de mettre un intervalle immense entre le ciel et les enfers. En vérité, la main me tremble” (Diderot à Grimm, octobre ou novembre 1757, D. Diderot, *Œuvres complètes*, t. XIX, Paris, Garnier, 1876, pp. 446-447). Si veda sull’intera vicenda H. Guillemin, *Un homme, deux ombres*, Bats, Éditions d’Utovie, 2003 (prima ed. 1943).

¹⁰ “Indigné de tout ce manège de séduction dans ma patrie” (J. J. Rousseau, *Confessions*, t. X, CCO, t. XVI, p. 317).

¹¹ Verrà pubblicata, è vero, solamente in ottobre.

¹² “J’ai du, Monsieur, répondre à votre article Genève: je l’ai fait, et je vous ai même adressé cet écrit. Je suis sensible aux témoignages de votre souvenir, et à l’honneur que j’ai reçu de vous en plus d’une occasion ; mais vous nous donnez

Rousseau contro di me. Mi è assai gradita, e non metto in dubbio che sia gradita anche al pubblico e non trovo nulla che debba impedirne la diffusione”¹³. Ma dietro D’Alembert, c’è Voltaire, quel Voltaire celebre autore drammatico, quel Voltaire che, e Rousseau lo sa bene, non è estraneo alla redazione dell’articolo incriminato¹⁴. Già nel 1755, egli aveva perentoriamente dichiarato che “Ginevra avrà il suo teatro, malgrado Calvino”¹⁵: e senza dubbio, come attestano la stagione di Losanna e le rappresentazioni alle *Délices*, è stato di parola. “Che! Risponderete seriamente a quel pazzo di Rousseau, a quel bastardo di cane di Diogene!”¹⁶: l’ingrato, l’ipocrita, il folle non merita tanta attenzione¹⁷. Né il linguaggio è più tenero nei riguardi dei pochi devoti ginevrini, ancora tenaci avversari degli spettacoli in una città dove ormai sono di moda: “fanatici papisti, fanatici calvinisti, tutti sono impastati della stessa m...”¹⁸. 1760: “non vi stimo, monsieur; mi avete inflitto quei mali che potevano più di ogni altro colpirmi nella mia sensibilità, io, vostro discepolo e vostro entusiasta. Avete perduto Ginevra per ripagare l’asilo che vi è stato offerto; mi avete alienato i miei concittadini al prezzo degli applausi che io vi ho tributato presso di loro. Siete voi che mi rendete insopportabile il soggiorno nella mia patria; siete voi che mi farete morire in terra straniera, privato di ogni conforto dei morenti, senz’altro onore che l’esser gettato in un fosso, mentre tutti gli onori che un uomo può desiderare vi accompagneranno nel mio paese. Vi odio infine, poiché lo avete voluto; ma vi odio come uomo ancora più degno di amare se lo aveste voluto. Di tutti i sentimenti che il mio cuore provava per voi, non rimane che l’ammirazione che non si può negare al vostro bel genio e l’amore per i vostri scritti. Se non posso onorare in voi che i vostri talenti, la colpa non è mia; non mancherò

un conseil pernicieux, et si mon père en avoit fait autant, je n’aurois pu ni du me taire. J’ai tâché d’accorder ce que je vous dois avec ce que je dois à ma patrie, quand il a fallu choisir; j’aurois fait un crime de balancer” (Rousseau à d’Alembert, 25 juin 1758, CG, t. IV, p. 9).

¹³ “J’ai lu l’ouvrage de M. Rousseau contre moi; il m’a fait beaucoup de plaisir, je ne doute pas qu’il n’en fasse au public et je n’y trouve rien qui doive en empêcher l’entrée” (D’Alembert à Malessherbes, 22 juillet 1758, in *ibid.*, p. 35).

¹⁴ “J’ai sous presse un petit écrit sur l’article *Geneve* de M. D’Alembert. Le conseil qu’il nous donne d’établir une comédie m’a paru pernicieux, il a réveillé mon zélé, et m’a d’autant plus indigné que j’ai vu clairement qu’il ne se faisoit pas un scrupule de faire sa cour à M. de Voltaire à nos dépens. Voilà les auteurs et les Philosophes! Toujours pour motif quelque intérêt particulier, et toujours le bien public pour prétexte” (Rousseau à Vernes, 4 juillet 1758, in *ibid.*, p. 17). Nell’ottobre successivo, egli affermerà ancora: “je n’ignorois pas que l’article Genève étoit en partie de M. de Voltaire; quoique j’aye eue la discrétion de n’en rien dire, il vous sera aisé de voir par la lecture de l’ouvrage que je savois en l’écrivant à quoi m’en tenir” (Rousseau à Vernes, 22 octobre 1758, in *ibid.*, p. 91).

¹⁵ “Genève aura la comédie, malgré Calvin” (Voltaire à d’Argental, 18 juillet 1755, OCV, t. XXXVIII, p. 409).

¹⁶ “Quoi! vous répondez sérieusement à ce fou de Rousseau, à ce bâtard du chien de Diogène!” (Voltaire à d’Alembert, 4 mai 1759, OCV, t. XL, p. 89).

¹⁷ “Comment va l’*Encyclopédie*? Est-il vrai que Jean-Jacques écrit contre vous, et qu’il renouvelle la querelle de l’article de Genève? On dit bien plus, on dit qu’il pousse le sacrilège jusqu’à s’élever contre la comédie, qui devient le troisième sacrement de Genève. On est fou du spectacle dans le pays de Calvin [...]. On a donné trois pièces nouvelles faites à Genève même, en trois mois de temps, et de ces pièces je n’en ai fait qu’une. Voilà l’autel du dieu inconnu à qui cette nouvelle Athènes sacrifie. Rousseau en est le Diogène, et, du fond de son tonneau, il s’avise d’aboyer contre nous. Il y a en lui double ingratitude. Il attaque un art qu’il a exercé lui-même, et il écrit contre vous, qui l’avez accablé d’éloges. En vérité, *magis magnos clericos non sunt magis magnos sapientes*. N’êtes-vous pas à Paris dans la consternation? Le roi de Prusse est dans l’embarras, Marie-Thérèse est aux expédients, tout le monde est ruiné. Rousseau n’est pas le plus grave fou de ce monde” (Voltaire à d’Alembert, 2 septembre 1758, OCV, t. XXXIX, pp. 406-407).

¹⁸ “Fanatiques papistes, fanatiques calvinistes, tous sont pétris de la même m...” (Voltaire à d’Alembert, 12 décembre 1757, in *ibid.*, p. 328).

mai al rispetto che devo loro, né alla condotta che questo rispetto esige”¹⁹. Siamo al punto di non-ritorno. La *querelle du luxe*, il dibattito sulla Provvidenza si colorano, agli occhi di Rousseau, di una luce nuova: la riconciliazione tra lui e Voltaire non è possibile perché l’incompatibilità è totale, è umana, è morale, è filosofica. “Ha perduto la mia patria”²⁰, scriverà il ginevrino già nel gennaio di quell’anno, e l’ha perduta con la raffinatezza del Secolo, consacrandone l’allontanamento dalla *natura* – rousseauianamente intesa, ossia come indipendenza da falsi bisogni, libertà dalla schiavitù delle passioni – in nome della cultura denaturante e corrotta denunciata nel primo *Discours*. Ma Voltaire tace ancora.

Tace, è vero, ma non dimentica, né dimenticano gli Enciclopedisti: il 1761 vede la pubblicazione della *Nouvelle Héloïse*, “prima vittima della [sua] collera”²¹. Compare, in febbraio, un curioso scritto dal titolo *Lettres à M. de Voltaire sur La Nouvelle Héloïse ou Aloisia de Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève*. È firmato “marquis de Ximenez”²², ma si indovina facilmente il vero autore, che peraltro non si fa scrupoli a presentarsi come tale nella sua corrispondenza²³: la critica letteraria fornisce un pretesto per un feroce attacco *ad hominem*, dove il “valletto svizzero” Saint-Preux viene sistematicamente designato con il nome di “Jean-Jacques”, un Jean-Jacques bevitore, libertino, dall’insopportabile filosofia egualitaria. Le lettere non producono, a dire il vero, l’effetto sperato. Esse sono “sciocche, crudeli, impertinenti”²⁴, e il più diplomatico D’Alembert storce il naso: “ho [una lamentela] da rivolgervi [...], ossia di aver permesso che vi fosse indirizzata una lettera – egli ignora,

¹⁹ “Je ne vous aime point, Monsieur; vous m’avez sait les maux qui pouvoient m’être les plus sensibles, à moi votre disciple & votre enthousiaste. Vous avez perdu Genève, pour le prix de l’asile que vous y avez reçu; vous avez aliéné de moi mes concitoyens, pour le prix des applaudissemens que je vous ai prodigués parmi eux. C’est vous qui me rende le séjour de mon pays insupportable; c’est vous qui me ferez mourir en terre étrangère, privé de toutes les consolations de mourans, & jeté pour tout honneur dans une voirie, tandis que vivant ou mort, tous les honneurs qu’un homme peut attendre, vous accompagneront dans mon pays. Je vous hais, enfin; vous l’avez voulu: mais je vous hais en homme encore plus digne de vous aimer, si vous l’aviez voulu. De tous les sentimens dont mon coeur étoit pénétré pour vous, il n’y reste que l’admiration qu’on ne peut refuser à votre au génie, & l’amour de vos écrits. Si je ne puis honorer en vous que vos talens, ce n’est pas ma faute. Je ne manquerai jamais au respect que je leur dois, ni aux procédés que ce respect exige” (J. J. Rousseau, *Lettre à M. de Voltaire*, CCO, t. XVII, p. 154).

²⁰ “Vous me parlez de ce Voltaire! pourquoi le nom de ce baladin souille-t-il vos lettres? Le malheureux a perdu ma patrie; je le haïrois davantage si je le méprisais moins. Je ne vois dans ses grands talens qu’un opprobre de plus qui le déshonore par l’indigne usage qu’il en fait. Ses talens ne lui servent, autant que ses richesses, qu’à nourrir la dépravation de son coeur. O genevois il vous paye bien de l’azile que vous lui avez donné! Il ne savoit plus où aller faire du mal; vous serez ses dernières victimes” (Rousseau à Moutou, 29 janvier 1760, CG, t. V, p. 32).

²¹ “Première victime de [sa] colère” (H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*, cit., p. 159).

²² Augustin Louis de Ximénès fu uno dei numerosi *paramours* di Marie Louise Mignot (“Madame Denis”), nipote (e amante) di Voltaire, ed era pertanto ricevuto regolarmente alle *Délices*.

²³ “Tenez, voilà encore des *Lettres* sur le roman de Jean-Jacques: mandez-moi qui les a faites, ô mes anges, qui avez le nez fin!” scrive il 18 febbraio 1761 al conte e alla contessa d’Argental (Voltaire à d’Argental, 18 février 1761, OCV, t. XLI, p. 211); e ancora a Damilaville, lo stesso giorno: “j’envoie aux frères une petite cargaison contenant [...] les *Lettres* sur la *Nouvelle Héloïse* ou *Aloisia* de Jean-Jacques, auxquelles M. le marquis de Ximénès n’a fait nulle difficulté de mettre son nom” (Voltaire à Damilaville, 18 février 1761, *ibid.*).

²⁴ “Il y a un faquin de marquis de Ximénès qui est aux *Delices*, chez M. de Voltaire, et qui lui a écrit quatre lettres contre la *Julie* qui sont bêtes, méchantes, impertinentes. Est-il possible qu’avec l’esprit de Voltaire il entre dans son âme une basse jalousie” (Maréchale de Luxembourg à Rousseau, 19 février 1761, CG, t. VI, p. 49).

sembrerebbe, la vera identità del mittente – ingiuriosa e piena di attacchi personali contro il romanzo di Rousseau e contro lui stesso. Ciò non è degno di voi; non potete immaginare come questa debolezza sia disapprovata anche da coloro che criticano maggiormente il romanzo di Rousseau e la sua condotta”²⁵. Ma Voltaire si giustifica (senza peraltro attribuirsi, come l’abbiamo visto fare, la paternità dell’opera): “se Rousseau, fosse stato un uomo ragionevole a cui non si potesse rimproverare che un cattivo romanzo, non sarebbe stato trattato così”²⁶. In che cosa, di preciso, non si sarebbe mostrato “ragionevole”? Gouhier ha una spiegazione interessante: nel corso del 1760, a suo avviso, Voltaire “crede di constatare che la follia del *citoyen* non è inoffensiva. L’odio risponderà ormai all’odio; e quest’odio coglie la prima occasione, che è la pubblicazione della *Nouvelle Héloïse*. Nel leggere le quattro lettere del marchese di Ximenès, i *philosophes* parigini hanno assai ben compreso che il colpo parte dalle *Délices*. D’accordo con Voltaire per dileggiare un Jean-Jacques che cammina a quattro zampe o che si atteggia a Diogene nella sua botte, essi ritengono tuttavia che, in uno scritto di diffusione pubblica, non si possa tenere questo tono rispetto all’autore della *Nouvelle Héloïse*, anche se il suo romanzo non piace. Voltaire risponde: state in guardia! Avete l’aria di credere che Rousseau sia ancora dei nostri; ebbene, non lo è più”²⁷. Nel rispondere, il 19 marzo, a D’Alembert, egli “si rivolge al *philosophe*, che si è fatto interprete di altri *philosophes*, e, in qualità di membro della corporazione, denuncia in Jean-Jacques quello che possiamo ben definire un *faux-frère*”²⁸.

²⁵ “J’ai [une querelle] à vous faire [...], d’avoir souffert qu’on vous adressât une lettre injurieuse et pleine de personnalités contre le Roman de Rousseau, & contre lui. Cela n’est pas digne de vous; vous ne sauriez croire combien cette foiblesse est désapprouvée par ceux même qui blâment le plus le Roman de Rousseau et sa conduite” (D’Alembert à Voltaire, 9 mars 1761, in H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*, cit., p. 163).

²⁶ “Si Rousseau avait été un homme raisonnable à qui on ne pût reprocher qu’un mauvais livre, il n’aurait pas été traité ainsi” (Voltaire à d’Alembert, 19 mars 1761, OCV, t. XLI, p. 327).

²⁷ “[Voltaire] croit constater que la folie du *citoyen* n’est pas inoffensive. La haine va désormais répondre à la haine. Elle saisit la première occasion qui est la publication de *La Nouvelle Héloïse*. Lisant les quatre *Lettres* du marquis de Ximenès, les *philosophes* parisiens ont fort bien compris que le coup partait des *Délices*. D’accord avec Voltaire pour se moquer de Jean-Jacques marchant à quatre pattes ou jouant Diogène dans son tonneau, ils estiment que, dans un écrit imprimé, on ne peut parler sur ce ton à l’auteur de *La Nouvelle Héloïse*, même si son roman ne plaît pas. Voltaire leur répond: prenez garde! Vous avez l’air de croire que Rousseau est encore des nôtres; or, il n’en est plus” (H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*, cit., p. 164).

²⁸ “Il s’adresse donc au *philosophe* qui s’était fait l’interprète d’autres *philosophes* et, en tant que membre de la corporation, il dénonce en Jean-Jacques ce que nous pouvons bien appeler un *faux-frère*” (*ibid.*, p. 163). *Faux-frère* perché abbandona la causa dei *philosophes*, perché la sua apostasia segue da vicino le condanne e le censure del 1759, che colpiscono successivamente *De l’Esprit* di Hëlvetius, l’*Encyclopédie* e alcuni scritti dello stesso Voltaire (il *Précis de l’Ecclésiaste et du Cantique des Cantiques* e i *Dalogueues chrétiens, Préservatifs contre l’Encyclopédie*). Rivelatrice in questo senso la lettera che egli indirizza, il 14 luglio 1760, a M.me d’Épinay, rendendole conto del già citato *je vous haïs* di Rousseau: “Je sçais mieux que personne ce qui se passe à Paris et à Versailles, au sujet des philosophes: si on se divise, si on a de petites faiblesses, on est perdu. L’infâme et les infâmes triompheront. Les philosophes seraient-ils assez bêtes pour tomber dans le piège qu’on leur tend? Soiez le lien qui doit unir ces pauvres persécutés. Jean Jaques aurait pû servir dans la guerre, mais la tête lui a tourné absolument. Il vient de m’écrire une Lettre dans laquelle il me dit que j’ai perdu Genève. En me parlant de Mr Grimm, il l’appelle, un allemand nommé Grimm. Il dit que je suis cause qu’il sera jetté à la voirie quand il mourra, tandis que moi je serai enterré honnorablement. Que voulez vous que je vous dise Madame? il est déjà mort; mais recommandez aux vivants d’être dans la plus grande union” (Voltaire a M.me d’Épinay, 14 juillet 1760, OCV, t. XL, p. 460).

Ciò che il Patriarca trova personalmente imperdonabile, è che Rousseau abbia intrigato “con dei pedanti sociniani per impedir[gli] di avere un teatro a Tourney”²⁹. L’allusione è trasparente: la *Lettre* del 1758 avrebbe rafforzato a Ginevra il partito calvinista (“sociniani” erano i pastori ginevrini per D’Alembert) avversario degli spettacoli, che riuscirà in effetti ad ostacolare, almeno temporaneamente, i progetti di Voltaire tra il 1759 e il 1760. Resta da chiedersi se, in questo contesto, il vero problema sia il teatro, e non piuttosto l’alleanza con i suddetti “pedanti”, con i devoti insomma. “Che i veri *philosophes* – prosegue – formino una confraternita, come i massoni, che si riuniscano, che si sostengano reciprocamente, che vi restino fedeli, e allora mi immolerei sul rogo per loro. Quest’accademia segreta varrebbe ben più dell’Accademia di Atene, e di tutte quelle di Parigi. Ma ognuno non pensa che a sé stesso, e ci si dimentica del primo tra i doveri, che è di annientare l’*infame*”³⁰. L’infame, o meglio l’Infame con la maiuscola, come nota acutamente Guillemin, “non è soltanto, sotto la sua penna, la Chiesa, è la religione cristiana stessa, cattolica o protestante; è ‘la bottega’, come dice Grimm (*Correspondance Littéraire*, 15 gennaio 1763) e la sua ‘mitologia bassa e ignobile’; è questa fede che comporta alcune esigenze di cui due, soprattutto, sono odiose: questa famosa *purezza* innanzitutto, esasperante e che inibisce le fornicazioni; questo rispetto, poi, e questo servizio reso ai poveri che compromette i divertimenti e i piaceri dei ricchi”³¹. Quali siano i suoi obiettivi, Voltaire non lo nasconde, e al presidente Hénault, che dubita che i *frères* (i *philosophes*) possano mai giungere a distruggere completamente il cristianesimo, ribatte seccamente: “la vedremo”³². E in questo 1761 rincarà la dose: “vi raccomando l’infame – scrive a D’Alembert – fatemi questo favore prima che io muoia; è il punto essenziale”³³, e si augura iperbolicamente di poter “strangolare l’ultimo molinista con le budella dell’ultimo jansenista”³⁴.

²⁹ “Avec des pédants sociniens pour [l]’empêcher d’avoir un théâtre à Tourney” (Voltaire à d’Alembert, 20 avril 1761, OCV, t. XLI, p. 271).

³⁰ “Que les philosophes véritables fassent une confrairie comme les francs massons, qu’ils s’assemblent, qu’ils se soutiennent, qu’ils soient fidèles à la confrairie, et alors je me fais brûler pour eux. Cette académie secrète vaudrait mieux que l’académie d’Athenes, et toutes celles de Paris. Mais chacun ne songe qu’à soy, et on oublie le premier des devoirs qui est d’anéantir l’*infâme*” (*ibid.*, p. 272. Corsivo mio).

³¹ “Ce n’est pas seulement, sous sa plume, l’Église, c’est la religion chrétienne elle-même, catholique ou protestante; c’est ‘la boutique’, comme dit Grimm (*Correspondance Littéraire*, 15 janvier 1763) et sa ‘mythologie basse et ignoble’; c’est cette foi qui comporte certaines exigences dont deux surtout sont odieuses: cette fameuse *pureté* d’abord, exaspérante et qui assombrit les fornications; ce respect ensuite et ce service des pauvres qui compromet la jouissance des riches” (H. Guillemin, *À vrai dire*, cit., p. 17).

³² “Hénault disait un jour à un des frères, vous ne détruirez pas la rell. chrét... C’est ce que nous verrons dit l’autre” (Voltaire à d’Alembert, 20 juin 1760, OCV, t. XL, p. 431). Il *frère* in questione non è altri che Voltaire stesso. L’aneddoto è riportato anche da Condorcet, che confonde tuttavia Hénault con René Hérault, *lieutenant général de police*.

³³ “Je vous recommande l’*infâme*; faites-moi ce plaisir avant que je meure; c’est le point essentiel” (Voltaire à d’Alembert, 7 ou 8 mai 1761, OCV, t. XLI, p. 294).

³⁴ “Étrangler le dernier moliniste avec les boyaux du dernier janséniste” (*ibid.*, p. 292).

Quel Rousseau che, “dopo aver cambiato religione ben tre volte, complott[a] con dei preti sociniani di Ginevra”³⁵, che “reclama dal fondo della sua botte contro la commedia, dopo aver scritto lui stesso delle commedie (e per giunta detestabili)”³⁶, è “troppo dolcemente punito”³⁷ dal libello di ‘Ximenes’, anzi, “meritava di peggio”³⁸, “non è che un miserabile che ha abbandonato i suoi amici, e che merita di essere abbandonato da tutti”³⁹. Proprio lui, “collaboratore del *Dictionnaire raisonné des Sciences et des Arts* [...], osa scrivere (risposta a M. Bordes): ‘non vi sono libri necessari se non quelli della religione’ [...]. Nel settembre 1758, chiunque può vedere, nella sua *Lettre sur les spectacles*, il Vangelo così designato: ‘il più sublime di tutti i libri, quello che mi consola e che mi istruisce ogni giorno’. E che cos’è la *Nouvelle Héloïse*? Un’esaltazione del matrimonio, considerato come sacramento, e l’affermazione che al di fuori di esso, in fatto d’amore, non esistono che ‘vie di perdizione”⁴⁰. Ciò si comprenderebbe facilmente, quasi ce lo si aspetterebbe da un devoto, da un ecclesiastico, ma da un laico, un illuminista, “un uomo come un altro, che non ha interessi personali da difendere, nessun ‘beneficio’ da preservare, e che niente obbliga a dire ciò che dice se non l’impulso di una certezza”⁴¹! “L’avversario – insomma – più pericoloso che si possa concepire”⁴², “l’uomo da abbattere”⁴³.

Il tesimo, o religione naturale

Quando, all’inizio del 1762, vengono dati alle stampe, rispettivamente a Parigi e ad Amsterdam, *Émile* e il *Contratto sociale*, Rousseau si sente vicino alla fine: è malato, e “il male che [lo] consuma”⁴⁴ sembra non lasciargli via di scampo⁴⁵. In questo difficile dicembre 1761, egli è “pronto

³⁵ “Après avoir changé trois fois de religion [...] fa[it] une brigue avec des prêtres sociniens de la ville de Genève” (Voltaire à Damilaville, 22 avril 1761, OCV, t. XL, p. 273).

³⁶ “Crie du fond de son tonneau contre la comédie, après avoir fait des comédies (et même détestables)” (*ibid.*).

³⁷ “Est trop doucement puni” (Voltaire à d’Argental, 29 mars 1761, OCV, t. XLI, p. 248).

³⁸ “Méritait encore pis” (Voltaire à d’Argental, 1 avril 1761, in H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*, cit., p. 170).

³⁹ “N’est qu’un misérable qui a abandonné ses amis, et qui mérite d’être abandonné de tout le monde” (Voltaire à M.me d’Épinay, 19 février 1761, OCV, t. XLI, p. 214).

⁴⁰ “Collaborateur du *Dictionnaire raisonné des Sciences et des Arts* [...], ose écrire (réponse à M. Bordes): ‘il n’y a de livres nécessaires que ceux de la religion’ [...]. En septembre 1758, chacun peut voir, dans sa *Lettre sur les spectacles*, l’Évangile ainsi désigné: ‘le plus sublime de tous les livres, celui qui me console et m’instruit chaque jour’. Et qu’est-ce que la *Nouvelle Héloïse*? Une exaltation du mariage, envisagé comme sacrement, et l’affirmation qu’en dehors de lui, dans l’ordre de l’amour, n’existent que ‘voies d’égarement” (H. Guillemin, *À vrai dire*, cit., p. 18).

⁴¹ “Un homme comme un autre, qui n’a pas d’intérêts personnels à défendre, aucun ‘bénéfice’ à préserver, et que rien n’oblige à dire ce qu’il dit, sinon l’emportement d’une certitude” (*ibid.*).

⁴² “L’avversaire [...] le plus dangereux qui se puisse concevoir” (*ibid.*).

⁴³ “L’homme à abattre” (*ibid.*).

⁴⁴ “Le mal qui [le] consume” (Rousseau à Moulton, 29 mai 1761, CG, t. VI, pp. 137-138).

⁴⁵ Cfr. anche la lettera a Ribotte del 28 dicembre 1761, dove Rousseau, “tourmenté de la maladie la plus douloureuse qui soit connue des hommes, [...] dans un état de dépérissement qui lui permet à peine à chaque jour d’en espérer un autre et de vaquer aux devoirs les plus indispensables”, lamenta “cette situation, qui me force de jeter à la hâte mes dernières feuilles dans le public et de quitter la plume pour ne la jamais reprendre” (Rousseau à Ribotte, 28 décembre 1761, CG, t. VII, p. 29).

ad abbandonare la vita”⁴⁶, scrive all’amico Roustan, e a Moulto: “non ci rivedremo più che nella dimora dei giusti”⁴⁷. Anche l’editore Rey, presso il quale si trova in quel momento il manoscritto del *Contrat*, è inquieto: “tremo non solo per il pericolo in cui vi trovate, ma anche per il dolore che dovete sopportare. Voglia Dio sostenervi, e darvi la forza di accettare la sua volontà”⁴⁸. Se pure sappiamo che Rousseau vivrà ancora per diversi anni, si comprende bene come, in quest’ottica, le due opere costituiscano una sorta di testamento spirituale: il *Contratto sociale*, la sua politica, frutto di lunghi anni di ricerca e numerosi tentativi interrotti⁴⁹, l’*Émile*, che dovrà essere il suo ultimo addio⁵⁰. È noto il destino cui questo *Trattato sull’educazione* andrà incontro: condannato a Parigi, condannato a Ginevra, l’autore decretato d’arresto e fuggiasco che trova infine riparo a Môtiers, allora sotto la giurisdizione prussiana. Quello che ci interessa qui rilevare, è che la requisitoria di Joseph Omer Joly de Fleury, *président à mortier* del parlamento parigino, esattamente come quella di Jean-Robert Tronchin, *procureur général* a Ginevra, verte innanzitutto sulla *Profession de foi* del Vicario savoiaro, sui suoi “principi empî e detestabili [...] che sottomett[ono] la religione all’esame della ragione”⁵¹. Quale ruolo ha giocato Voltaire in questa vicenda? I legami tra lui e il *clan* Tronchin, dopotutto, sono noti... Moulto (il *ministro del culto* Moulto, vale la pena di sottolinearlo), dal canto suo, non ha dubbi: “non fu la religione di R[ousseau] a farlo decretare d’arresto a Ginevra. Quelli che lo hanno perseguitato non erano Cristiani, ma si servirono, per perderlo, della stupida credulità di qualche Cristiano”⁵². Gli accusatori “sostenevano Voltaire con una mano [...], e stroncavano R[ousseau] con l’altra”⁵³.

È indubbio, tuttavia, che la reputazione di Rousseau presso i suoi contemporanei, dopo la *Profession*, non sia più la stessa, e sia anzi tale da poter sperare di incontrare, almeno in parte, l’approvazione del

⁴⁶ “Prêt à quitter la vie” (Rousseau à Roustan, 23 décembre 1761, *ibid.*, p. 7).

⁴⁷ “Nous ne nous reverrons plus que dans le séjour des justes” (Rousseau à Moulto, 23 décembre 1761, *ibid.*, p. 3). Entrambi gli autografi sono rimasti nelle mani di Rousseau, che ha deciso di non inviare queste due lettere ai destinatari.

⁴⁸ “Je suis effrayé non seulement du danger où vous êtes, mais des douleurs que vous devez souffrir. Dieu veuille vous soutenir et vous résigne à sa volonté” (Rey à Rousseau, 31 décembre 1761, *ibid.*, pp. 26-27).

⁴⁹ “Je fais imprimer en Hollande un petit ouvrage qui a pour titre *Du Contract social*, ou *Principes du droit politique*, lequel est extrait d’un plus grand ouvrage, intitulé *Institutions politiques*, entrepris il y a dix ans, et abandonné en quittant la plume, entreprise qui, d’ailleurs, étoit certainement au-dessus de mes forces” (Rousseau à Moulto, 8 janvier 1762, *ibid.*, pp. 63-64).

⁵⁰ “Le *Traité de l’Éducation* devait être mon dernier ouvrage, quand j’aurais encore vécu cinquante ans” (Rousseau à Roustan, 23 décembre 1761, CG, t. VII, p. 7).

⁵¹ “Principes impies & détestables [...] qui soumettent la religion à l’examen de la raison” (*Arrêt de la Cour de Parlement, Qui condamne un Imprimé ayant pour titre, Émile, ou de l’Education, par J. J. Rousseau, imprimé à la Haye M. DCC. LXXII à être lacéré & brûlé par l’Exécuteur de Haute-Justice*, CCO, t. XIII, p. 244).

⁵² “Ce ne fut point la religion de R. qui le fit décréter à Genève. Ceux qui le persécutèrent n’étaient pas des Chrétiens, mais ils se servirent pour le perdre de l’imbécile crédulité de quelques Chrétiens” (Moulto à Reverdil, février [?] 1764, in H. Gouhier, *Voltaire et Rousseau: portaits dans deux miroirs*, cit., p. 180).

⁵³ “Soutenaient Voltaire d’une main [...] et écrasaient R[ousseau] de l’autre” (*ibid.*). Anche Rousseau è certo di scorgere l’influenza di Voltaire dietro alla sentenza emessa contro di lui: “M. de Voltaire me voyant opprimé par le Parlement de Paris, avec la générosité naturelle à lui et à son parti, saisit ce moment de me faire opprimer de même à Genève, et d’opposer une barrière insurmontable à mon retour dans ma patrie” (Rousseau à M.me de Boufflers, 30 octobre 1762, CG, t. VIII, p. 118).

suo implacabile avversario. Non troviamo infatti, in queste pagine, una delle più decise rivendicazioni del *Vernunftglaube*, presentato come “ciò che vi è di autenticamente religioso nelle religioni storiche”, nella misura in cui quello che esse si sforzano di far passare per soprannaturale è ascrivibile piuttosto “all’immaginazione, all’ignoranza o ai costumi, a cominciare dall’idea di rivelazione e dalla fede nei miracoli”⁵⁴? È lo stesso giovane interlocutore del Vicario, in effetti, a vedere nella sua dottrina “quasi un teismo, o una religione naturale, che i cristiani affettano di confondere con l’ateismo o l’irreligione”⁵⁵, e a domandargli esplicitamente di istruirlo nello stesso spirito sulla rivelazione, sulle scritture, su “quei dogmi oscuri sui quali [egli] va errando fin dalla [sua] infanzia, senza poterli concepire né credere, e senza saperli accettare né rifiutare”⁵⁶. La risposta è inequivocabile: “voi non vedete nella mia esposizione che la religione naturale, e sarebbe ben strano se ne servisse un’altra. Da dove potrei ricavare questa necessità? Di cosa potrei essere colpevole nel servire Dio secondo i lumi che Egli instilla nel mio spirito e secondo i sentimenti che ispira al mio cuore? Quale purezza morale, quale dogma utile per l’uomo e onorevole per il suo Autore potrei trarre da una dottrina positiva, se non posso trarlo senza di essa dal buon uso delle mie facoltà? Mostratemi cosa si può aggiungere, per la gloria di Dio, per il bene della società, e per il mio proprio vantaggio, ai doveri della legge naturale, e quale virtù farete nascere da un nuovo culto che non sia una conseguenza del mio. *Le più grandi idee sulla divinità derivano dalla sola ragione*. Contemplate lo spettacolo della natura, ascoltate la voce interiore. Dio non ha forse detto tutto ai nostri occhi, alla nostra coscienza, al nostro giudizio? Cosa potrebbero gli uomini dirci di più? Le loro rivelazioni non fanno che degradare Dio, attribuendogli passioni umane. Lungi dal chiarire le nozioni sul grande Essere, vedo che i dogmi particolari le confondono; che invece di nobilitarle, le avviliscono; che ai misteri inconcepibili che Lo circondano aggiungono contraddizioni assurde; che rendono l’uomo orgoglioso, intollerante, crudele; che invece di stabilire la pace sulla terra, vi portano ferro e fuoco. Mi chiedo a cosa serva tutto questo senza saper rispondere. Non vi vedo che i crimini degli uomini e le miserie del genere umano”⁵⁷.

⁵⁴ “La religion naturelle de ce singulier Vicaire [...] s’affirme comme ce qu’il y a d’authentiquement religieux dans les religions historiques, tout ce que celles-ci présentent comme surnaturel relevant de l’imagination, de l’ignorance, des coutumes, à commencer par l’idée de révélation et la croyance aux miracles” (H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*, cit., p. 177).

⁵⁵ “À peu de chose près le théisme ou la religion naturelle, que les chrétiens affectent de confondre avec l’athéisme ou l’irréligion” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 70).

⁵⁶ “Ces dogmes obscurs sur lesquels [il] v[a] errant dès [s]on enfance, sans pouvoir les concevoir ni les croire, & sans savoir ni les admettre ni les rejeter” (*ibid.*).

⁵⁷ “Vous ne voyez dans mon expose que la religion naturelle, bien étrange qu’il en faille une autre. Par où connaîtrai-je cette nécessité? De quoi puis-je être coupable en servant Dieu selon les lumières qu’il donne à mon esprit & selon les sentiments qu’il inspire à mon coeur? Quelle pureté de morale, quel dogme utile à l’homme & honorable à son auteur puis-je tirer d’une doctrine positive, que je ne puisse tirer sans elle du bon usage de mes facultés? Montrez-moi ce qu’on peut ajouter, pour la gloire de Dieu, pour le bien de la société, & pour mon propre avantage, aux devoirs de la loi naturelle, & quelle vertu vous ferez naître d’un nouveau culte, qui ne soit pas une conséquence du mien. *Les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule*. Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n’a-t-il pas

Le pratiche culturali, nella loro diversità, sono istituzioni puramente umane e arbitrarie⁵⁸, che portano con sé per di più il rischio funesto di sostituire alla vera religione la rigida osservanza di un cerimoniale opprimente⁵⁹. L'esigenza di uniformità rispetto alle manifestazioni esteriori della fede è puramente politica, e non necessita di fondare la propria legittimità su una rivelazione: "il culto che Dio ci domanda è quello del cuore; ed esso, quando è sincero, è sempre uniforme [...]. Egli vuol essere adorato in spirito e in verità; e questo dovere s'impone a tutte le religioni, a tutti i paesi, a tutti gli uomini"⁶⁰. I dogmi della religione naturale non sono in quest'ottica che i principi fondamentali che possiamo ritrovare in qualsiasi religione positiva, nella misura in cui esse tendono tutte ad un unico Vero. La pretesa di chi, nato e cresciuto per puro caso in un paese dove domina una confessione particolare, crede che solo in essa risieda la verità e solo tramite essa si possa sperare nella salvezza, è ingiustificata e ridicola: "osare affermare che Dio ci giudica in questo modo, è oltraggiare la Sua giustizia"⁶¹. Altrettanto assurda l'idea di condizionare l'assoluzione ad una *fides historica*, ossia storicamente radicata, empirica, che non può né potrà mai raggiungere tutti gli uomini e tutte le epoche: "o tutte le religioni sono buone e gradite a Dio, oppure, se ve n'è una in particolare che Egli prescrive agli uomini e per la quale li punisce se la ignorano, allora Egli ha dato segni certi e manifesti affinché sia distinta e riconosciuta come l'unica vera. Questi segni devono essere necessariamente presenti in ogni tempo e in ogni luogo, ugualmente evidenti per tutti gli uomini, grandi e piccoli, dotti e ignoranti, Europei, Indiani, Africani, Selvaggi. Se vi fosse una religione sulla terra al di fuori della quale vi sia solo pena eterna, e se in qualche parte del mondo anche un solo mortale di buona fede non fosse stato colpito dalla sua evidenza, il Dio di quella religione sarebbe il più iniquo e crudele dei tiranni"⁶².

tout: dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement? Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu, en lui donnant les passions humaines. Loin d'éclaircir les notions du grand Etre, je vois que les dogmes particuliers les embrouillent; que loin de les ennoblir, ils les avilissent; qu'aux mystères inconcevables qui l'environnent ils ajoutent des contradictions absurdes; qu'ils rendent l'homme orgueilleux, intolérant, cruel; qu'au lieu d'établir la paix sur la terre, ils y portent le fer & le feu. Je me demande à quoi bon tout cela sans savoir me répondre. je n'y vois que les crimes des hommes & les misères du genre humain" (*ibid.*, pp. 71-72. Corsivo mio).

⁵⁸ "Dès que les peuples se sont avisés de faire parler Dieu, chacun l'a fait parler à sa mode & lui a fait dire ce qu'il a voulu. Si l'on n'eût écouté que ce que Dieu dit au coeur de l'homme, il n'y auroit jamais eu qu'une religion sur la terre" (*ibid.*, p. 72).

⁵⁹ "Ne confondons point le cérémonial de la religion avec la religion [...]. C'est avoir une vanité bien folle, de s'imaginer que Dieu prenne un si grand intérêt à la forme de l'habit du prêtre, à l'ordre des mots qu'il prononce, aux gestes qu'il fait à l'autel, & à toutes ses genuflexions" (*ibid.*, pp. 72-73).

⁶⁰ "Le culte que Dieu demande est celui du cœur; & celui-là, quand il est sincère, est toujours uniforme [...]. Dieu veut être adoré en esprit & en vérité: ce devoir est de toutes les religions, de tous les pays, de tous les hommes" (*ibid.*).

⁶¹ "Oser dire que Dieu nous juge ainsi, c'est outrager sa justice" (*ibid.*, p. 75).

⁶² "Ou toutes les religions sont bonnes & agréables à Dieu, ou, s'il en est une qu'il prescrive aux hommes, & qu'il les punisse de méconnaître, il lui a donné des signes certains & manifestes pour être distinguée & connue pour la seule véritable. Ces signes sont de tous les tems & de tous les lieux, également sensibles à tous les hommes, grands & petits, savants & ignorants, Européens, Indiens, Africains, Sauvages. S'il étoit une religion sur la terre hors de laquelle il n'y eût que peine éternelle, & qu'en quelque lieu du monde seul mortel de bonne foi n'eût pas été frappé de son évidence, le Dieu de cette religion seroit le plus inique & le plus cruel des tyrans" (*ibid.*, p. 75).

Se dunque la nostra ricerca della verità è sincera, non accetteremo ciecamente l'autorità della tradizione, ma sottometeremo le nostre conclusioni al vaglio della ragione e della coscienza, i soli mezzi naturali che ci sono stati concessi dall'Essere Supremo. L'esperienza razionale del divino, nella sua irriducibile immediatezza, non può che risultare mediata e distorta se *storicizzata*, se condannata a dipendere esclusivamente dalla *testimonianza*⁶³, gravata per di più dal peso dell'erudizione e della critica minuziosa che ci si impone prima che possiamo accettare per autentico ciò che ci si presenta come rivelato.

La polemica di Rousseau si concentra in particolar modo sui miracoli: anche senza addentrarci nella spinosa questione della verifica dell'attendibilità dei resoconti dei prodigi e dei prodigi stessi, non possiamo ignorare la loro strumentalizzazione a scopi prettamente politici da parte di individui senza scrupoli che si servono della credulità della gente comune, di prestigiatori spregiudicati la cui abilità straordinaria può ingannare perfino i dotti. Non è per di più l'onnipotenza divina meglio attestata dall'"ordine inalterabile della natura"⁶⁴ piuttosto che da miracoli che avvengono spesso di fonte ad un numero di testimoni esiguo, quasi in segreto, e che – e ciò è riconosciuto dalle stesse Scritture – possono essere facilmente provocati senza contraffazione anche dal demonio o da falsi profeti? È lampante la debolezza teoretica di una fede che trae la sua legittimità da fenomeni soprannaturali che devono a loro volta essere legittimati da quella stessa dottrina che pretendono di fondare⁶⁵. La religione, se è veramente autentica – ovvero se *discende*, propriamente, da Dio, se è *radicata* in Dio – deve restituire “il carattere sacro della divinità”, deve cioè non solamente “chiarire le idee confuse che il ragionamento traccia nel nostro spirito”, ma anche – e soprattutto – “proporci un culto, una morale, e delle massime coerenti con gli attributi per i quali soli concepiamo l'essenza divina”⁶⁶: il Dio collerico e geloso della tradizione, il Dio che punisce indiscriminatamente colpevoli ed innocenti, è incompatibile con la nozione di padre amorevole, di legislatore santo, di reggitore benevolo, di giudice giusto⁶⁷ che ci mostra la nostra ragione. I pochi dogmi della religione naturale sono “chiari,

⁶³ “Apôtre de la vérité, qu'avez-vous donc à me dire dont je ne reste pas le juge? Dieu lui-même a parlé: écoutez sa révélation. C'est autre chose. Dieu a parlé! voilà certes un grand mot. & à qui a-t-il parlé? Il a parlé aux hommes. Pourquoi donc n'en ai-je rien entendu? Il a chargé d'autres hommes de vous rendre sa parole. J'entends! ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a dit. J'aimerois mieux avoir entendu Dieu lui-même; il ne lui en auroit pas coûté davantage, & j'aurois été à l'abri de la séduction. Il vous en garantit en manifestant la mission de ses envoyés. Comment cela? Par des prodiges. & où sont ces prodiges? Dans les livres. & qui a fait ces livres? Des hommes. & qui a vu ces prodiges? Des hommes qui les attestent. Quoi! toujours des témoignages humains! toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté! que d'hommes entre Dieu & moi!” (*ibid.*, p. 76).

⁶⁴ “C'est l'ordre inaltérable de la nature qui montre le mieux la sage main qui la régit; s'il arrivoit beaucoup d'exceptions, je ne saurois plus qu'en penser; & pour moi, je crois trop en Dieu pour croire à tant de miracles si peu dignes de lui” (*ibid.*, p. 78).

⁶⁵ “Après avoir prouvé la doctrine par le miracle, il faut prouver le miracle par la doctrine” (*ibid.*, p. 79).

⁶⁶ “Cette doctrine, venant de Dieu, doit porter le sacré caractère de la Divinité; non seulement elle doit nous éclaircir les idées confuses que le raisonnement en trace dans notre esprit, mais elle doit aussi nous proposer un culte, une morale & des maximes convenables aux attributs par lesquels seuls nous concevons son essence” (*ibid.*, p. 80).

⁶⁷ Cfr. *infra*, p. 137.

lampanti, immediati nella loro evidenza”⁶⁸, non inutilmente appesantiti da incomprensibili misteri o velati da irrisolvibili contraddizioni. La fede di Rousseau, come già quella di Anselmo, è una *fides quaerens intellectum*, che “si assicura e si rafforza tramite la comprensione”⁶⁹, che, lungi dall’opprimere le nostre facoltà, le illumina: “il Dio che adoro non è un Dio di tenebra, non mi ha dotato di un’intelligenza per vietarmi di usarla. Dirmi di sottomettere la mia ragione è oltraggiare il suo Autore”⁷⁰.

L’*inspiré* (*Schwärmer*, direbbe Kant) e il *raisonneur* alle prese nelle pagine del *Vicario* sanciscono l’incomunicabilità, e dunque l’insostenibile pretesa universale, della fede rivelata rispetto alla fede razionale pura. Negando ogni legittimità, sul piano dialettico, ad una ragione corrotta dal peccato, l’*inspiré* resta intrappolato in un circolo vizioso, e gli è impossibile convincere l’avversario⁷¹; il *raisonneur*, dal canto suo, per il quale “non vi è nulla di più incontestabile” dei principi di questa razionalità tanto maltrattata⁷², ha gioco facile nel rispondere: “guardate a cosa si riducono le vostre presunte prove soprannaturali, i vostri miracoli, le vostre profezie! A credere a tutto questo sulla base esclusiva della fede altrui, e a sottomettere all’autorità degli uomini l’autorità di Dio che parla alla mia ragione”⁷³. L’entusiasmo mistico dell’*inspiré*, nella sua irriducibile autoreferenzialità, rappresenta un pericolo per la fede stessa, di cui rischia di intaccare le fondamenta. Un principio soggettivo e arbitrario come l’illuminazione interiore – reale o presunta tale – apre la strada a un relativismo funesto che non può che sfociare nell’ateismo: “se le verità eterne che il mio spirito concepisce potessero essere in qualche modo incrinata, non vi sarebbe più per me alcuna certezza; e, lungi dall’essere sicuro che voi mi parliate in nome di Dio, non sarei neppure convinto che Egli esista”⁷⁴.

⁶⁸ “Clairs, lumineux, frappants par leur évidence” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 81).

⁶⁹ “S’assure et s’affermit par l’entendement” (*ibid.*).

⁷⁰ “Le Dieu que j’adore n’est point un Dieu de ténèbres, il ne m’a point doué d’un entendement pour m’en interdire l’usage: me dire de soumettre ma raison, c’est outrager son auteur” (*ibid.*).

⁷¹ “Vos raisonnements! – può ben ribattere il *raisonneur* – vous n’y pensez pas. M’apprendre que ma raison me trompe, n’est-ce pas réfuter ce qu’elle m’aura dit pour vous? Quiconque veut récuser la raison doit convaincre sans se servir d’elle. Car, supposons qu’en raisonnant vous m’ayez convaincu; comment saurai-je si ce n’est point ma raison corrompue par le péché qui me fait acquiescer à ce que vous me dites?” (*ibid.*, pp. 83-84).

⁷² “Il n’y a rien de plus incontestable que les principes de la raison” (*ibid.*, p. 85).

⁷³ “Voyez donc à quoi se réduisent vos prétendues preuves surnaturelles, vos miracles, vos prophéties. A croire tout cela sur la foi d’autrui, & à soumettre à l’autorité des hommes l’autorité de Dieu parlant à ma raison” (*ibid.*, p. 86).

⁷⁴ “Si les vérités éternelles que mon esprit conçoit pouvoient souffrir quelque atteinte, il n’y aurait plus pour moi nulle espèce de certitude; &, loin d’être sûr que vous me parlez de la part de Dieu, je ne serois pas même assuré qu’il existe” (*ibid.*, pp. 86-87). Cfr. in proposito anche quanto afferma Kant in *Was heißt: sich im Denken orientieren?*: “Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Dasein Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht zuerst zu sprechen bestritten wird: so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch scheint in der Jacobischen und Mendelsohnischen Streitigkeit alles auf diesen Umsturz, ich weiß nicht recht, ob bloß der Vernunftfeindsicht und des Wissens (durch vermeinte Stärke in der Spekulation), oder auch sogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den sich ein jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das letztere schließen, wenn man den Spinozistischen Begriff von Gott als den einzigen mit allen Grundsätzen der Vernunft stimmigen und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt

Di fronte poi alle tre grandi religioni d'Europa, ciascuna con le sue rispettive rivelazioni, come determinare qual è l'unica vera, ammesso che ve ne sia una? Trincerati dietro al più rigido dogmatismo, Ebrei, Cristiani e Musulmani si rifiutano di intendere le ragioni della parte avversa, e, dopo aver ridotto al silenzio gli avversari con il terrore e la minaccia delle persecuzioni, li condannano senza aver neppure letto i loro libri. E che dire dei milioni di uomini che “non hanno mai udito parlare né di Mosè, né di Gesù Cristo, né di Maometto”⁷⁵? Se davvero vi è un'unica strada possibile da percorrere, un'unica fede che l'intero genere umano, sotto pena di dannazione eterna, è obbligato a praticare, “bisogna trascorrere la propria vita a studiarle tutte, ad approfondirle, a metterle a confronto, ad attraversare i paesi ove esse sono stabilite: nessuno sarà dispensato dal primo dovere dell'uomo, nessuno avrà il diritto di fidarsi ciecamente di un giudizio altrui. L'artigiano che non vive che del suo lavoro, il lavoratore che non sa leggere, la giovane timida e delicata, l'infermo che a mala pena può alzarsi dal letto, tutti, senza eccezione, dovranno studiare, meditare, disputare, viaggiare, percorrere il mondo: non vi saranno più popoli sedentari e stabili; la terra intera non sarà coperta che di pellegrini che, con ingenti spese e grandi fatiche, vanno a verificare, confrontare, esaminare da sé stessi i culti diversi che vi si professano”⁷⁶. A simili, paradossali conclusioni conducono inevitabilmente “l'orgoglio e l'intolleranza”⁷⁷ del fanatismo dogmatico. L'unica via d'uscita, l'unica soluzione possibile per un accordo a prima vista chimerico, è rientrare in sé stessi, “consolida[re] la [propria] fede nelle [proprie] nozioni primitive”⁷⁸. Accantonati tutti i libri superflui, cercheremo la verità nell'unico “aperto a tutti”, nel “grande e sublime” libro della natura, il solo capace di insegnarci a “servire e adorare il suo divino Autore”⁷⁹: “nessuno è giustificato se non lo ha letto, perché parla a tutti gli uomini, e in un linguaggio comprensibile a tutti gli spiriti. Anche se fossi nato su un'isola deserta, se non avessi mai visto un altro uomo oltre a me stesso, se non avessi mai imparato ciò che è stato fatto in passato in un angolo del mondo; se esercito la mia ragione, se la coltivo, se faccio buon uso delle facoltà immediate che Dio mi ha donato, imparerò da solo a conoscerlo, ad amarlo, ad amare

sieht. Denn ob es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: daß spekulative Vernunft selbst nicht einmal die *Möglichkeit* eines Wesens, wie wir uns Gott denken müssen, einzusehen im Stande sei: so kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseins zusammen bestehen, daß Vernunft gar die *Unmöglichkeit* eines Gegenstandes einsehen und dennoch aus anderen Quellen die Wirklichkeit desselben erkennen könnte” (I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, AA, Band VIII, pp. 147-148).

⁷⁵ “N'ont jamais oui parler de Moïse, de Jésus-Christ, ni de Mahomet” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 92).

⁷⁶ “Il faut passer sa vie à les étudier toutes, à les approfondir, à les comparer, à parcourir les pays où elles sont établies: nul n'est exempt du premier devoir de l'homme, nul n'a droit de se fier au jugement d'autrui. L'artisan qui ne vit que de son travail, le laboureur qui ne sait pas lire, la jeune fille délicate & timide, l'infirmes qui peut à peine sortir de son lit, tous, sans exception, doivent étudier, méditer, disputer, voyager, parcourir le monde: il n'y aura plus de peuple fixe & stable; la terre entière ne sera couverte que de pèlerins allant à grands frais, & avec de longues fatigues, vérifier, comparer, examiner par eux-mêmes les cultes divers qu'on y suit” (*ibid.*, p. 95).

⁷⁷ “L'orgueil & l'intolérance” (*ibid.*, p. 96).

⁷⁸ “Resserr[er] [s]a foi dans [s]es notions primitives” (*ibid.*).

⁷⁹ “J'ai donc refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature. C'est dans ce grand & sublime livre que j'apprends à servir & adorer son divin auteur” (*ibid.*, p. 97).

le sue opere, a volere il bene che Egli vuole, e ad adempiere, per compiacerlo, tutti i miei doveri sulla terra”⁸⁰.

Questa prospettiva non esclude, beninteso, la fede in una rivelazione: da un punto di vista strettamente razionale, finché ci muoviamo sul piano teoretico, non è lecito né ammetterla né rifiutarla. Ciò che Rousseau rifiuta con fermezza è piuttosto “l’obbligo di riconoscerla, perché questo preteso obbligo è incompatibile con la giustizia di Dio”⁸¹: la *certezza* religiosa, perché sia veramente tale, non può che fondarsi *in interiore homine*, non può, cioè, che prendere le mosse da un “accertamento tramite sé stessi e per sé stessi”⁸², che rifugge qualsiasi conoscenza o testimonianza esterna (*Noli foras ire!*). “Solo laddove l’uomo scopre nel suo proprio essere l’essere di Dio, laddove ne comprende la natura e l’essenza, grazie alla conoscenza immediata della sua propria natura, questa certezza si dischiude”⁸³: una religione concepita in qualsiasi altro modo perverte il rapporto logico tra fede e rivelazione⁸⁴, sostituisce al concetto razionale della Divinità una fantasticheria, un’illusione mistica che, in luogo di prendere le mosse da ciò che Dio possiamo sapere, pretende di inventarlo a propria immagine.

“Il significato storico-spirituale della filosofia della religione di Rousseau”, sottolinea Cassirer – e ciò è senz’altro vero perlomeno per quanto riguarda la *pars destruens*, la critica alla fede rivelata – “si lascia esprimere secondo un’univoca espressione: consiste nell’escludere dal fondamento della

⁸⁰ “Nul n’est excusable de n’y pas lire, parce qu’il parle à tous les hommes une langue intelligible à tous les esprits. Quand je serois né dans une île déserte, quand je n’aurois point vu d’autre homme que moi, quand je n’aurois jamais appris ce qui s’est fait anciennement dans un coin du monde; si j’exerce ma raison, si je la cultive, si j’use bien des facultés immédiates que Dieu me donne, j’apprendrai de moi-même à le connaître, à l’aimer, à aimer ses oeuvres, à vouloir le bien qu’il veut, & à remplir pour lui plaire tous mes devoirs sur la terre” (*ibid.*).

⁸¹ “L’obligation de la reconnaître, parce que cette obligation prétendue est incompatible avec la justice de Dieu” (*ibid.*).

⁸² “Vergewisserung durch das Selbst und für das Selbst” (E. Cassirer, *Das Problem Jean.Jacques Rousseau*, Archiv für Geschichte der Philosophie, Band XLI, p. 505).

⁸³ “Nur dort, wo der Mensch in seinem eigenen Sein das Sein Gottes entdeckt, und wo er, aus dem unmittelbaren Wissen um die eigene Natur, die Natur und Wesenheit Gottes versteht, ist diese Gewißheit erschlossen” (*ibid.*).

⁸⁴ Cfr. quanto afferma Kant in *Was heißt: sich im Denken orientieren?*: “Der Begriff von Gott, und selbst die Überzeugung von seinem *Dasein*, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen und weder durch Eingebung, noch durch eine erteilte Nachricht von noch so großer Auctorität zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, soweit ich sie kenne, gar nicht liefern kann, so muß doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob diese Erscheinung auch mit allen dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sei, daß irgendeine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich immer nur denken, niemals aber anschauen läßt, so ist doch wenigstens soviel klar, daß, um nur zu urteilen, ob das Gott sei, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sei, sondern bloß, ob er ihm nicht widerspreche. Ebenso: wenn auch bei allem, wodurch er sich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerspräche, so würde dennoch diese Erscheinung, Anschauung, unmittelbare Offenbarung oder wie man sonst eine solche Darstellung nennen will, das *Dasein* eines Wesens niemals beweisen, dessen Begriff, (wenn er nicht unsicher bestimmt und daher der Beimischung alles möglichen Wahnes unterworfen werden soll), *Unendlichkeit* der Größe nach zur Unterscheidung von allem Geschöpfe fodert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anschauung adäquat sein, mithin auch niemals das *Dasein* eines solchen Wesens unzweideutig beweisen kann. Vom *Dasein* des höchsten Wesens kann also niemand durch irgendeine Anschauung *zuerst* überzeugt werden; der Vernunftglaube muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlaß zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht oder sich uns darstellt, wohl befugt sind für eine Gottheit zu halten und nach Befinden jenen Glauben bestätigen” (I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, cit., pp. 142-143. Cfr. *infra*, p. 141).

religione la dottrina della *fides implicita*⁸⁵. Questa presa di posizione del ginevrino può essere ricondotta agevolmente al suo calvinismo. Fu in effetti proprio Calvino uno dei più severi critici del *credere verum esse quicquid credit ecclesia*, nella celebre formulazione di Innocenzo IV. Per il riformatore, una simile fantasia (*figmentum, fantasie*) “non solo soffoca la vera fede, ma la annienta completamente”. Quest’ultima consisterebbe forse “nel non intendere nulla, sottomettendo la propria intelligenza alla Chiesa”? Una simile posizione è insostenibile: la fede rettamente intesa, infatti, “non è ignoranza, ma conoscenza, e non solo di Dio, ma anche del suo volere [...]. È mediante questa conoscenza, e non affatto sottomettendo il nostro spirito a cose ignote, che otteniamo di entrare nel regno celeste”. Pretendere di sostituire alla ricerca personale, allo studio minuzioso, la cieca riverenza verso l’autorità costituita è una “sconsiderata superficialità”, un “certo abisso di rovina e disperazione”, un sofisma perverso che sembra rendere lecito convertire “la verità in errore, la luce in tenebra, la retta scienza in ignoranza”⁸⁶. È certamente vero, però, che la valorizzazione rousseauiana della tradizione protestante comporta una risemantizzazione, quasi una ridefinizione dei termini del dibattito: “né il calvinismo, né il luteranesimo avevano superato con radicalità la dottrina della *fides implicita*; ne avevano solo spostato il punto focale, ponendo la fede nella parola della Bibbia al posto della fede nella tradizione. Per Rousseau, invece, viene meno ogni sorta di ‘ispirazione’ non proveniente dall’ambito dell’intima esperienza, che nella sua forma più profonda, anzi unica, consiste nell’esperienza della coscienza (ossia *coscienza morale*, aggiungerei). Dalla coscienza sgorga e si mantiene ogni vero e originario sapere religioso – quel che non può essere ricondotto a questa fonte, quel che non può esservi contenuto e racchiuso, è manchevole e incerto”⁸⁷.

⁸⁵ “Die *geistesgeschichtliche* Bedeutung von Rousseaus Religionsphilosophie läßt sich demgemäß mit einem einzigen Worte bezeichnen. Sie besteht darin, daß er aus der Grundlegung der Religion die Lehre von der *fides implicita* streicht” (E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 505).

⁸⁶ “[Figmentum autem de fide implicita] veram fidem non modo sepelit, sed penitus destruit. Hoc credere est, nihil intelligere, modo sensum tuum obediens Ecclesiae submittas? Non in ignorantione, sed in cognitione sita est fides: atque illa quidem non Dei modo, sed divinae voluntatis. Nec enim ex eo salutem consequimur, vel quod parati sumus pro vero amplecti quicquid Ecclesia praescripserit, vel quod inquirendi cognoscendique provinciam ad ipsam relegamus: sed quando Deum agnoscimus nobis esse propitium Patrem, reconciliatione per Christum facta: Christum vero in iustitiam, sanctificationem, et vitam nobis esse datum. Hac (inquam) cognitione, non sensus nostri submissione, ingressum in regnum caelorum obtinemus. Nam quum dicit Apostolus, corde credi ad iustitiam, ore confessionem fieri ad salutem [Rom. 10. b. 10], non satis esse indicat si quis implicite credat quod non intelligat, nec etiam inquireat: sed explicitam requirit divinae bonitatis agnitionem, in qua consistit nostra iustitia. Equidem non infitior (qua sumus ignorantia circunsepti) quin plurima nobis implicita nunc sint, et etiam sint futura, donec deposita carnis mole propius ad Dei praesentiam accesserimus: in quibus ipsis nihil magis expediat quam iudicium suspendere, animum autem offirmare ad tenendam cum Ecclesia unitatem. Verum hoc praetextu ignorantiam humilitate temperatam fidei nomine insignire, absurdissimum est. Fides enim in Dei et Christi cognitione [Iohan. 17. a. 3], non in Ecclesiae reverentia iacet. Et videmus qualem labyrinthum ista sua implicatione sint fabricati, ut quidvis, nullo cum delectu, dum sub Ecclesiae obruditur titulo, ab imperitis instar oraculi arripiatur, interdum, etiam prodigiosissimi errores. Quae inconsiderata facilitas, quum certissimum sit in ruinam praecipitium, ab iis tamen excusatur: quia definite nihil credat, sed apposita conditione, si talis Ecclesiae sit fides. Ita in errore veritatem, in caecitate lucem, in ignorantia rectam scientiam teneri fingunt” (I. Calvinus, *Institutio Christianae Religionis*, Geneva, Robert I. Estienne, 1559, pp. 190-191).

⁸⁷ “Denn weder der Calvinismus, noch das Luthertum hatte die Lehre von der *fides implicita* jemals radikal überwunden: sie hatten nur ihren Mittelpunkt verschoben, indem sie an Stelle des Glaubens an die Tradition den Glauben an das Bibelwort setzten. Für Rousseau hingegen fällt jede Art der *Inspiration* hinweg, die sich außer halb des Kreises des Selbst-

Il Vicario contro i philosophes

“Mi sono procurato l’*Educazione* di Jean-Jacques”, scrive Voltaire a Damilaville il 14 giugno 1762: “è il delirio disordinato di una balia ignorante in quattro volumi”⁸⁸. Giudizio affrettato, soprattutto se teniamo presente che appena dieci giorni prima egli comunicava al *cher frère* di non essere ancora in possesso dell’opera⁸⁹. Ma – e c’è un ‘ma’ importante – questo “delirio disordinato” contiene “una quarantina di pagine contro il cristianesimo tra le più audaci che siano mai state scritte”⁹⁰, pagine che il *philosophe* vorrebbe addirittura “far rilegare in marocchino”⁹¹ e che ripubblica, nel 1765, nel suo *Recueil nécessaire*, accanto al libertino La Mothe Le Vayer, all’ateo radicale Jean Meslier e all’‘anonimo’ *Sermone dei Cinquanta*. A detta di Gouhier, è indubbio che Voltaire abbia sempre visto, nella *Profession*, “un testo essenzialmente anticristiano”⁹², ed è vero che il Patriarca arriva quasi a rimpiangere che Rousseau sia “punito per le sole cose ben scritte che si possano trovare nei suoi pessimi libri”⁹³: personalmente ritengo piuttosto che egli *si serva* del presunto anticristianesimo del Vicario, che egli strumentalizzi deliberatamente un testo il cui vero significato non può sfuggirgli⁹⁴. Quello che è certo, è che l’insospettata radicalità del *citoyen* non basta a farlo perdonare: “senza dubbio, bisogna rallegrarsi del fatto che Jean-Jacques abbia osato dire quello che tutti gli uomini

Erfahrbaren hält, und die tiefste, ja die einzige Form der Selbsterfahrung ist ihm die Erfahrung des Gewissens. Aus dem Gewissen quillt und in ihm besteht alles echte und ursprüngliche religiöse Wissen — was nicht aus dieser Quelle abgeleitet werden kann und was nicht vollständig in ihr enthalten und beschlossen liegt, ist entbehrlich und fragwürdig” (E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 505-506).

⁸⁸ “J’ai eu l’*Éducation* [de Jean-Jacques]. C’est un fatras d’une sottise nourrice en quatre tomes” (Voltaire à Damilaville, 14 juin 1762, OCV, t. XLII, p. 136).

⁸⁹ “Mon cher frère, je n’ai point encore cette *Éducation* de l’homme le plus mal élevé qui soit au monde” (Voltaire à Damilaville, 4 juin 1762, *ibid.*, p. 125).

⁹⁰ “Une quarantaine de pages contre le christianisme, des plus hardies qu’on ait jamais écrites” (Voltaire à Damilaville, 14 juin 1762, *ibid.*, p. 136).

⁹¹ “Il y a cinquante pages que je veux faire relier en maroquin” (Voltaire à d’Alembert, 15 septembre 1762, OCV, t. XLII, p. 236).

⁹² “Un texte essentiellement antichrétien” (H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire : portraits dans deux miroirs*, cit., p. 188).

⁹³ “Puni pour les seules choses bien écrites qui soient dans ses mauvais livres” (Voltaire à de Ruffey, 27 juin 1762, OCV, t. XLII, p. 149).

⁹⁴ Secondo Gouhier, egli riterrebbe, erroneamente ma in buona fede, le concessioni al Cristianesimo nel testo di Rousseau una semplice misura precauzionale, se non addirittura la risposta ad un’esigenza di mera coerenza narrativa: “Voltaire n’a perçu dans la Profession de foi aucune intention de sauver une espèce de christianisme raisonnable qui serait quelque chose de positif, qui serait l’esprit même de l’Evangile refoulé par ‘l’esprit de l’Eglise’ dans les diverses sectes qui s’en réclament. Mais, dira-t-on, et les déclarations du Vicaire qui affirment très haut une telle intention? Tout se passe comme si Voltaire les avait volontairement oubliées. Mettons-nous à sa place. Il vient de lire: ‘... avant que j’ajoute foi à ce livre que vous appelez sacré et auquel je ne comprends rien ...’: que peuvent bien signifier sous la même plume les mots ‘la majesté des Ecritures’ et ‘la sainteté de l’Evangile’? Aux ministres de cet Evangile, Jean-Jacques vient de dire: ‘Vous m’annoncez un Dieu né et mort il y a deux mille ans, à l’autre extrémité du monde, dans je ne sais quelle petite ville ...’: après la critique de la vie de Jésus que ces lignes introduisent, quel sens peut bien recevoir la phrase sur cette vie qui, jusque dans la mort, serait celle d’un Dieu? Voici alors une hypothèse sur ce que Voltaire a pu penser: le Vicaire a exposé sa belle profession de foi qui exclut précisément tous les articles de foi selon la religion chrétienne; Jean-Jacques s’avise alors que son porte-parole est un prêtre catholique; la mise en scène exige un minimum de vraisemblance; le conte philosophique est terminé; le personnage reprend son surplus et son étiole; ce qu’il dit n’est plus que ridicule” (H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*, cit., p. 189).

dabbene pensano, e ciò che dovrebbero anch'essi dire ogni giorno – scrive a D'Alembert – ma questo miserabile non è che più colpevole di avere insultato i suoi amici, i suoi benefattori. La sua condotta fa onta alla filosofia. Questo mostriciattolo non ha scritto contro di voi e contro gli spettacoli che per compiacere i predicatori di Ginevra; ed ecco questi stessi predicatori che ottengono che il suo libro sia dato alle fiamme e che l'autore sia decretato d'arresto. Mi concederete che il macaco si è comportato da folle. Per una trentina di pagine che si trovano in un libro illeggibile, che sarà dimenticato nel giro di un mese, non mi pare ci abbia fatto un gran favore. Si è limitato a dire che gli uomini possono ingannarci, e che i furfanti sosterranno sempre che Dio ha parlato per bocca di questi uomini, e che gli imbecilli presteranno fede ai furfanti”⁹⁵. Il fatto è che Voltaire ha assai ben compreso come la posizione di Rousseau sia incompatibile con quella dei *frères* – come, ossia, anche nella comune critica alle religioni rivelate, i presupposti di partenza siano inconciliabili – e ancor meno può essergli sfuggito che la professione di quel *Vicario* che non è altra cosa che il portavoce di Jean-Jacques⁹⁶, di quel *Vicario* che si vuole egualmente lontano da fanatismo e ateismo, è un autentico manifesto anti-*philosophes*. Vediamo come.

Non sorprende innanzitutto, alla luce di quanto già detto, che il dialogo tra il vicario e il suo giovane interlocutore tragga i suoi propri presupposti dall'appello ad una *raison commune* a tutti gli uomini⁹⁷. Questa insistenza – kantiana *ante litteram* – sulla ragione come “ultima pietra di paragone per l'ammissibilità d'un giudizio”⁹⁸ vale la pena di essere messa in rilievo, perché è di per sé stessa una dichiarazione programmatica, dichiarazione che si iscrive coerentemente in quello che Robert Derathé ha giustamente definito “il razionalismo di Jean-Jacques Rousseau”. In netta opposizione con la teologia dominante del suo tempo, il ginevrino rifiuta, assieme al dogma del peccato originale, l'idea di una razionalità umana sospetta e impotente, opponendole piuttosto la concezione di una ragione che è “fiamma divina, che [Dio] ci ha dato per guidarci”⁹⁹: essa non è *intrinsecamente* corrotta, quanto piuttosto *corruttibile*, e corruttibile nella misura in cui l'uomo, *per sua colpa*, oltrepassa quei limiti che ne consentono un retto uso. La dialettica rousseauiana tra *raison corrompue*

⁹⁵ “Sans doute il faut se réjouir que Jean-Jacques ait osé dire ce que tous les honnêtes gens pensent, et ce qu'ils devraient dire tous les jours; mais ce misérable n'en est que plus coupable d'avoir insulté ses amis, ses bienfaiteurs. Sa conduite fait honte à la philosophie. Ce petit monstre n'écrivit contre vous et contre les spectacles que pour plaire aux prédicants de Genève; et voilà ces prédicants qui obtiennent qu'on brûle son livre, et qu'on décrète l'auteur de prise de corps. Vous m'avouerez que le magot s'est conduit comme un fou. Pour une trentaine de pages qui se trouvent dans un livre inlisibile, qui sera oublié dans un mois, je ne vois pas qu'il nous ait fait grand bien. Il s'est borné à dire que les hommes ont pu nous tromper; et les fripons répondent toujours que Dieu a parlé par la bouche de ces hommes; et les sots croiront les fripons” (Voltaire à d'Alembert, 12 juillet 1762, OCV, t. XLII, pp. 167-168).

⁹⁶ “Vous concevrez aisément que la profession de foi du Vicaire savoyard est la mienne. Je désire trop qu'il y ait un Dieu pour ne pas le croire, et je meurs avec la ferme confiance que je trouverai dans son sein le bonheur et la paix dont je n'ai pu jouir ici-bas” (Rousseau à Moulto, 23 décembre 1761, CG, t. VII, p. 4).

⁹⁷ “La raison nous est commune” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 11).

⁹⁸ “Letzten Proberstein der Zulässigkeit eines Urteils” (I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, cit., p. 140).

⁹⁹ “Flambeau divin que [Dieu] [nous] donna pour [nous] guider” (J. J. Rousseau, *Julie, ou La Nouvelle Héloïse*, Troisième partie, Lettre XVIII, CCO, t. II, p. 485).

e *saine raison* rispecchia in gran parte quella tra natura e cultura, o più precisamente – definendo ‘natura’ come natura *umana*, ossia razionale e morale – tra società *naturale* e società *denaturante*: è vero che quest’ultima “deprava e perverte gli uomini”¹⁰⁰, ma ciò non dipende tanto da un vizio costitutivo, quanto piuttosto dal suo cattivo governo. La principale preoccupazione del ginevrino, in quest’ottica, *non può che* essere quella pedagogica: “sebbene abbia affermato che ‘tutto degenera nelle mani dell’uomo’, [egli] non pensa che il male sia senza rimedio. Ciò che gli interessa, al contrario, è sapere come gli uomini possano evitare i mali che sono opera loro, e per questo motivo ha cercato le condizioni alle quali possiamo preservare la nostra ragione dalla corruzione e conservarle la sua rettitudine naturale. Si tratta per lui, come per Descartes, di *ben conduire* la propria ragione, o di elevare l’uomo alla ragione *sana*”¹⁰¹. Questo progetto educativo non è privo di difficoltà, che derivano innanzitutto dall’attribuzione erronea al bambino di una razionalità precoce, ma anche – e in gran parte – dal misconoscimento dei suoi limiti costitutivi: al *dangereux raisonneur*, che pretende di avventurarsi in regioni speculative precluse ad una ragione rettamente intesa e resta intrappolato in pericolosi sofismi, si oppone il *raisonneur modéré*, l’uomo “allo stesso tempo ragionevole e modesto, il cui intelletto esercitato entro i confini che gli sono propri avverte con chiarezza il proprio limite e non lo oltrepassa”¹⁰². I frequenti richiami al sentimento interiore nelle pagine della *Profession* non vanno, in quest’ottica, intesi come concessioni all’irrazionalismo: essi rispondono piuttosto all’esigenza – tutta razionale – di trovare una risposta ai grandi problemi della metafisica, e più nello specifico a quei problemi che interessano immediatamente la condotta dell’uomo (l’esistenza di Dio, l’immortalità dell’anima, la libertà). Già Cassirer notava l’ambiguità del termine *sentiment* nel lessico rousseauiano¹⁰³, termine che in questa circostanza difficilmente può essere reso con *Gefühl*, *feeling*, o qualsiasi altra espressione che rimandi alla sfera – propriamente – del *sensible*: esso è indubitatamente una facoltà razionale, o quantomeno strettamente connessa con la ragione, e ricorda da vicino il *bisogno* (*Bedürfnis*) all’origine, per Kant, della tensione verso la fede¹⁰⁴.

¹⁰⁰ “Déprave & pervertit les hommes” (J. J. Rousseau, *Émile ou De l’éducation*, Livre Quatrième, CCO, t. IV, p. 410).

¹⁰¹ “Quoiqu’il ait dit que ‘tout dégénère entre les mains des hommes’, [il] ne pense pas que le mal soit sans remède. Ce qui l’a préoccupé au contraire c’est de savoir comment les hommes pourraient éviter les maux qui sont leur ouvrage. Il a donc cherché à quelles conditions nous pouvons préserver notre raison de la corruption et lui conserver sa rectitude naturelle. Il s’agit pour lui, comme pour Descartes, de *bien conduire* sa raison, ou d’élever l’homme à la *saine raison*” (R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 169. Corsivo mio).

¹⁰² “À la fois raisonnable et modeste, dont l’entendement exercé, mais borné, sent ses limites et s’y renferme” (Rousseau à de Franquières, 15 janvier 1769, CG, t. XIX, p. 52).

¹⁰³ “Das Wort *sentiment* trägt bald eine rein naturalistische, bald eine idealistische Prägung; es wird bald im Sinne der bloßen Empfindung, bald im Sinne des Urteils und der sittlichen Entscheidung gebraucht. Man muß auf diesen Doppelsinn, der freilich in der Rousseau-Literatur kaum jemals bemerkt worden zu sein scheint, sorgfältig achten; denn ohne ihn drohen sich die viel verschlungenen Fäden von Rousseaus Lehre immer wieder ineinander zu verwirren” (E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 500).

¹⁰⁴ “Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein und wirkt durch den *Erkenntnißtrieb* das Gefühl des Bedürfnisses. Es ist hiemit, wie mit dem moralischen Gefühl bewandt, welches kein moralisches Gesetz verursacht; denn dieses

Rousseau razionalista, dunque? Occorre senza dubbio definire con più precisione il ‘razionalismo’, come ha tentato di fare – non senza successo – Jean Laporte nel suo ormai classico *Le rationalisme de Descartes*: “la prima caratteristica del razionalista è senza dubbio [...] credere nella ragione; e per credere nella ragione, bisogna innanzitutto credere che essa esista. A dirla chiaramente, è una convinzione piuttosto diffusa; poche persone negherebbero che l'uomo ragioni e abbia il potere di distinguere il vero dal falso. Ma alcuni attribuiscono questa capacità di discernimento e di ragionamento al gioco dell'immaginazione, dei sentimenti o delle tendenze. Si è razionalisti quando si dichiara, con il *Treatise of Human Nature*, ‘la ragione non è altro che un misterioso e inintelligibile istinto della nostra anima’? Apparentemente no. Il razionalista deve quindi rivendicare per la ragione una natura originale, irriducibile a quella dell'istinto e dell'affettività”¹⁰⁵. Ora, è indubbio che il ginevrino soddisfi entrambe queste condizioni: egli non pretende “né di svilire la ragione umana in favore dell'istinto animale, [...], né di rendere conto della prima attraverso quest'ultimo, come Hume era stato tentato di fare”¹⁰⁶. Allo stesso tempo, però, c'è in Rousseau un incontestabile vena polemica contro il razionalismo enciclopedista, polemica che si spiega agevolmente se teniamo presente che quest'ultimo è caratterizzato innanzitutto da una cieca fiducia nella ragione *teoretica*, e da un conseguente misconoscimento del primato *pratico*. Il vero progresso dell'umanità non consiste nell'acquisizione di nuove conoscenze, ma nel riconoscimento e nell'adempimento del proprio dovere, dovere – ancora una volta kantianamente – *razionale*, alla conoscenza del quale perveniamo, ossia, *esclusivamente* tramite il corretto utilizzo della nostra ragione, che ce lo presenta come *Faktum* originario: se essa non può che ingannarsi, che cadere in irrisolvibili antinomie, nel momento in cui si avventura in “inutili speculazioni che non sono fatte per lei”, è cionondimeno sul piano morale una guida infallibile, le cui leggi “sicure, chiare, semplici per quanto riguarda la condotta di vita” non hanno altro fine se non ciò che è bene”¹⁰⁷.

entspringt gänzlich aus der Vernunft; sondern durch moralische Gesetze, mithin durch die Vernunft verursacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille bestimmter Gründe bedarf” (I. Kant, *Was heißt; sich im Denken orientieren?*, cit., pp. 139-140).

¹⁰⁵ “La première marque du rationaliste est sans doute [...] de croire à la raison; et pour croire à la raison, il faut commencer par croire qu'elle existe. A parler franc, c'est une croyance assez répandue; peu de gens voudraient nier que l'homme raisonne, et qu'il ait la puissance de discerner le vrai du faux. Mais certains rapportent ce discernement et ce raisonnement au jeu de l'imagination, des sentiments ou des tendances. Est-on rationaliste quand on déclare avec le *Treatise of Human Nature*, ‘la raison n'est rien qu'un mystérieux et inintelligible instinct de nos âmes’ Non apparemment. Le rationaliste doit donc revendiquer pour la raison une nature originale, irréductible à celle de l'instinct et de l'affectivité” (J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1945, p. XV).

¹⁰⁶ “Ni rabaisser la raison humaine au profit de l'instinct animal [...], ni rendre compte de celle-là par celui-ci, comme Hume avait été tenté de le faire” (L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 295). Significativa, nota Derathé, questa concessione a Rousseau da parte di un Brunschvicg “si peu enclin par ailleurs à [le] ranger parmi les penseurs rationalistes” (R. Derathé, op. cit., p. 176).

¹⁰⁷ “La raison n'a d'autre fin que ce qui est bien; ses règles sont sûres, claires, faciles dans la conduite de la vie; et jamais elle ne s'égare que dans d'inutiles spéculations qui ne sont pas faites pour elle” (J. J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, Troisième partie, Lettre XX, CCO, t. II, p. 498).

È precisamente l'inevitabile scacco della *θεώρησις* a muovere la riflessione del vicario. Crollati i suoi convincimenti speculativi, egli si trova “in quella disposizione di dubbio e incertezza che Descartes exige per la ricerca della verità”¹⁰⁸, stato “inquietante e penoso”¹⁰⁹, che lo spinge a soffermarsi “sulla triste sorte dei mortali alla deriva su questo mare delle opinioni umane, senza timone, senza bussola, e in balia delle loro violente passioni, senz'altra guida che un pilota inesperto che non conosce la sua strada, e che non sa né da dove viene né dove sta andando”¹¹⁰. Riconosciamo agevolmente, nel “pilota inesperto” di questa immagine, una ragione teoretica che si è spinta troppo oltre, che “non reggendosi che su sé stessa”, ha finito per perdere l'orientamento: l'uomo si riduce così in una condizione di “tormento e angoscia”, “errando senza posa di dubbio in dubbio”, intrappolato in un circolo vizioso di “incertezza, oscurità, contraddizioni sulla causa del [proprio] essere e sulla regola dei [propri] doveri”¹¹¹. Lo scetticismo sistematico cui conduce inevitabilmente il naufragio della facoltà speculativa è insostenibile per lo spirito umano, perché ci costringe a dubitare anche di ciò che è, da un punto di vista antropologico, essenziale, ci costringe a mettere in discussione il senso stesso della nostra esistenza¹¹². I primi responsabili dell'estremizzazione di questo fenomeno, dell'avere ossia alienato l'uomo a sé stesso con l'esercizio patologico di una razionalità distorta, sono precisamente i *philosophes*, che si mostrano, pur nella loro affettazione scettica, “fieri, assertivi, dogmatici [...], senza ignorare nulla, senza provare nulla, dileggiandosi vicendevolmente [...]. Trionfanti quando attaccano, sono senza vigore nel difendersi. Se soppesate le loro ragioni, non ne hanno che per distruggere; se enumerate le loro soluzioni, ciascuno è ridotto alla propria; essi non sono d'accordo che per disputare, e ascoltarli non è certamente il mezzo per uscire dalla [propria] incertezza”¹¹³: incapaci di ammettere l'insufficienza delle facoltà umane, in preda a un malsano – e ben poco filosofico – orgoglio, essi si illudono di possedere un'intelligenza sufficiente per penetrare i misteri che ci circondano, ma non esercitano in realtà che la loro immaginazione, difendendo ostinatamente

¹⁰⁸ “ Dans ces dispositions d'incertitude & de doute que Descartes exige pour la recherche de la vérité” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 13).

¹⁰⁹ “Inquiétant & pénible” (*ibid.*).

¹¹⁰ “Sur le triste sort des mortels flottant sur cette mer des opinions humaines, sans gouvernail, sans boussole, & livrés à leurs passions orageuses, sans autre guide qu'un pilote inexpérimenté qui méconnaît sa route, & qui ne sait ni d'où il vient ni où il va” (*ibid.*, pp. 13-14).

¹¹¹ “Quoique j'aie souvent éprouvé de plus grands maux, je n'ai jamais mené une vie aussi constamment désagréable que dans ces tems de trouble & d'anxiétés, où, sans cesse errant de doute en doute, je ne rapportois de mes longues méditations qu'incertitude, obscurité, contradictions sur la cause de mon être & sur la règle de mes devoirs” (*ibid.*, p. 14).

¹¹² “Comment peut-on être sceptique par système & de bonne foi? je ne saurois le comprendre. Ces philosophes, ou n'existent pas, ou sont les plus malheureux des hommes. Le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour l'esprit humain: il n'y résiste pas longtemps; il se décide malgré lui de manière ou d'autre, & il aime mieux se tromper que ne rien croire” (*ibid.*).

¹¹³ “Je consultai les philosophes, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions; je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres; & ce point commun à tous me parut le seul sur lequel ils ont tous raison. Triomphants quand ils attaquent, ils sont sans vigueur en se défendant. Si vous pesez les raisons, ils n'en ont que pour détruire; si vous comptez les voies, chacun est réduit à la sienne; ils ne s'accordent que pour disputer; les écouter n'étoit pas le moyen de sortir de mon incertitude” (*ibid.*, pp. 14-15).

il proprio sistema senz'altro movente che la vanità¹¹⁴. L'antidoto metodologico alla cattiva filosofia consiste nel "circoscrivere le [proprie] ricerche a ciò che ci riguarda immediatamente, e ad accontentar[si] di una profonda ignoranza per quanto riguarda il resto"¹¹⁵: guida sicura, ben più dei libri dei *philosophes*, è la *lumière intérieure*, per mezzo della quale ci è possibile fissare le coordinate preliminari a qualsiasi esame delle conoscenze che non possiamo dispensarci di sondare, "ammettere per evidenti tutte quelle alle quali, nella sincerità del [nostro] cuore, non poss[iamo] rifiutare il nostro assenso, per vere tutte quelle che [ci] parranno intrattenere un rapporto necessario con le prime, e [...] lasciare tutte le altre nell'incertezza, senza rifiutarle né ammetterle, e senza tormentar[si] per chiarirle se esse non conducono a nulla di utile dal punto di vista pratico"¹¹⁶.

La dialettica soggetto-oggetto – in quanto poli della dinamica epistemologica – viene risolta da Rousseau, come più tardi da Kant, imprimendo al movimento conoscitivo una direzione 'dall'Io al mondo' piuttosto che 'dal mondo all'Io': "chi sono? – è la domanda fondamentale del *Vicario* – che cosa determina i miei giudizi?"¹¹⁷. Il sentimento della propria esistenza è immediatamente accompagnato – e, in un'efficace reinterpretazione del *cogito* cartesiano¹¹⁸, strettamente dipendente – dalla consapevolezza di provare delle *sensazioni*, sensazioni nelle quali tuttavia non si esaurisce il concetto di Io: esse – è vero – "accadono in me", ma allo stesso tempo "la loro causa mi è estranea, perché esse mi influenzano nonostante io ne abbia, e non dipende da me né produrle né annichilirle.

¹¹⁴ "Quand les philosophes seroient en état de découvrir la vérité, qui d'entre eux prendroit intérêt à elle? Chacun sait bien que son système n'est pas mieux fondé que les autres; mais il le soutient parce qu'il est à lui. Il n'y en a pas un seul qui, venant à connoître le vrai & le faux, ne préférât le mensonge qu'il a trouvé à la vérité découverte par un autre. Où est le philosophe qui, pour sa gloire, ne tromperoit pas volontiers le genre humain? Où est celui qui, dans le secret de son coeur, se propose un autre objet que de se distinguer? Pourvu qu'il s'élève au-dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrents, que demande-t-il de plus? L'essentiel est de penser autrement que les autres. Chez les croyants il est athée, chez les athées il seroit croyant" (*ibid.*, p. 16).

¹¹⁵ "Le premier fruit que je tirai de ces réflexions fut d'apprendre à borner mes recherches à ce qui m'intéressoit immédiatement, à me reposer dans une profonde ignorance sur tout le reste, & à ne m'inquiéter, jusqu'au doute, que des choses qu'il m'importoit de savoir" (*ibid.*).

¹¹⁶ "Admettre pour évidentes toutes celles auxquelles, dans la sincérité de [notre] coeur, [nous] ne pourr[ons] refuser [notre] consentement, pour vraies toutes celles qui [nous] paraîtront avoir une liaison nécessaire avec ces premières, & [...] laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, & sans [nous] tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique" (*ibid.*, p. 118. Corsivo mio).

¹¹⁷ "Qui suis-je? [...] qu'est-ce qui détermine mes jugements?" (*ibid.*).

¹¹⁸ "J'existe, & j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe & à laquelle je suis forcé d'acquiescer" (*ibid.*). È interessante rilevare come, per Descartes, *sentir* sia in qualche sorta una modalità del *penser*: "Mais qu'est ce donc que ie suis? une chose qui pense: qu'est-ce qu'une chose qui pense? c'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, & qui sent" (R. Descartes, *Les méditations métaphysiques de René Des-Cartes, touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, & la distinction réelle entre l'ame & le corps de l'homme, sont démontrées*, Paris, V.ve Camusat et Le Petit, 1647, p. 24). Si confronti questo passo con quanto si afferma nei *Principi di filosofia*: "Par le mot de penser j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'appercvons immédiatement par nous-mesmes; c'est pourquoy non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la mesme chose icy que penser" (R. Descartes, *Les Principes de la philosophie Escrits en Latin par René Des-Cartes Et Traduits en Francois par un de ses Amis*, Paris, Des-Hayes, 1647, p. 6). Rimando in ogni caso, per un quadro più completo dei rapporti che intercorrono tra Descartes e Rousseau, al fondamentale H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970, ed in particolare al cap. II, *Ce que le Vicaire doit à Descartes* (pp. 49-83).

Concepisco dunque chiaramente che la mia sensazione che è in me, e la sua causa e il suo oggetto che è fuori di me, non sono la stessa cosa”¹¹⁹. Se dunque *ego sum, ego existo*, necessariamente *alia sunt* – totalmente a prescindere, coerentemente con una prospettiva che vuole nel *subjectum* il fulcro nevralgico dell’universo della conoscenza, dal loro statuto ontologico¹²⁰. Ma il rapporto tra Io e materia non è spiegabile ipotizzando un soggetto puramente passivo; esso richiede piuttosto una *forza attiva* irriducibile, un intelletto che opera – kantianamente – secondo categorie *a priori*, in grado di sistematizzare e mettere a confronto i dati forniti dai sensi: “Percepire (*appercevoir*), è sentire; confrontare, è giudicare; giudicare e sentire non sono la stessa cosa. Tramite la sensazione, gli oggetti mi si presentano separati, isolati, proprio come sono nella natura; ma tramite il confronto li manipolo, li trasporto per così dire, li sovrappongo uno all’altro per pronunciarmi sulla loro differenza o somiglianza, e in generale su tutti i loro rapporti. A mio avviso, la facoltà distintiva del soggetto attivo e intelligente è quella di poter dare significato a questo concetto di ‘è’. Cerco invano, nell’essere puramente sensitivo, questa forza intelligente che sovrappone e poi giudica; non riesco a vederla nella sua natura. Questo essere passivo percepirà ogni oggetto separatamente, o persino percepirà l’oggetto totale formato dai due; ma, non avendo alcuna capacità di sovrapporli l’uno all’altro, non li confronterà mai, non li giudicherà affatto”¹²¹. È l’intelletto giudicante a fornire al soggetto una chiara idea del *rapporto* tra due oggetti distinti. Se questo giudizio non dipendesse che dalla sensazione, esso non potrebbe in nessun caso rivelarsi erroneo: ancora una volta con Descartes, non è il senso ad ingannare, ma la rielaborazione razionale *attiva* all’origine del nostro intendere¹²². “Se – inoltre – fossimo puramente passivi nell’uso dei nostri sensi, non avverrebbe tra loro alcuna comunicazione; ci sarebbe impossibile conoscere che il corpo che tocchiamo e l’oggetto che vediamo sono la stessa

¹¹⁹ “Mes sensations se passent en moi, puisqu’elles me font sentir mon existence; mais leur cause m’est étrangère, puisqu’elles m’affectent malgré que j’en aie, & qu’il ne dépend de moi ni de les produire ni de les anéantir. je conçois donc clairement que ma sensation qui est en moi, & sa cause ou son objet qui est hors de moi, ne sont pas la même chose” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 19).

¹²⁰ “Ainsi, non seulement j’existe, mais il existe d’autres êtres, savoir, les objets de mes sensations; & quand ces objets ne seroient que des idées, toujours est-il vrai que ces idées ne sont pas moi. Or, tout ce que le sens hors de moi & qui agit sur mes sens, je l’appelle matière; et toutes les portions de matière que je conçois réunies en êtres individuels, je les appelle des corps. Ainsi toutes les disputes des idéalistes & des matérialistes ne signifient rien pour moi: leurs distinctions sur l’apparence & la réalité des corps sont des chimères” (*ibid.*).

¹²¹ “Appercevoir, c’est sentir; comparer, c’est juger; juger & sentir ne sont pas la même chose. Par la sensation les objets s’offrent à moi séparés, isolés, tels qu’ils sont dans la nature; par la comparaison, je les remue, le les transporte pour ainsi dire, je les pose l’un sur l’autre pour prononcer sur leur différence ou sur leur similitude, & généralement sur tous leurs rapports. Selon moi la faculté distinctive de l’être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot est. je cherche en vain dans l’être purement sensitif cette force intelligente qui superpose & puis qui prononce; je ne la saurois voir dans sa nature. Cet être passif sentira chaque objet séparément, ou même il sentira l’objet total formé des deux; mais, n’ayant aucune force pour les replier l’un sur l’autre, il ne les comparera jamais, il ne les jugera point” (*ibid.*, pp. 19-20).

¹²² “Si le jugement de ce rapport n’étoit qu’une sensation, & me venait uniquement de l’objet, mes jugements ne me tromperaient jamais, puisqu’il n’est jamais faux que je sente ce que je sens. Pourquoi donc est-ce que je me trompe sur le rapport de ces deux bâtons, surtout s’ils ne sont pas parallèles? Pourquoi, dis-je, par exemple, que le petit bâton est le tiers du grand, tandis qu’il n’en est que le quart? Pourquoi l’image, qui est la sensation, n’est-elle pas conforme à son modèle, qui est l’objet? C’est que je suis actif quand je juge, que l’opération qui compare est fautive, & que mon entendement, qui juge les rapports, mêle ses erreurs à la vérité des sensations qui ne montrent que les objets” (*ibid.*, p. 21).

cosa”¹²³: verrebbe a mancare, ossia, il *principio unificatore* – l’*Ich denke* kantiano, se vogliamo – capace di garantire la conoscenza nel delinearla come rapporto soggetto-mondo. Comunque si voglia chiamare questa facoltà, è certamente vero che essa è in noi, e non nelle cose, e che, se pure non siamo liberi di ricevere o meno i dati sensibili, lo siamo nella misura in cui decidiamo di sottoporli ad esame e razionalizzarli: “non sono dunque – può affermare il Vicario – un essere semplicemente sensitivo e passivo, ma un essere attivo e intelligente, e, *checché ne dica la filosofia*, oserò pretendere all’onore di pensare”¹²⁴.

È su questo iniziale risultato che Rousseau fonda gli articoli di fede esposti nella *Profession*. Il soggetto che acquisisce la consapevolezza del proprio giudizio come frutto di un’attività libera prende conseguentemente coscienza di una seconda attività che lo caratterizza, ossia la spontaneità, la *volontarietà*, del movimento del corpo¹²⁵. Ma come spiegare, alla luce di queste considerazioni, il movimento – movimento per giunta regolare, ordinato, uniforme – della materia che ci circonda, *essenzialmente* passiva, e il cui stato naturale è di permanere nella quiete? La fisica che scopre le leggi del moto non è in grado di risalire alla sua Causa prima: “il mondo non è [...] un grande animale che si muove da sé; vi è dunque una qualche causa a lui estranea dei suoi movimenti”¹²⁶, movimenti che la materia *riceve*, che *comunica*, ma che in nessun caso *produce*. Ma l’impressione primigenia di questa dinamicità non può che risalire, come detto, ad un atto spontaneo e volontario: “i corpi inanimati non agiscono che secondo il movimento, e non vi è azione alcuna senza volontà. Ecco il mio primo principio, Credo dunque che una volontà muova l’universo e animi la natura. Ecco il mio primo dogma, o primo articolo di fede”¹²⁷. A questo dogma fa ben presto seguito un secondo: “se la

¹²³ “Si nous étions purement passifs dans l’usage de nos sens, il n’y auroit entre eux aucune communication; il nous seroit impossible de connoître que le corps que nous touchons & l’objet que nous voyons sont le même ” (*ibid.*, p. 22).

¹²⁴ “Je ne suis donc pas simplement un être sensitif & passif, mais un être actif et intelligent, &, *quoi qu’en dise la philosophie*, j’oserai prétendre à l’honneur de penser” (*ibid.* Corsivo mio). Per il debito di Rousseau nei confronti di Condillac, in particolare per quanto riguarda l’elaborazione del concetto di *force active*, si veda H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, cit., ed in particolare le pp. 67-74. Questa lettura ha l’indubitabile merito di mettere assai bene in evidenza anche i punti di distacco tra i due autori.

¹²⁵ “J’apperçois dans les corps deux sortes de mouvements, savoir, mouvement communiqué, & mouvement spontané ou volontaire. Dans le premier, la cause motrice est étrangère au corps mû, & dans le second elle est en lui-même [...]. Vous me demanderez [...] comment je sais donc qu’il y a des mouvements spontanés; je vous dirai que je le sais parce que je le sens. je veux mouvoir mon bras & je le meus, sans que ce mouvement ait d’autre cause immédiate que ma volonté. C’est en vain qu’on voudroit raisonner pour détruire en moi ce sentiment, il est plus fort que toute évidence; autant vaudroit me prouver que je n’existe pas” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., pp. 23-24).

¹²⁶ “Le monde n’est [...] pas un grand animal qui se meuve de lui-même; il y a donc de ses mouvements quelque cause étrangère à lui” (*ibid.*, p. 25).

¹²⁷ “Les corps inanimés n’agissent que par le mouvement, & il n’y a point de véritable action sans volonté. Voilà mon premier principe. Je crois donc qu’une volonté meut l’univers & anime la nature. Voilà mon premier dogme, ou mon premier article de foi” (*ibid.*, p. 26). Cfr. in proposito anche il frammento, verosimilmente del 1756, intitolato *Fiction ou morceau allégorique sur la Révélation*: “la même regularité de mouvement que je remarque dans les revolutions des corps celestes, je la retrouve sur la terre dans la succession des saisons, dans l’organisation des plantes et des animaux. L’explication de tous ces Phenomènes ne peut se chercher que dans la matière mûe et ordonnée selon certaines Loix: mais qui peut avoir établi ces Loix et comment tous les corps s’y trouvent-ils assujétis? Voila ce que je ne saurois comprendre. D’ailleurs, le mouvement progressif et spontané des animaux, les sensations, le pouvoir de penser, la liberté de vouloir et d’agir que je trouve en moi-même et dans mes semblables, tout cela passe les notions de mécanique que je puis déduire

materia mossa mi consente di risalire ad una volontà, la materia mossa secondo leggi ben precise mi consente di risalire ad un'intelligenza [...]. Agire, confrontare, scegliere, sono le operazioni di un Essere attivo e pensante – dunque questo Essere esiste”¹²⁸. Solo dopo la dimostrazione rigorosa della necessità assiomatica di queste funzioni originarie, Rousseau si concede di tirare le fila della sua argomentazione: “questo Essere che vuole e può, questo Essere attivo per sé stesso, questo Essere infine, quale che sia, che muove l'universo e ordina ogni cosa, io lo chiamo Dio”¹²⁹.

Gouhier ha ben rilevato, assai acutamente, la vicinanza di queste pagine della *Profession* al tomismo Scolastico: il primo dogma rousseauiano “ricorda la prima ‘via’ che propone San Tommaso [...] *ex parte motus*; il secondo modernizza la quinta via [...] *ex gubernatione rerum* per pervenire a [...] *aliquid intelligens*. Il Vicario imita addirittura il procedimento dell'argomentatore. Egli dimostra i suoi due ‘dogmi’ senza pronunciare la parola ‘Dio’, nello stesso modo in cui San Tommaso si astiene dal pronunciarla mentre percorre le ‘vie’ dove gli effetti conducono alle cause – per entrambi ‘io lo chiamo Dio’ è la formula finale, dove l'apporre un nome significa che il lavoro della ragione è terminato e giustifica il ricorso ad un termine del vocabolario comune”¹³⁰. Ma il tomismo di Rousseau è pur sempre impregnato di cartesianesimo. La distinzione – tutta aristotelica – tra un moto impresso

des propriétés connues de la matière [...]. La régie de cette organisation qui peut l'avoir établie, comment peut-elle être quelque chose par elle même, ou dans quel archetype peut elle être conceüe existante? [...] Livré à mille idées confuses qu'il ne pouvait ni abandonner ni éclaircir, l'indiscret Philosophe s'efforçait vainement de penetrer dans les mystères de la nature, son spectacle qui l'avoit d'abord enchanté n'étoit plus pour lui qu'un sujet d'inquiétude et la fantaisie de l'expliquer lui avoit ôté tout le plaisir d'en jouïr. Las enfin de floter avec tant de contention entre le doute et l'erreur, rebuté de partager son esprit entre des systèmes sans preuves et des objections sans réplique, il étoit prêt de renoncer à de profondes et frivoles méditations plus propres à lui inspirer de l'orgueil que du savoir; quand tout à coup un rayon de lumière vint fraper son esprit et lui dévoiler ces sublimes vérités qu'il n'appartient pas à l'homme de connaitre par lui même et que la raison humaine sert à confirmer sans servir à les decouvrir. Un nouvel univers s'offrit pour ainsi dire à sa contemplation; il apperçut la chaine invisible qui lie entre eux tous les Etres, il vit une main puissante étendue sur tout ce qui existe, le sanctuaire de la nature fut ouvert à son entendement comme il l'est aux intelligences célestes et toutes les plus sublimes idées que nous attachons à ce mot Dieu se présentèrent à son esprit. Cette grace fut le prix de son sincère amour pour la vérité, et de la bonne foi avec laquelle, sans songer à se parer de ses vaines recherches, il consentait à perdre la peine qu'il avoit prise et à convenir de son ignorance plustôt que de consacrer ses erreurs aux yeux des autres sous le beau nom de philosophie. A l'instant toutes les enigmes qui l'avaient si fort inquiété s'éclaircissent à son esprit. Le cours des Cieux, la magnificence des astres, la parure de la terre, la succession des Etres, les rapports de convenance et d'utilité qu'il remarquait entre eux, le mystère de l'organisation, celui de la pensée, en un mot, le jeu de la machine entière, tout devint pour lui possible à concevoir comme l'ouvrage l'un Etre puissant, directeur de toutes choses; et s'il lui restait quelques difficultés qu'il ne put résoudre, leurs solution[s] lui paroissant plustôt au dessus de son entendement que contraires à sa raison” (J. J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, 1969, pp. 1045-1047).

¹²⁸ “Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon de certaines lois me montre une intelligence [...]. Agir, comparer, choisir, sont les opérations d'un être actif & pensant: donc cet être existe” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 29).

¹²⁹ “Cet être qui veut et qui peut, cet être actif par lui-même, cet être enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers & ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu” (*ibid.*, p. 33).

¹³⁰ “[Son premier dogme] rappelle la première ‘voie’ que propose saint Thomas [...] *ex parte motus*; le second modernise la cinquième voie [...] *ex gubernatione rerum*, pour aboutir à [...] *aliquid intelligens*. Le Vicario imite jusqu'à la démarche de l'argumentateur: il démontre ses deux ‘dogmes’ sans écrire le mot ‘Dieu’, de même que saint Thomas s'abstient de le prononcer pendant qu'il chemine le long des ‘voies’ où les effets conduisent aux causes: ici et là, ‘je l'appelle Dieu’ est la formule finale, le fait de nommer signifie que le travail de la raison est terminé et qu'il justifie le recours à un terme du vocabulaire usuel” (H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 77).

dall'esterno e un moto spontaneo è mediata dalla designazione di quest'ultimo come *volontario*¹³¹. L'associazione inscindibile tra spontaneità e volontà sta a significare che “ogni spontaneità è psichica, nella misura in cui essa trova il suo modello nella coscienza del soggetto agente”¹³², e l'impossibilità della fisica di risalire ai principi ultimi dipende dunque dalla loro collocazione su un piano del reale – quello della *res cogitans* – radicalmente incompatibile con quello all'interno del quale si muovono le scienze positive (il cui oggetto è, e *non può che* essere, *res extensa*)¹³³: “così, l'argomento aristotelico del Primo Motore trae [...] la sua forza dal dualismo cartesiano. In termini scolastici, è perché non vi sono forme sostanziali nel mondo delle cose materiali, è perché non vi è in loro alcuna spontaneità che possa spiegare i loro movimenti come passaggio dalla potenza all'atto, che si rende necessario riconoscere una volontà che muove l'universo dall'esterno”¹³⁴.

Ora, il bersaglio polemico manifesto di queste argomentazioni sono ancora una volta i *philosophes*. Sulla scia della tradizione libertina del XVII secolo, l'Enciclopedismo polemizza contro la separazione radicale tra le due *res*: “ciascuno a suo modo”, i principali esponenti del movimento “intendono reintrodurre lo psichico nel fisico, non, beninteso, per spiritualizzare la materia, ma piuttosto per materializzare lo spirito”¹³⁵. Così il *Traité de l'âme* e *L'Homme-machine* di La Mettrie attribuiscono il movimento spontaneo alla materia, così la *Dissertatio* di Maupertuis e l'*Interpretation de la Nature* di Diderot si vogliono la fondazione di un sistema biologico-monistico dove a una natura viva sono attribuite facoltà affini al desiderio, alla memoria, alla percezione, all'intelligenza. È precisamente contro queste derive che Rousseau riafferma il dualismo ontologico, dualismo che riscopre, contro il materialismo dei *philosophes*, l'*ordine di senso* dell'esistenza¹³⁶: “la volontà mi è

¹³¹ “J'apperois dans les corps deux sortes de mouvements, savoir, mouvement communiqué, & mouvement spontané ou volontaire. Dans le premier, la cause motrice est étrangère au corps mû, & dans le second elle est en lui-même” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 23. Corsivo mio).

¹³² “Toute spontanéité est psychique en ce sens qu'elle trouve son modèle dans la conscience du sujet agissant” (H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 78).

¹³³ “S'il faut admettre des lois générales dont je n'aperçois point les rapports essentiels avec la matière, de quoi serai-je avancé? Ces lois, n'étant point des êtres réels, des substances, ont donc quelque autre fondement qui m'est inconnu. L'expérience & l'observation nous ont fait connoître les lois du mouvement; ces lois déterminent les effets sans montrer les causes; elles ne suffisent point pour expliquer le système du monde & la marche de l'univers. Descartes avec des dés fermoit le ciel & la terre; mais il ne put donner le premier branle à ces dés, ni mettre en jeu sa force centrifuge qu'à l'aide d'un mouvement de rotation. Newton a trouvé la loi de l'attraction; mais l'attraction seule réduiroit bientôt l'univers en une masse immobile: à cette loi il a fallu joindre une force projectile pour faire décrire des courbes aux corps célestes. Que Descartes nous dise quelle loi physique a fait tourner ses tourbillons; que Newton nous montre la main qui lança les planètes sur la tangente de leurs orbites” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 26).

¹³⁴ “Ainsi l'argument aristotélicien du Premier Moteur tire [...] sa force du dualisme cartésien: en termes scolastiques, c'est parce qu'il n'y a point de formes substantielles dans le monde des choses matérielles, c'est parce qu'il n'y a en elles aucune spontanéité expliquant leurs mouvements par un passage de la puissance à l'acte, qu'il faut reconnaître une volonté qui meut l'univers de l'extérieur” (H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 78).

¹³⁵ “Chacun à sa façon, ils vont réintroduire du psychique dans le physique, non, certes, pour spiritualiser la matière mais pour matérialiser l'esprit” (*ibid.*, p. 79).

¹³⁶ “Le dogme que je viens d'établir est obscur, il est vrai; mais enfin il offre un sens, et il n'a rien qui répugne à la raison ni à l'observation: en peut-on dire autant matérialisme?” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 27).

nota attraverso i suoi atti, non per la sua natura. Io conosco questa volontà come causa motrice; ma concepire la materia come produttrice di movimento, è chiaramente concepire un effetto senza causa, equivale a non concepire nulla”¹³⁷. Le difficoltà della posizione rousseauiana passano in secondo piano rispetto all’inammissibilità logica di una necessità del moto¹³⁸: anche volendo ammettere, con Diderot, un’attività perpetua di cui il riposo è stato-limite, il solo fatto di poterlo ammettere senza contraddizione prova che esso non è essenziale alla sostanza sensibile¹³⁹. L’universo visibile è “materia sparsa e morta”¹⁴⁰, afferma il ginevrino, in opposizione alla *matière vivante* voluta dall’autore dell’*Interpretation de la Nature*: “ho compiuto ogni possibile sforzo per concepire una molecola vivente – l’allusione è fin troppo chiara – senza poterne venire a capo”¹⁴¹. Altrettanto

¹³⁷ “La volonté m’est connue par ses actes, non par sa nature. je connois cette volonté comme cause motrice; mais concevoir la matière productrice du mouvement, c’est clairement concevoir un effet sans cause, c’est ne concevoir absolument rien” (*ibid.*).

¹³⁸ “Il ne m’est pas plus possible de concevoir comment ma volonté meut mon corps, que comment mes sensations affectent mon âme. Je ne sais pas même pourquoi l’un de ces mystères a paru plus explicable que l’autre. Quant à moi, soit quand je suis passif, soit quand je suis actif, le moyen d’union des deux substances me paraît absolument incompréhensible. Il est bien étrange qu’on parte de cette incompréhensibilité même pour confondre les deux substances, comme si des opérations de natures si différentes s’expliquoient mieux dans un seul sujet que dans deux. [...] N’est-il pas clair que si le mouvement étoit essentiel à la matière, il en seroit inséparable, il y seroit toujours en même degré, toujours le même dans chaque portion de matière, il seroit incommunicable, il ne pourroit ni augmenter ni diminuer, & l’on ne pourroit pas même concevoir la matière en repos? Quand on me dit que le mouvement lui est pas essentiel, mais nécessaire, on veut me donner change par des mots qui seroient plus aisés à réfuter s’ils avoient un peu plus de sens. Car ou le mouvement de [28] la matière lui vient d’elle-même, & alors il lui est essentiel, ou, s’il lui vient d’une cause étrangère, il n’est nécessaire à la matière qu’autant que la cause motrice agit sur elle: nous rentrons dans la première difficulté. Les idées; générales & abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes; jamais le jargon de la métaphysique n’a fait découvrir une seule vérité, et il a rempli la philosophie d’absurdités dont on a honte, sitôt qu’on les dépouille de leurs grands mots. Dites-moi, mon ami, si, quand on vous parle d’une force aveugle, répandue dans toute la nature, on porte quelque véritable idée à votre esprit. On croit dire quelque chose par ces mots vagues de force universelle, de mouvement nécessaire, & l’on ne dit rien du tout. L’idée du mouvement n’est autre chose que l’idée du transport d’un lieu à un autre: il n’y a point de mouvement sans quelque direction; car un être individuel ne sauroit se mouvoir à la fois dans tous les sens. Dans quel sens donc la matière se meut-elle nécessairement? Toute la matière en corps a-t-elle un mouvement uniforme, ou chaque atome a-t-il son mouvement propre? Selon la première idée, l’univers entier doit former une masse solide & indivisible; selon la seconde, il ne doit former qu’un fluide épars & incohérent, sans qu’il soit jamais possible que deux atomes se réunissent. Sur quelle direction se fera ce mouvement commun de toute la matière? Sera-ce en droite ligne, en haut, en bas, à droite ou à gauche? Si chaque molécule de matière a sa direction particulière quelles seront les causes de toutes ces directions & de toutes ces différences? Si chaque atome ou molécule de matière ne faisoit que tourner sur son propre centre, jamais rien ne sortiroit de sa place, & il n’y auroit point de mouvement communiqué; encore même foudrait-il que ce mouvement circulaire fût déterminé dans quelque sens. Donner à la matière le mouvement par abstraction, c’est dire des mots qui ne signifient rien; & lui donner un mouvement déterminé, c’est supposer une cause qui le détermine. Plus je multiplie les forces particulières, plus j’ai de nouvelles causes à expliquer, sans jamais trouver aucun agent commun qui les dirige. Loin de pouvoir imaginer aucun ordre dans le concours fortuit des éléments, je n’en puis pas même imaginer le combat, & le chaos de l’univers m’est plus inconcevable que son harmonie. Je comprends que le mécanisme du monde peut n’être pas intelligible à l’esprit humain; mais sitôt qu’un homme se mêle de l’expliquer, il doit dire des choses que les hommes entendent” (*ibid.*, pp. 27-29).

¹³⁹ “Ce repos n’est, si l’on veut, que relatif; mais puisque nous observons du plus ou du moins dans le mouvement, nous concevons très clairement un des deux termes extrêmes, qui est le repos, & nous le concevons si bien, que nous sommes enclins même à prendre pour absolu le repos qui n’est que relatif. Or il n’est pas vrai que le mouvement soit de l’essence de la matière, si elle peut être conçue en repos” (*ibid.*, p. 23).

¹⁴⁰ “Cet univers visible est matière, matière épars & morte” (*ibid.*, pp. 24-25).

¹⁴¹ “J’ai fait tous mes efforts pour concevoir une molécule vivante, sans pouvoir en venir à bout” (*ibid.*, p. 25). La nozione di *molécule vivante* è di Diderot, ed è onnipresente nella sua *Interprétation de la Nature*: “si l’on pouvoit supposer toute la matière vivante ou toute la matière morte – si chiede ad esempio l’autore -y auroit-il jamais autre chose que de la matière morte, ou que de la matière vivante? ou les molécules vivantes ne pourroient-elles pas reprendre la vie, après

insostenibile è l'idea di un universo ordinato generato dal caso: “quali assurde supposizioni per dedurre tutta questa armonia dal cieco meccanismo della materia mossa fortuitamente! Coloro che negano l'unità d'intenti che si manifesta nel rapporto tra le parti di questo grande Tutto, possono ben rivestire i loro deliri verbosi di astrazioni, coordinazioni, principi generali, termini emblematici; qualsiasi cosa facciano, mi è impossibile concepire un sistema di esseri così costantemente ordinati senza concepire un'intelligenza ordinatrice. Non mi riesce di credere che la materia passiva e morta abbia potuto produrre esseri viventi e senzienti, che una cieca fatalità abbia potuto produrre esseri intelligenti, che ciò che non pensa abbia potuto produrre esseri che pensano”¹⁴².

L'insufficienza della ragione teoretica nel penetrare i misteri di un'essenza divina che “si sottrae in egual misura ai sensi e all'intelletto”¹⁴³ non ci impedisce di riformulare con più forza la domanda pratica sulla natura del rapporto Dio-uomo: l'armonia perfetta di un sistema ordinato le cui assi portanti sembrano convergere sulla specie umana, la sola a poterlo contemplare nel suo significato più profondo e, contemplandolo, ad elevarsi al suo Creatore, si incrina di fronte alla constatazione del male¹⁴⁴.

Il problema onto-epistemologico si converte a questo punto in problema eminentemente *antropologico*, problema che prende le mosse dalla presa di coscienza dello stato liminale della condizione umana, del suo essere sospesa tra due mondi in perenne tensione, governata da due forze antitetiche: “meditando sulla natura dell'uomo – così il Vicario/Jean-Jacques – ho creduto di scoprirvi due principi distinti, di cui uno lo innalzava allo studio delle verità eterne, all'amore della giustizia e

l'avoir perdue, pour la reperdre encore, & ainsi de fuite à l'infini?” (D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, 1754, p. 97).

¹⁴² “Que d'absurdes suppositions pour déduire toute cette harmonie de l'aveugle mécanisme de la matière mue fortuitement! Ceux, qui nient l'unité d'intention qui se manifeste dans les rapports de toutes les parties de ce grand tout, ont beau couvrir leur galimatias d'abstractions, de coordinations, de principes généraux, de termes emblématiques; quoi qu'ils fassent, il m'est impossible de concevoir un système d'êtres si constamment ordonnés, que je ne conçoive une intelligence qui l'ordonne. Il ne dépend pas de moi de croire que la matière passive & morte a pu produire des êtres vivants et sentants, qu'une fatalité aveugle a pu produire des êtres intelligents, que ce qui ne pense point a pu produire des êtres qui pensent” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., pp. 32-33).

¹⁴³ “[Dieu] se dérobe également à mes sens & à mon entendement” (*ibid.*, p. 34). Cfr. *infra*, p. 117.

¹⁴⁴ “Il est donc vrai que l'homme est le roi de la terre qu'il habite; car non seulement il dompte tous les animaux, non seulement il dispose des éléments par son industrie, mais lui seul sur la terre en sait disposer, & il s'approprie encore, par la contemplation, les astres mêmes dont il ne peut approcher. Qu'on me montre un autre animal sur la terre qui sache faire usage du feu, & qui sache admirer le soleil. Quoi! je puis observer, connoître les êtres & leurs rapports? je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne; je puis aimer le bien, le faire; & je me comparerais aux bêtes! Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles: ou plutôt tu veux en vain t'avilir, ton génie dépose contre tes principes, ton coeur bienfaisant dément ta doctrine, & l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi. [...] Mais quand, pour connoître ensuite ma place individuelle dans mon espèce, j'en considère les divers rangs & les hommes qui les remplissent, que deviens-je? Quel spectacle! Où est l'ordre que j'avois observé? Le tableau de la nature ne m'offroit qu'harmonie & proportions, celui du genre humain ne m'offre que confusion, désordre! Le concert règne entre les éléments, & les hommes sont dans le chaos! Les animaux sont heureux, leur roi seul est misérable! O sagesse, où sont tes lois? O Providence, est-ce ainsi que tu régis le monde? Être bienfaisant, qu'est devenu ton pouvoir? je vois le mal sur la terre” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., pp. 35-36).

del bene morale, alle regioni del mondo intellettuale la cui contemplazione è la delizia del saggio, e di cui l'altro lo riconduceva bassamente a sé stesso, lo asserviva al dominio dei sensi, alle passioni che ne sono i ministri, e contrariava tramite esse tutto ciò che gli ispirava il sentimento del primo. Sentendomi trascinato, conteso tra questi due moti contrari, mi dicevo: No, l'uomo non è uno; voglio e non voglio, mi sento volta a volta schiavo e libero; vedo il Bene, lo amo e faccio il Male; sono attivo quando ascolto la ragione, passivo quando le mie passioni mi governano; e il mio peggiore tormento quando soccombo è sentire che avrei potuto resistere"¹⁴⁵.

L'unità sistematica della *Profession* trova la sua massima espressione nella formulazione del terzo articolo di fede: "il dualismo della facoltà di giudizio e quello della coscienza motrice – nota Gouhier – rendono infine possibile il dualismo della coscienza morale"¹⁴⁶, interpretata come lotta tra animalità degradante e libertà, una libertà la cui certezza – kantianamente (e cartesianamente!) – si fonda sull'esperienza che di essa facciamo in noi stessi. "Nessun essere materiale è attivo per sé stesso, e io lo sono [...]. La mia volontà è indipendente rispetto ai miei sensi: io acconsento o resisto, soccombo o sono vincitore, e sento perfettamente in me stesso quando faccio quello che ho voluto fare, o quando non faccio che cedere alle mie passioni. Ho sempre la facoltà di volere, non la forza di agire. Quando mi abbandono alle tentazioni, agisco secondo l'impulso degli oggetti esterni. Quando mi rimprovero questa debolezza, non ascolto che la mia volontà": e Rousseau conclude, con Paolo, "sono schiavo dei miei vizi, e libero per i miei rimorsi; il sentimento della libertà non si cancella in me che quando cado nella depravazione, e quando impedisco alla voce dell'anima di elevarsi contro la legge del corpo"¹⁴⁷. Questa lacerazione interna, questa lotta contro sé stessi è comprensibile metafisicamente solo – contro la strumentalizzazione enciclopedista di Locke – ammettendo nell'uomo una dualità *sostanziale*: "una macchina non pensa, non vi è né movimento, né figura che produca la riflessione.

¹⁴⁵ "En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevoit à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice & du beau moral, aux régions du monde intellectuel dont la contemplation fait les délices du sage, & dont l'autre le ramenoit basement en lui-même, l'asservissoit à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, & contrarioit par elles tout ce que lui inspiroit le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires je me disois: Non, l'homme n'est point un: je veux & je ne veux pas, je me sens à la fois esclave & libre; je vois le bien, je l'aime, & je fais le mal; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent; & mon pire tourment quand je succombe est de sentir que j'ai pu résister" (*ibid.*, p. 37).

¹⁴⁶ "[L]e dualisme du jugement et celui de la conscience motrice rendent enfin possible celui de la conscience morale" (H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 74).

¹⁴⁷ "Nul être matériel n'est actif par lui-même, & moi. je le suis [...]. Ma volonté est indépendante de mes sens; je consens ou le résiste, je succombe ou je suis vainqueur, & je sens parfaitement en moi-même quand je fais ce que j'ai voulu faire, ou quand le ne fais que céder à mes passions. J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter. Quand je me livre aux tentations, j'agis selon l'impulsion des objets externes. Quand je me reproche cette faiblesse, je n'écoute que ma volonté; je suis esclave par mes vices, & libre par mes remords; le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave, & que j'empêche enfin la voix e l'âme de s'élever contre la loi du corps" (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 40). Cfr. Romani 7,23: "Mais je vois une autre Loi en mes membres, bataillant contre la Loi de mon entendement, & me rendant prisonnier à la Loi du péché qui est en mes membres" (cito in questa sede la revisione della Bibbia di Ginevra a cura di Jean-Frédéric Ostervald, pubblicata nel 1744 e assai diffusa nel Settecento calvinista).

Qualcosa in [noi] cerca di spezzare i legami che lo comprimono; lo spazio non è la [nostra] misura, l'universo intero non è abbastanza grande per [noi]. I [nostri] sentimenti, i [nostri] desideri, la [nostra] inquietudine, perfino il [nostro] orgoglio hanno un altro principio, diverso da questo corpo angusto nel quale [ci sentiamo] incatenati”¹⁴⁸. Se l'uomo è libero nelle sue azioni, egli è *come tale* animato da una sostanza immateriale¹⁴⁹.

È precisamente la libertà umana a fondare, in Rousseau, la teodicea. Se l'uomo, attivo e libero, agisce da sé stesso, “tutto ciò che egli compie liberamente non rientra nel sistema ordinato dalla Provvidenza, e non può esserle imputato”¹⁵⁰. Dio non *vuole* il male, si limita a *permetterlo*, o in ragione della sua insignificanza nell'ordine del Creato, o perché, se lo impedisse, commetterebbe un male più grande nel violare l'autonomia morale dell'essere umano e nel privarlo in tal modo della propria dignità, dignità che si esplica *soltanto* nel *bien par choix*, nella – già leibniziana – *autodeterminazione verso il bene*¹⁵¹. Il Male, sia esso fisico o morale, è incontestabilmente opera dell'uomo: “dove tutto è Bene, niente è ingiusto. La giustizia è inseparabile dalla bontà. Ebbene, la bontà è l'effetto necessario di una potenza senza limiti e dell'amore di sé essenziale ad ogni essere dotato di autopercezione. Colui che può tutto estende, per così dire, la sua esistenza con quella delle creature. Produrre e conservare sono l'atto perpetuo di questo potere: esso non agisce su ciò che non è; Dio non è il Dio dei morti, non potrebbe pertanto essere malvagio e distruttore senza nuocere a sé stesso. Colui che può tutto non può volere che ciò che è Bene. Dunque l'Essere sommamente buono, poiché è sommamente potente, dev'essere anche sommamente giusto, altrimenti si troverebbe in contraddizione con sé stesso; perché l'amore dell'ordine che lo produce si chiama *bontà*, l'amore dell'ordine che lo mantiene si chiama *giustizia*”¹⁵².

Il *bisogno* tutto umano, l'intima tensione che ci rende impossibile concepire la virtù disgiunta da una proporzionale felicità, la promessa di Dio ai giusti trova ancora una volta il suo compimento e la sua piena realizzazione nel pensare l'uomo come ontologicamente scisso: “se l'anima è immateriale, essa

¹⁴⁸ “Une machine ne pense point, il n'y a ni mouvement, ni figure qui produise la réflexion: quelque chose en [nous] cherche à briser les liens qui le compriment; l'espace n'est pas [notre] mesure, l'univers entier n'est pas assez grand pour [nous]: [nos] sentiments, [nos] désirs, [notre] inquiétude, [notre] orgueil même, ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel [nous nous sentons] enchaîné” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., pp. 40-41).

¹⁴⁹ “L'homme est donc libre dans ses actions, &, comme tel, animé d'une substance immatérielle, c'est mon troisième article de foi” (*ibid.*, p. 41).

¹⁵⁰ “Tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la Providence, & ne peut lui être imputé ” (*ibid.*, p. 42).

¹⁵¹ Cfr. *infra*, p. 117.

¹⁵² “Où tout est bien, rien n'est injuste. La justice est inséparable de la bonté; or la bonté est l'effet nécessaire d'une puissance sans borne & de l'amour de soi, essentiel à tout être qui se sent. Celui qui peut tout étend, pour ainsi dire, son existence avec celle des êtres. Produire & conserver sont l'acte perpétuel de la puissance; elle n'agit point sur ce qui n'est pas; Dieu n'est pas le Dieu des morts, il ne pourroit être destructeur & méchant sans se nuire. Celui qui peut tout ne peut vouloir que ce qui est bien. Donc l'Être souverainement bon, parce qu'il est souverainement puissant, doit être aussi souverainement juste, autrement il se contrediroit lui-même; car l'amour de l'ordre qui le produit s'appelle bonté, & l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle justice” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 44).

può sopravvivere al corpo; e se essa gli sopravvive, la Provvidenza è giustificata. Quandanche non avessi altra prova dell'immortalità dell'anima che il trionfo del malvagio e l'oppressione del giusto in questo mondo, questo solo mi impedirebbe di dubitarne. Una tanto sconcertante dissonanza nell'armonia universale mi spingerebbe a cercare di risolverla; mi direi: con la vita, per noi, non finisce tutto, alla morte ogni cosa rientra nell'ordine. Avrei in verità, l'imbarazzo di chiedermi dov'è l'uomo, quando tutto ciò che egli aveva di sensibile è distrutto. Una tale questione non è più per me una difficoltà nel momento in cui ho riconosciuto due sostanze. È chiaro che, durante la mia vita corporale, non percependo nulla se non tramite i sensi, tutto ciò che non soggiace ad essi mi sfugge. Quando l'unione tra il corpo e l'anima è rotta, concepisco agevolmente come l'uno possa dissolversi, l'altra conservarsi. Perché la distruzione del primo dovrebbe comportare quella della seconda? Al contrario, essendo di nature così differenti, si trovavano, a causa della loro unione, in uno stato violento, e quando questa unione cessa, rientrano entrambi nel loro stato naturale: la sostanza attiva e vivente guadagna nuovamente tutta la forza che impiegava nel muovere la sostanza passiva e morta. Ahimè! Lo sento fin troppo tramite i miei vizi, l'uomo non vive che a metà durante la sua vita, e la vita dell'anima non comincia che alla morte del corpo"¹⁵³. Pur riconoscendo nel pensiero di Rousseau, come più in generale nel pensiero del Diciottesimo secolo, la centralità del nesso felicità/virtù, della correlazione tra *beatitudine* e *merito*, è opportuno tuttavia guardarsi dal ridurre la posizione del ginevrino al mero eudemonismo. La *Profession* riflette, rispetto alla tradizione dei Lumi in cui essa si iscrive, una nuova consapevolezza, una prospettiva, ossia, secondo la quale "la destinazione della felicità in quanto tale non è quella della sensibilità, ma del puramente *intelligibile*. Solo quel che conduce l'uomo verso questa destinazione e lo rafforza in essa può essere definito, con verità e secondo la sua essenza, felicità. E così, non è il libero sfogo degli impulsi, bensì l'assoggettarli e il dominarli ad assicurarci la felicità più alta, la felicità della libera personalità"¹⁵⁴: una volta correttamente individuato il δός μοι ποῦ στῶ, il "centro sicuro e inalienabile"¹⁵⁵ dell'io, nella nostra

¹⁵³ "Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps; & si elle lui survit, la Providence est justifiée. Quand je n'aurois d'autre preuve de l'immatérialité de l'âme que le triomphe du méchant & l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcheroit d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me feroit chercher à la résoudre je me dirois: Tout ne finit pas pour nous avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort. J'aurais, à la vérité, l'embarras de me demander où est l'homme, quand tout ce qu'il avoit de sensible est détruit. Cette question n'est plus une difficulté pour moi, sitôt que j'ai reconnu deux substances. Il est très simple que, durant ma vie corporelle, n'apercevant rien que par mes sens, ce qui ne leur est point soumis m'échappe. Quand l'union du corps et de l'âme est rompue, je conçois que l'un peut se dissoudre, & l'autre, se conserver. Pourquoi la destruction de l'un entraînerait-elle la destruction de l'autre? Au contraire, étant de natures si différentes, ils étaient, par leur union, dans un état violent; & quand cette union cesse, ils rentrent tous deux dans leur état naturel: la substance active & vivante regagne toute la force qu'elle employoit à mouvoir la substance passive & morte. Hélas! Je le sens trop par mes vices, l'homme ne vit qu'à moitié durant sa vie, & la vie de l'âme ne commence qu'à la mort du corps" (*ibid.*, pp. 45-46).

¹⁵⁴ "Das Glück selbst erfährt mehr und mehr, statt einer sinnlichen, eine rein *intelligible* Bestimmung. Nur was den Menschen dieser Bestimmung entgegenführt und was ihn in ihr befestigt, kann wahres und wesenhaftes Glück heißen. Und so ist es nicht das freie Ausströmen der Triebe, sondern ihre Bindung und Beherrschung, die uns des höchsten Glückes, des Glückes der freien Persönlichkeit versichert" (E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 504).

¹⁵⁵ "Sicheres und unverlierbares Zentrum" (*ibid.*).

essenza spirituale, la beatitudine viene a coincidere con l'adempimento della *Bestimmung*. È in quest'ottica che la felicità ultraterrena – relegata, preso atto dell'impossibilità di risolvere teoreticamente il problema dell'immortalità dell'anima, a *speranza pratica*¹⁵⁶ – è presentata come un vero e proprio *ritorno alla propria origine*, come la serena certezza di aver riflettuto, nei propri atti, il *dover essere ideale* dal quale siamo *informati*: “quando, liberi infine dalle illusioni del corpo e dei sensi, godremo della contemplazione dell'Essere supremo e delle verità eterne di cui egli è fonte, quando la perfezione dell'ordine colpirà tutte le facoltà della nostra anima, e quando saremo unicamente occupati nel confrontare ciò che abbiamo fatto con ciò che avremmo dovuto fare, è allora che la voce della coscienza riacquisterà la sua forza e la sua autorità, è allora che la voluttà pura che nasce dalla contentezza di sé, e l'amaro rimpianto di essersi avviliti, marcheranno indissolubilmente la sorte che ognuno di noi si sarà preparato”¹⁵⁷.

Spinta la ragione speculativa al suo limite estremo, *intravisto* – e mai direttamente contemplato – il Primo principio, assolutamente trascendente, *aliud valde* cui solo una *via eminentiae* tomisticamente intesa può sperare di avvicinarsi¹⁵⁸, resta la fondamentale domanda kantiana del “cosa devo fare?”,

¹⁵⁶ “Mais quelle est cette vie? & l'âme est-elle immortelle par sa nature? Mon entendement borné ne conçoit rien sans bornes: tout ce qu'on appelle infini m'échappe. Que puis-je nier, affirmer? quels raisonnements puis-je faire sur ce que je ne puis concevoir? Je crois que l'âme survit au corps assez pour le maintien de l'ordre: qui soit si c'est assez pour durer toujours? Toutefois je conçois comment le corps s'use & se détruit par la division des parties: mais je ne puis concevoir une destruction pareille de l'être pensant; & n'imaginant point comment il peut mourir, je présume qu'il ne meurt pas. Puisque cette présomption me console & n'a rien de déraisonnable, pourquoi craindrais-je de m'y livrer?” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., pp. 46-47).

¹⁵⁷ “Quand délivrés des illusions que nous font le corps & les sens, nous jouirons de la contemplation de l'Être suprême & des vérités éternelles dont il est la source, quand la beauté de l'ordre frappera toutes les puissances de notre âme, & que nous serons uniquement occupés à comparer ce que nous avons fait avec ce que nous avons dû faire, C'est alors que la voix de la conscience reprendra sa force & son empire, c'est alors que la volupté pure qui naît du contentement de soi-même, & le regret amer de s'être avili, distingueront par des sentiments inépuisables le sort que chacun se sera préparé” (*ibid.*, p. 47).

¹⁵⁸ “C'est ainsi que, contemplant Dieu dans ses oeuvres, & étudiant par ceux de ses attributs qu'il m'importoit de connaître, je suis parvenu à étendre & augmenter par degrés l'idée, d'abord imparfaite & bornée, que je me faisais de cet être immense. Mais si cette idée est devenue plus noble & plus grande, elle est aussi moins proportionnée à la raison humaine. A mesure que j'approche en esprit de l'éternelle lumière, son éclat m'éblouit, me trouble, & je suis forcé d'abandonner toutes les notions terrestres qui m'aidoient à l'imaginer. Dieu n'est plus corporel et sensible; la suprême Intelligence qui régit le monde n'est plus le monde même. j'élève & fatigue en vain mon esprit à concevoir son essence. Quand je pense que c'est elle qui donne la vie & l'activité à la substance vivante & active qui régit les corps animés; quand j'entends dire que mon âme est spirituelle & que Dieu est un esprit, je m'indigne contre cet avilissement de l'essence divine; comme si Dieu et mon âme étoient de même nature; comme si Dieu n'étoit pas le seul être absolu, le seul vraiment actif, sentant, pensant, voulant par lui-même, & duquel nous tenons la pensée, le sentiment, l'activité, la volonté, la liberté, l'être! Nous ne sommes libres que parce qu'il veut que nous le soyons, & sa substance inexplicable est à nos âmes ce que nos âmes sont à nos corps. [...] Dieu est intelligent; mais comment l'est-il? l'homme est intelligent quand il raisonne, & la suprême Intelligence n'a pas besoin de raisonner; il n'y a pour elle ni prémisses ni conséquences, il n'y a pas même de proposition: elle est purement intuitive, elle voit également tout ce qui est & tout ce qui peut être. toutes les vérités ne sont pour elle qu'une seule idée, comme tous les lieux un seul point, et tous les tems un seul moment. La puissance humaine agit par des moyens, la puissance divine agit par elle-même. Dieu peut parce qu'il veut; sa volonté fait son pouvoir. Dieu est bon; rien n'est plus manifeste: mais la bonté dans l'homme est l'amour de ses semblables, & la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre, car c'est par l'ordre qu'il maintient ce qui existe, & lie chaque partie avec le tout. Dieu est juste; j'en suis convaincu, c'est une suite de sa bonté; l'injustice des hommes est leur œuvre & non pas la sienne; le désordre moral, qui dépose contre la Providence aux yeux des philosophes, ne fait que la démontrer aux miens. Mais la justice de l'homme est de rendre à chacun ce qui lui appartient, & la justice de Dieu, de demander compte à chacun de ce qu'il lui a donné. Que si le viens à découvrir successivement ces attributs dont je n'ai nulle idée absolue, c'est par des

che torna a questo punto a farsi sentire con rinnovata urgenza, resta da cercare, per il Vicario, “quali massime devo dedurre rispetto alla mia condotta, e quali regole devo prescrivere a me stesso per adempiere alla mia destinazione sulla terra, secondo l’intenzione di chi mi ha qui collocato”¹⁵⁹. Nella prospettiva rousseauiana, come nota giustamente Cassirer, “i fondamenti della condotta etica [...] non si lasciano calcolare, non attengono ai modi della pura dimostrazione logica. Possiedono una specifica modalità di *immediatezza*, non quella del sentimento ma della ragione [...]. Si tratta di verità che non possono apprendersi che in modo intuitivo; ma proprio una tale intuizione non è negata a nessuno, perché costituisce la forza fondamentale e l’essenza stessa dell’uomo”¹⁶⁰: essi vanno ricercati “in fondo al [...] cuore, scritt[i] dalla natura a caratteri indelebili”¹⁶¹, ed è precisamente questa radicalità originaria a garantire l’autonomia – ma soprattutto l’*intenzionalità* – della morale¹⁶². Che una simile modalità dell’intuizione morale sia *essenziale* al concetto stesso di *humanitas*, e che rilevi una disposizione *naturalmente buona*, al riparo – almeno in principio – da qualsivoglia forma di egoismo o di agire interessato, a prescindere da qualsiasi determinazione culturale, è facilmente dimostrabile: “se non vi è nulla di morale nel cuore dell’uomo, da dove vengono dunque questi trasporti di ammirazione per le azioni eroiche, questo travolgente amore per le grandi anime? Questo entusiasmo per la virtù, che rapporto ha con il nostro interesse privato? Perché vorrei essere Catone che si lacera le viscere piuttosto che Cesare trionfante? [...] In che modo mi toccano i crimini di Catilina? Temo forse di restarne vittima? Perché allora provo nei suoi confronti lo stesso orrore che proverei per un mio contemporaneo? Non detestiamo i malvagi solamente perché ci nuocciono, ma perché sono malvagi [...]. Volgete lo sguardo su tutte le nazioni del mondo, ripercorrete tutte le storie. Tra tanti culti inumani e bizzarri, tra questa prodigiosa diversità di costumi e di caratteri, troverete ovunque le stesse idee di giustizia e di onestà, ovunque le stesse nozioni di bene e di male”¹⁶³.

conséquences forcées, c’est par le bon usage de ma raison; mais je les affirme sans les comprendre, &, dans le fond, c’est n’affirmer rien. J’ai beau me dire: Dieu est ainsi, je le sens, je me le prouve; je n’en conçois pas mieux comment Dieu peut être ainsi. Enfin, plus je m’efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois; mais elle est, cela me suffit moins je la conçois, plus je l’adore je m’humilie, & lui dis: Etre des êtres, je suis parce que tu es; c’est m’élever à ma source que de te méditer sans cesse. Le plus digne usage de ma raison est de s’anéantir devant toi: c’est mon ravissement d’esprit, c’est le charme de ma faiblesse, de me sentir accablé de ta grandeur” (*ibid.*, pp. 49-52).

¹⁵⁹ “Quelles maximes j’en dois tirer pour ma conduite, & quelles règles je dois me prescrire pour remplir ma destination sur la terre, selon l’intention de celui qui m’y a placé” (*ibid.*, p. 52).

¹⁶⁰ “Die Grundsätze des ethischen Verhaltens [...] lassen sich nicht erklügeln und errechnen; noch lassen sie sich rein logisch demonstrieren. Sie besitzen ihre eigene Art der *Unmittelbarkeit* — aber diese Unmittelbarkeit ist nicht mehr die des Gefühls, sondern die der Vernunft [...]. Sie sind Wahrheiten, die sich nicht anders denn intuitiv erfassen lassen; aber eben diese Intuition ist es, die Niemandem versagt ist, weil sie die Grundkraft und das Wesen des Menschen selbst ausmacht” (E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 498).

¹⁶¹ “Au fond d[u] cœur écrit[s] par la nature en caractères ineffaçables” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 52).

¹⁶² “Toute la moralité de nos actions est dans le jugement que nous en portons nous-mêmes. S’il est vrai que le bien soit bien, il doit l’être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres, & le premier prix de la justice est de sentir qu’on la pratique” (*ibid.*, p. 54).

¹⁶³ “S’il n’y a rien de moral dans le cœur de l’homme, d’où lui viennent donc ces transports d’admiration pour les actions héroïques, ces ravissements d’amour pour les grandes âmes? Cet enthousiasme de la vertu, quel rapport a-t-il avec notre

Il principio innato di giustizia e virtù che ciascuno di noi può ritrovare in fondo alla propria anima, prende per il Vicario il nome di *coscienza*. Essa non è, come pretenderebbero i *philosophes*, l'opera dei pregiudizi¹⁶⁴, ma riflette piuttosto una spontaneità etica, un *tendere* costitutivo verso la piena realizzazione del proprio essere e l'assolvimento del compito connaturato alla specie. La definizione, in Rousseau, dell'atto della coscienza come *sentiment*¹⁶⁵ non deve indurci in errore: non si tratta di una qualsivoglia concessione al sentimentalismo di matrice anglosassone tanto popolare tra gli Enciclopedisti, ma piuttosto di un'esplicita tematizzazione, kantiana *ante litteram*, del *rispetto per la legge*, sentimento unico nel suo genere che si fonda esclusivamente sulla ragion pura pratica, e che non può dunque in nessun caso essere definito patologico. Per Rousseau, così come per Kant, questo peculiare *rispetto* "non è un movente della moralità, ma è la moralità stessa vista soggettivamente come movente"¹⁶⁶. Esso non può dunque in nessun caso *precedere* il riconoscimento *razionale* della

intérêt privé? Pourquoi voudrais-je être Caton qui déchire ses entrailles, plutôt que César triomphant? [...] Que me font à moi les crimes de Catilina? ai-je peur d'être sa victime? Pourquoi donc ai-je de lui la même horreur que s'il étoit mon contemporain? Nous ne haïssons pas seulement les méchants parce qu'ils nous nuisent, mais parce qu'ils sont méchants. [...] Jetez les yeux sur toutes les nations du monde, parcourez toutes les histoires. Parmi tant de cultes inhumains & bizarres, parmi cette prodigieuse diversité de mœurs & de caractères, vous trouverez partout les mêmes idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes notions de bien & de mal" (*ibid.*, p. 55). In questa prospettiva, il disaccordo sui valori è piuttosto, quello sì, *culturale*, frutto di una società malata che genera una ragione corrotta ed incapace di riconoscere ciò che le è essenziale.

¹⁶⁴ "Mais à ce mot j'entends s'élever de toutes parts la clameur des prétendus sages: Erreurs de l'enfance, préjugés de l'éducation! s'écrient-ils tous de concert. Il n'y a rien dans l'esprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience, & nous ne jugeons d'aucune chose que sur des idées acquises. Ils font plus: cet accord évident & universel de toutes les nations, ils l'osent rejeter; &, contre l'éclatante uniformité du jugement des hommes, ils vont chercher dans les ténèbres quelque exemple obscur & connu d'eux seuls; comme si tous les penchants de la nature étoient anéantis par la dépravation d'un peuple, & que, sitôt qu'il est des monstres, l'espèce ne fût plus rien [...]. Chacun, dit-on, concourt au bien public pour son intérêt. Mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt? Sans doute nul n'agit que pour son bien; mais s'il est un bien moral dont il faut tenir compte, on n'expliquera jamais par l'intérêt propre que les actions des méchants. Il est même à croire qu'on ne tentera point d'aller plus loin. Ce serait une trop abominable philosophie que celle où l'on seroit embarrassé des actions vertueuses; où l'on ne pourroit se tirer d'affaire qu'en leur controvant des intentions basses & des motifs sans vertu; où l'on seroit forcé d'avilir Socrate & de calomnier Régulus. Si jamais de pareilles doctrines pouvoient germer parmi nous, la voix de la nature, ainsi que celle de la raison, s'élèveroit incessamment contre elles, & ne laisseroient jamais à un seul de leurs partisans l'excuse de l'être de bonne foi" (*ibid.*, pp. 58-59).

¹⁶⁵ "Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments. Quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au dedans de nous, & c'est par eux seuls que nous connaissons la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons respecter ou fuir" (*ibid.*, p. 60).

¹⁶⁶ "Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein *moralisches Gefühl* genannt werden. Das moralische Gesetz also, sowie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, sowie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen ist, so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjects Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subject *vorher*, das auf Moralität gestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frei sein. Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher ihres Ursprunges wegen nicht pathologisch, sondern muß *praktisch gewirkt* heißen [...]. Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe im Gegensatze mit ihr alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft [...]. Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zur Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blos zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen. Mit welchem Namen aber könnte man dieses sonderbare Gefühl,

legge, ma vi è indissolubilmente connesso una volta che quest'ultimo sia avvenuto: “conoscere il bene, non è amarlo; l'uomo non ne ha la conoscenza innata, ma non appena *la ragione gli lo fa conoscere*, la sua coscienza lo porta ad amarlo. È questo sentimento che è innato”¹⁶⁷. È ben vero che, in questa prospettiva, viene attribuito alla coscienza un carattere di *istintività*, carattere che dipende dal suo fondarsi non tanto su una “ponderazione riflessiva”, quanto piuttosto su un “impulso immediato”¹⁶⁸. Ma questa istintività non ricade nella sfera del *naturale*; essa ha piuttosto una matrice intelligibile che le è propria, e che la colloca in una dimensione che può a pieno titolo essere definita *metafisica*: “coscienza! coscienza! istinto divino, immortale voce celeste; guida sicura di una creatura ignorante e limitata, ma intelligente e libera; giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio, sei tu che fai eccellente la sua natura, che conferisci la moralità alle sue azioni; senza di te non avverto nulla in me che mi elevi al di sopra delle bestie, se non il triste privilegio di smarrirmi d'errore in errore guidato da un intelletto senza regola e da una ragione senza principio”¹⁶⁹.

Come impedire, tuttavia, che questa voce interiore sia soffocata e messa a tacere da una società malata che pretende di individuare la destinazione dell'uomo nel soddisfacimento dei suoi più bassi istinti? Come educare alla rude virtù il cuore sedotto dai piaceri dei sensi? Una ragione infida e corrotta, subdola ancella del Secolo, si sforza di dipingerci il vizio come un ordine intrinseco, benché deviato, un ordine che rovescia il rapporto Io/Tutto orientandolo verso il soggetto concupiscente¹⁷⁰. Ora, presupposto fondamentale per il riconoscimento di questa devianza è la *fede*: “[il malvagio] si pensa come centro di tutte le cose; [il buono] misura il suo raggio e si attiene alla circonferenza. Allora si dispone in funzione del centro comune, che è Dio, e rispetto a tutti i cerchi concentrici, che sono le creature. *Se la Divinità non esiste, non vi è che il malvagio che ragiona rettamente, il buono non è*

welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? Es ist so eigenthümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft und zwar der praktischen reinen Vernunft zu Gebote zu stehen scheint” (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA, Band V, pp. 75-76).

¹⁶⁷ “Connoître le bien, ce n'est pas l'aimer: l'homme n'en a pas la connoissance innée, mais sitôt que *sa raison le lui fait connoître*, sa conscience le porte à l'aimer: c'est ce sentiment qui est inné” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 61. Corsivo mio).

¹⁶⁸ “So bleibt für Rousseau auch das sittliche Gewissen zwar eine Art *Instinkt* - denn es ist nicht auf bloße reflexive *Überlegung* gegründet, sondern entspringt einem unmittelbaren Impuls” (E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, cit. p. 499).

¹⁶⁹ “Conscience! conscience! instinct divin, immortelle & céleste voix; guide assuré d'un être ignorant & borné, mais intelligent & libre; juge infaillible du bien & du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature & la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle & d'une raison sans principe” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 62).

¹⁷⁰ “Je dis aussi, moi, que le vice est l'amour de l'ordre, pris dans un sens différent. Il y a quelque ordre moral partout où il y a sentiment & intelligence. La différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout, & que le méchant ordonne le tout par rapport à lui” (*ibid.*, p. 64). Osservazione, questa, che ricorda assai da vicino quanto afferma Kant nella *Critica della ragion pratica*, per il quale il comandamento *Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst* è in forte contrasto con “das Princip der eigenen Glückseligkeit, welches einige zum obersten Grundsätze der Sittlichkeit machen wollen [...]”; dieses würde so lauten: *Liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen*” (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit. p. 83). Cfr. *infra*, p. 149 (nota 202).

*che un insensato*¹⁷¹. La fede in Dio non è, in questa prospettiva, soltanto il coronamento della moralità, ma ne è inaggirabile punto di partenza che, se non è bastate a garantirne la coattività – se il dovere non fosse autoimposto si cadrebbe in una pericolosa eteronomia – ne fornisce perlomeno l'*orizzonte di senso*: “tutti i doveri della legge naturale, quasi del tutto cancellati dal mio cuore a causa dell’ingiustizia degli uomini, vi si scoprono ritracciati con più forza in nome dell’eterna giustizia che me li impone e che me li vede assolvere. Non sento in me più null’altro che l’opera e lo strumento del grande Essere che vuole il bene, che lo compie, che farà il mio grazie al concorso della mia volontà alla sua e al retto uso della mia libertà. Acconsento all’ordine che Egli stabilisce, sicuro di goderne un giorno io stesso, e di trovarvi la mia felicità”¹⁷². Il valore della virtù – pensata come “stato di guerra”¹⁷³, come *Streit* insanabile tra due principi contrapposti per essenza e determinazione ed operanti in noi – risiede precisamente nel suo essere oggetto di *volizione*, atto libero e quotidianamente rinnovantesi la cui responsabilità rimonta esclusivamente a noi stessi¹⁷⁴: nell’attesa di liberarci infine dal fardello del corpo, di ritrovare la piena unità di un Io senza contraddizioni¹⁷⁵, ci abbandoniamo fiduciosi alla volontà di quel Dio che ci ha voluti *degni*, che ci ha donato “la coscienza per amare il bene, la ragione per conoscerlo, la libertà per sceglierlo”¹⁷⁶.

È in questa prospettiva che Rousseau, pur tenendo ferme le criticità da lui individuate nel concetto di religione rivelata, ‘recupera’ il Cristianesimo – o quantomeno il “Cristianesimo evangelico”, nella sua essenzialità spirituale, in contrapposizione ad un Cristianesimo storico colpevole di essersi allontanato dalla sua fonte: “la maestà delle Scritture mi lascia sbalordito – confessa il Vicario al giovane interlocutore – la santità del Vangelo parla al mio cuore. Guardate i libri dei *philosophes* con tutta la loro pompa: come sono piccoli accanto a quello! È mai possibile che un libro al tempo stesso tanto sublime e tanto semplice sia opera dell’uomo? È mai possibile che colui di cui esso narra la

¹⁷¹ “[Le méchant] se fait le centre de toutes choses; [le bon] mesure son rayon & se tient à la circonférence. Alors il est ordonné par rapport au centre commun, qui est Dieu, et par rapport a tous les cercles concentriques, qui sont les créatures. Si la Divinité n’est pas, il n’y a que le méchant qui raisonne, le bon n’est qu’un insensé” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., pp. 64-65).

¹⁷² “Tous les devoirs de la loi naturelle, presque effacés de mon cœur par l’injustice des hommes, s’y retracent au nom de l’éternelle justice qui me les impose & qui me les voit remplir. Je ne sens plus en moi que l’ouvrage & l’instrument du grand Être qui veut le bien, qui le fait, qui fera le mien par le concours des mes volontés aux siennes & par le bon usage, de ma liberté: j’acquiesce à l’ordre qu’il établit, sûr de jouir moi-même un jour de cet ordre & d’y trouver ma félicité” (*ibid.*, p. 65).

¹⁷³ “Ne savez-vous pas que la vertu est un état de guerre & que, pour y vivre, on a toujours quelque combat à rendre contre soi?” (J. J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, Sixième partie, Lettre VII, CCO, t. III, p. 418).

¹⁷⁴ “Les coupables qui se disent forcés au crime sont aussi menteurs que méchants: comment ne voient-ils point que la faiblesse dont ils se plaignent est leur propre ouvrage; que leur première dépravation vient de leur volonté; qu’à force de vouloir céder à leurs tentations ils leur cèdent enfin malgré eux & les rendent irrésistibles? Sans doute il ne dépend plus d’eux de n’être pas méchants & faibles, mais il dépendit d’eux de ne le pas devenir” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., pp. 66-67).

¹⁷⁵ “J’aspire au moment où, délivré des entraves du corps, je serai moi sans contradiction, sans partage, & n’aurai besoin que de moi pour être heureux” (*ibid.*, p. 68).

¹⁷⁶ “La conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir” (*ibid.*).

storia non sia egli stesso che un uomo?”¹⁷⁷. Il paragone tra Socrate e Cristo diventa, sotto la penna del ginevrino, il paradigma dell’incolmabilità dello iato tra l’uomo e Dio¹⁷⁸, la cristallizzazione di due idealità che, pur rispecchiandosi l’una nell’altra, non rivestono lo stesso ordine di priorità, priorità innanzitutto assiologica, ma certamente anche ontologica: il saggio virtuoso è *rappresentazione*, *approssimazione* del λόγος che lo *informa*, le cui rifrazioni si iterano nella storia convergendo nel punto focale dell’Incarnazione. Perfino di fronte a ciò che della narrazione evangelica ripugna alla nostra ragione, a ciò che “è impossibile a qualunque uomo assennato concepire o ammettere”¹⁷⁹, la pregnanza e la veridicità profonda del messaggio cristiano impongono il rispettoso silenzio, l’ammissione della propria insufficienza sia nel rifiutare sia nel comprendere ciò che si pone per sua stessa natura al di là del nostro limite costitutivo. Se l’essenza della religione autentica è l’agnizione del Divino *in quanto* Divino, in quanto *Urbild* concretizzantesi nella temporalità e che sintetizza la nostra destinazione intelligibile, tutte le fedi particolari, rivolte verso un medesimo Vero, sono “altrettante istituzioni salutari che prescrivono in ogni Paese una maniera uniforme di onorare Dio attraverso un culto pubblico”¹⁸⁰: esse sono pertanto “tutte buone, quando vi si serve Dio debitamente. Il culto essenziale è quello del cuore, e Dio non ne rifiuta l’omaggio, se esso è sincero, in qualunque forma gli sia offerto”¹⁸¹. I veri doveri della religione sono, del resto, del tutto indipendenti dalle istituzioni umane. Essi coincidono, in ultima analisi, con i doveri della morale, riconducibili all’amore verso Dio e verso il prossimo, essenziali ad ogni fede e che ne costituiscono l’autentico nucleo: “in ogni Paese e per ogni setta, amare Dio al di sopra di tutto e il prossimo come sé stessi è la *summa* della legge; [...] non vi è religione che dispensi dai doveri della morale; [...] non ve ne sono di essenziali che questi; [...] il culto interiore è il primo di questi doveri e, [...] *senza la fede, non esiste la vera virtù*”¹⁸².

¹⁷⁷ “La majesté des Écritures m’étonne, [...] la sainteté de l’Évangile parle à mon cœur. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe: qu’ils il y sont petits près de celui-là! Se peut-il qu’un livre à la fois si sublime & si simple soit l’ouvrage des hommes? Se peut-il que celui dont il fait l’histoire ne soit qu’un homme lui-même?” (*ibid.*, p. 98).

¹⁷⁸ “La mort de Socrate, philosophant tranquillement avec ses amis, est la plus douce qu’on puisse désirer; celle de Jésus expirant dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un peuple, est la plus horrible qu’on puisse craindre. Socrate prenant la coupe empoisonnée bénit celui qui la lui présente & qui pleure; Jésus, au milieu d’un supplice affreux, prie pour ses bourreaux acharnés. Oui, si la vie & la mort de Socrate sont d’un sage, la vie & la mort de Jésus sont d’un Dieu. Disons-nous que l’histoire de l’Évangile est inventée à plaisir? Mon ami, ce n’est pas ainsi qu’on invente; & les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ” (*ibid.*, pp. 99-100).

¹⁷⁹ “Est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d’admettre” (*ibid.*, p. 100).

¹⁸⁰ “Autant d’institutions salutaires qui prescrivent dans chaque pays une manière uniforme d’honorer Dieu par un culte public” (*ibid.*, pp. 100-101).

¹⁸¹ “Toutes bonnes quand on y sert Dieu convenablement. Le culte essentiel est celui du cœur. Dieu n’en rejette point l’hommage, quand il est sincère, sous quelque forme qu’il lui soit offert” (*ibid.*, p. 101).

¹⁸² “En tout pays & dans toute secte, aimer Dieu pardessus tout & son prochain comme soi-même, est le sommaire de la loi; [...] il n’y a point de religion qui dispensé des devoirs de la morale; [...] il n’y a de vraiment essentiels que ceux-là; [...] le culte intérieur est le premier de ces devoirs, & [...] *sans la foi nulle véritable vertu n’existe*” (*ibid.*, p. 107. Corsivo mio).

Al pernicioso sistema dei *philosophes*, che “con il pretesto di spiegare la natura, seminano desolanti dottrine nei cuori degli uomini”¹⁸³, Rousseau oppone un rifiuto radicale: questi pretesi *savants*, “rovesciando, distruggendo, calpestando tutto ciò che gli uomini rispettano, privano gli afflitti della suprema consolazione per la loro miseria, i potenti e i ricchi del solo freno delle loro passioni; strappano dal fondo dei cuori il rimorso del crimine, la speranza della virtù, e si vantano ancora di essere i benefattori del genere umano. Mai, dicono, la verità nuoce agli uomini. Lo credo anch’io, ed è a mio avviso una prova irrefutabile del fatto che ciò che insegnano non sia la verità”¹⁸⁴. A nulla vale invocare, in favore dell’ateismo, la violenza distruttiva del fanatismo e il sangue versato in nome della religione: “il fanatismo, per quanto sanguinario e crudele, è tuttavia una passione grande e forte, che eleva il cuore dell’uomo, che lo porta a disprezzare la morte, che gli infonde un’energia prodigiosa e che non bisogna che meglio indirizzare per trarne fuori le più sublimi virtù; mentre l’irreligione, e in generale l’*esprit raisonneur e philosophique*, rende attaccati alla vita, effeminati, avvilito l’animo, concentra tutte le passioni nella bassezza dell’interesse particolare, nell’abiezione dell’Io umano, ed erode lentamente i veri fondamenti di ogni società [...]. Se l’ateismo non fa versare il sangue umano, è assai meno per amore della pace che per indifferenza verso il Bene: comunque vadano le cose, poco importa al sedicente saggio se egli può restare in tutta tranquillità nel suo gabinetto. I suoi principi non portano gli uomini alla morte, ma impediscono loro di nascere, distruggendo i costumi che permetterebbero loro di prosperare e moltiplicarsi, alienandoli alla loro specie, riducendo ogni loro affezione ad un segreto egoismo, funesto tanto alle popolazioni quanto alla virtù. L’indifferenza filosofica assomiglia alla tranquillità dello Stato sotto il despotismo; è la tranquillità della morte, più distruttiva della guerra stessa. Così il fanatismo, per quanto più funesto nei suoi effetti immediati di ciò che si chiama oggi *esprit philosophique*, lo è assai meno nelle sue conseguenze”¹⁸⁵.

¹⁸³ “Sous prétexte d’expliquer la nature, sèment dans les cœurs des hommes de désolantes doctrines” (*ibid.*).

¹⁸⁴ “Traversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de leur misère, aux puissants & aux riches le seul frein de leurs passions; ils arrachent du fond des cœurs le remords du crime, l’espoir de la vertu, & se vantent encore d’être les bienfaiteurs du genre humain. jamais, disent-ils, la vérité n’est nuisible aux hommes. Je le crois comme eux, & c’est, à mon avis, une grande preuve que ce qu’ils enseignent n’est pas la vérité” (*ibid.*, pp. 107-108).

¹⁸⁵ “Le fanatisme, quoique sanguinaire & cruel, est pourtant une passion grande et forte, qui élève le cœur de l’homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux, & qu’il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus: au lieu que l’irreligion, & en général l’esprit raisonne et philosophique, attache à la vie, effémine, avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse de l’intérêt particulier, dans l’abjection du moi humain, et sape ainsi à petit bruit les vrais fondements de toute société [...]. Si l’athéisme ne fait pas verser le sang des hommes, c’est moins par amour pour la paix que par indifférence pour le bien: comme que tout aille, peu importe au prétendu sage, pourvu qu’il reste en repos dans son cabinet. Ses principes ne font pas tuer les hommes, mais ils les empêchent de naître, en détruisant les mœurs qui les multiplient, en les détachant de leur espèce, en réduisant toutes leurs affections à un secret égoïsme, aussi funeste à la population qu’à la vertu. L’indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l’État sous le despotisme; c’est la tranquillité de la mort: elle est plus destructive que la guerre même. Ainsi le fanatisme, quoique plus funeste dans ses effets immédiats que ce qu’on appelle aujourd’hui l’esprit philosophique, l’est beaucoup moins dans ses conséquences” (*ibid.*, pp. 108-109).

Un autentico spirito cristiano, del resto, addolcisce i costumi, funge da correttivo anche ai governi più crudeli, e i principi della religione – più in generale – impongono agli uomini la buona condotta e la pratica della virtù, fosse anche solo per timore della dannazione eterna¹⁸⁶, garantendo alla moralità una sanzione che la filosofia sola è incapace, agli occhi dei più, di fornirle. Di fronte all'incredulità nefasta che scaturisce inevitabilmente dall'abuso di sapere, di fronte all'orgoglio senza freno del filosofo che, affettando di disprezzare l'opinione comune, approda, trincerato nel suo ateismo, ad una forma di fanatismo ancor più violenta e pericolosa, il Vicario esorta a restare fedeli ad una filosofia più vera, più autentica, una filosofia che è apertura alla trascendenza e consapevolezza della propria destinazione razionale: “osate confessare Dio davanti ai *philosophes*; osate predicare l'umanità agli intolleranti. Sarete forse il solo del vostro partito, ma porterete una testimonianza che vi dispenserà da quella degli uomini. Che essi vi amino, o che vi detestino, che leggano o disprezzino i vostri scritti, poco importa. Dite solo ciò che è vero, fate solo ciò che è bene: ciò che conta per l'uomo è di adempiere ai propri doveri su questa terra, ed è dimenticando sé stessi che si lavora davvero per sé. Figlio mio, l'interesse particolare c'inganna, solo la speranza del giusto non inganna mai”¹⁸⁷.

Religione e Stato etico: dall'uomo al cittadino

Non è casuale che la *Profession de Foi* sia collocata precisamente tra il quarto libro dell'*Émile*, che affronta il tema dell'uscita dell'uomo dall'infanzia, e il quinto libro, occupato in gran parte da un riassunto del *Contratto sociale*. È a partire da queste considerazioni che possiamo apprezzare a pieno titolo la programmaticità di questo scritto all'interno del sistema rousseauiano: l'educazione religiosa è l'ultima tappa della formazione 'solitaria', e prelude all'ingresso in società, al rapporto con l'Altro – e innanzitutto con ciò che vi è di più Altro, ossia la donna, all'assunzione, da parte di quell'*Émile* che abbiamo conosciuto infante, della nuova veste di sposo, di padre, di cittadino. La *Bildung* prospettata da Rousseau ruota attorno alla sentita esigenza di riscoprire, preso atto della dualità sostanziale, l'*unità* dell'uomo, unità, beninteso, nello spirito. L'*humanitas* è propriamente emancipazione dal senso, superamento radicale della dolorosa frattura tra la pulsione razionale verso

¹⁸⁶ Anche per il Kant della *Critica della Ragion pura*, il timore di Dio può fungere da pungolo efficace per l'uomo sprovvisto di moralità, “ob er [...] vom dem moralischen durch den Mangel guter Gesinnungen, getrennt sei möchte”: anche in questo caso, “bleibt doch [...] genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchte” (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AA, Band III, p. 537).

¹⁸⁷ “Osez confesser Dieu chez les philosophes; osez prêcher l'humanité aux intolérants. Vous serez seul de votre parti peut-être; mais vous porterez en vous-même un témoignage qui vous dispensera de ceux des hommes. Qu'ils vous aiment ou vous haïssent, qu'ils lisent ou méprisent vos écrits, il n'importe. Dites ce qui est vrai, faites ce qui est bien; ce qui importe à l'homme est de remplir ses devoirs sur la terre; & c'est en s'oubliant qu'on travaille pour soi. Mon enfant, l'intérêt particulier nous trompe; il n'y a que l'espoir du juste qui ne trompe point” (J. J. Rousseau, *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, cit., pp. 111-112).

l'intelligibile e una sensibilità non tanto malvagia in sé, quanto piuttosto mal diretta e tirannica, alimentata ed esacerbata dalla corruzione mondana di un Secolo malato: “lavoriamo di concerto con la natura, e, mentre essa forma l'uomo fisico, noi tentiamo di formare l'uomo morale; ma i nostri progressi non sono gli stessi. Il corpo è già robusto e forte, mentre l'anima è ancora debole e languente; e, checché possa escogitare l'ingegno umano, il temperamento precede sempre la ragione. È a contenere l'uno e risvegliare l'altra che abbiamo fino a questo momento impiegato tutta la nostra attenzione, affinché l'uomo fosse sempre, per quanto possibile, uno. Sviluppando il suo carattere naturale, abbiamo indirizzato accortamente la sensibilità nascente, le abbiamo fornito una regola coltivando la ragione. Gli oggetti intellettuali temperavano l'impressione ricevuta dagli oggetti sensibili. Risalendo al principio di tutte le cose, l'abbiamo sottratto all'impero dei sensi: era facile a questo punto elevarsi dallo studio della natura alla ricerca del suo Autore”¹⁸⁸. La *razionalità* intrinseca della religione – o, se vogliamo, l'apertura alla trascendenza costitutiva dell'umana ragione – consente al giovane allievo di Jean-Jacques di prendere coscienza della sua determinazione in quanto *essere umano*, non in quanto mero *essere vivente*: è solo una volta avvertita l'eccedenza dell'intelligibile rispetto al sensibile che egli “scopre il suo vero interesse nell'essere buono, nel fare il bene lontano dallo sguardo degli uomini e senza esservi costretto dalle leggi, nell'essere giusto nei propri confronti e nei confronti di Dio, nell'adempiere al suo dovere, persino al prezzo della vita, nel portare nel cuore la virtù, non solo per amore dell'ordine, al quale chiunque preferisce sempre l'amor di sé, ma per amore dell'Autore del suo essere, amore che si confonde con questo stesso amor di sé, per godere infine della felicità stabile che la tranquillità di una coscienza pura e la contemplazione di questo Essere supremo gli promettono nell'altra vita, dopo avere ben impiegato questa”¹⁸⁹; è solo assunta questa consapevolezza che egli “si onora di farsi uomo, di sottomettersi al giogo della ragione nascente”¹⁹⁰, sottraendosi alle nefaste conseguenze di un'educazione deviata che confonde *l'âge du raisonnement* con *l'âge de la licence*.

¹⁸⁸ “Nous travaillons de concert avec la nature, & tandis qu'elle forme l'homme physique, nous tâchons de former l'homme moral; mais nos progrès ne sont pas les mêmes. Le corps est déjà robuste & fort, que l'âme est encore languissante et faible; & quoi que l'art humain puisse faire, le tempérament précède toujours la raison. C'est à retenir l'un & à exciter l'autre que nous avons jusqu'ici donné tous nos soins, afin que l'homme fût toujours un, le plus qu'il étoit possible. En développant le naturel, nous avons donné le change à sa sensibilité naissante; nous l'avons réglé en cultivant la raison. Les objets intellectuels modéroient l'impression des objets sensibles. En remontant au principe des choses, nous l'avons soustrait à l'empire des sens; il étoit simple de s'élever de l'étude de la nature à la recherche de son auteur” (J. J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Livre Quatrième, CCO, t. V, p. 112).

¹⁸⁹ “Il trouve son véritable intérêt à être bon, à faire le bien loin des regards des hommes, & sans y être forcé par les lois, à être juste entre Dieu & lui, à remplir son devoir, même aux dépens de sa vie, & à porter dans son cœur la vertu, non seulement pour l'amour de l'ordre, auquel chacun préfère toujours l'amour de soi, mais pour l'amour de l'auteur de son être, amour qui se confond avec ce même amour de soi, pour jouir enfin du bonheur durable que le repos d'une bonne conscience & la contemplation de cet Etre suprême lui promettent dans l'autre vie, après avoir bien usé de celle-ci” (*ibid.*, p. 113).

¹⁹⁰ “S'honore de se faire homme, & de s'assujettir au joug de la raison naissante” (*ibid.*, p. 115).

Ora, il problema propriamente *pedagogico* in Rousseau non riguarda soltanto – è quasi superfluo sottolinearlo – in senso stretto l’educazione del bambino, il percorso verso l’età adulta, ma piuttosto, in senso lato, la *formazione del cittadino*, ossia l’emancipazione politica. Occorre sempre tenere presente che, per il ginevrino, “lo sviluppo della ragione [...] è [...] condizionato da quello della vita sociale”¹⁹¹, che esiste cioè una profonda interdipendenza reciproca tra *sociabilité* e *rationalité*: l’uomo rousseauiano, esattamente come per Kant, ancor prima di essere *animal rationale* è *animal rationabile*, ossia capace di sviluppare una razionalità autonoma *in quanto* “capace di perfezionarsi secondo fini scelti da lui stesso”¹⁹². Le facoltà dell’essere umano, in questa prospettiva, rispondono all’emergere dei suoi bisogni: egli acquisisce l’uso della ragione solo “nel momento in cui essa diviene indispensabile per vivere, vale a dire quando inizia per lui la vita sociale”, ma “se la vita sociale rende necessario lo sviluppo della ragione, essa sola lo rende allo stesso tempo possibile, perché è solo con il contributo dei suoi simili che l’uomo può guadagnare quei lumi che gli farebbero eternamente difetto se egli vivesse per sempre da solo”¹⁹³. L’*intersoggettività* che è condizione essenziale per l’attuazione della razionalità in potenza nell’uomo naturale non è tuttavia esente da rischi: il contatto con gli altri uomini coincide con il destarsi dell’amor proprio e delle passioni fino a quel momento latenti, all’origine di tutti i vizi e i mali che caratterizzano il vivere civile. È su questa base che si fonda la condanna rousseauiana della società a lui contemporanea, ed è in questo senso che va interpretato il ‘ritorno alla natura’ che egli auspica. Si tratta, in ultima analisi, di opporre un radicale rifiuto all’*artificialità* del bel mondo, che misconosce il valore intrinseco della persona in quanto essere essenzialmente spirituale e dotato di ragione in favore dell’appiattimento della forma sostanziale sull’apparenza, sul riconoscimento altrui del proprio ruolo sociale, ruolo con cui l’individuo alienato a sé stesso viene a coincidere: “l’uomo socievole – commenta Cassirer – sempre proiettato fuori di sé, non sa vivere che nell’opinione degli altri – ed è, per così dire, solo dal loro giudizio che trae il senso della propria esistenza, che gli viene trasmesso solo in questo modo derivato

¹⁹¹ “Le développement de la raison [...] est [...] conditionné par celui de la vie sociale” (R. Derathé, op. cit., p. 171).

¹⁹² “Es bleibt uns also, um den Menschen im System der lebenden Natur seine Classe anzuweisen und so ihn zu charakterisiren, nichts übrig als: dass er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfectioniren; wodurch er als mit *Vernunftfähigkeit* begabtes Thier (*animal rationabile*) aus sich selbst ein *vernünftiges* Thier (*animal rationale*) machen kann; - wo er dann: erstlich sich selbst und seine Art *erhält*, zweitens sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft *erzieht*, drittens sie als ein systematisches (nach Vernunftprincipien geordnetes), für die Gesellschaft gehöriges Ganze *regiert*” (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA, Band VII, pp. 321-322). La *perfectibilité* è naturalmente concetto rousseauiano. Si confronti con il primo *Discours*.

¹⁹³ “L’homme n’acquiert l’usage de sa raison qu’au moment où celui-ci devient indispensable pour vivre, c’est-à-dire quand commence pour lui la vie sociale. Mais si la vie sociale rend nécessaire le développement de la raison, elle seule aussi le rend possible, car c’est seulement avec le concours de ses semblables que l’homme peut acquérir les lumières qui lui feraient éternellement défaut s’il vivait toujours solitaire” (R. Derathé, op. cit., p. 172).

e mediato, per le vie traverse del giudizio altrui”¹⁹⁴. La profonda unità sistematica – rivendicata espressamente dall’autore stesso – che caratterizza il pensiero del ginevrino trova il suo compimento nel *Contratto sociale*, che, ben lungi dal rappresentare una rottura rispetto ai *Discours*, ne è svolgimento coerentissimo e realizzazione: “fin dai primi scritti, egli si ripropone di distruggere la scintillante illusione che fa maturare in noi un’ammirazione demente per gli strumenti delle nostre miserie, e di correggere questa stima ingannatrice che ci fa onorare talenti perniciosi e disprezzare virtù benefiche. Ovunque egli ci mostra la specie umana migliore, più saggia e più felice nella sua condizione primitiva, e per contro cieca, miserabile e perfida man mano che se ne allontana. Il suo scopo è di correggere l’errore nel nostro giudizio per ritardare il progresso del vizio, e di mostrarci che là dove cerchiamo la gloria e l’onore non troviamo che devianza e miseria. Ma la natura umana non regredisce, e mai si può tornare, una volta allontanatisi, al tempo dell’innocenza e dell’eguaglianza: è, questo, uno dei principi sul quale egli ha più insistito [...]. Ci si è ostinati ad accusarlo di voler distruggere le scienze e le arti, i teatri e le accademie, e precipitare nuovamente l’universo nella sua primigenia barbarie, ed egli ha al contrario sempre insistito sulla conservazione delle istituzioni esistenti, sostenendo che la loro distruzione non farebbe che sottrarci il palliativo conservando il vizio, e sostituire il brigantaggio alla corruzione”¹⁹⁵. Non si tratta dunque – e questo Kant lo ha capito molto bene – di *rinnegare* lo Stato, ma piuttosto di trovare *in esso* una via di salvezza, di riformarlo, di fondarlo su nuovi principi che ne garantiscano la possibilità di farsi scudo e roccaforte contro il pericolo intrinseco alla condizione sociale: Rousseau ha dedicato “tre scritti – l’allusione è ai *Discours* e alla *Nouvelle Héloïse* – ai danni provocati 1) dal passaggio della nostra specie dalla natura alla *cultura*, per l’indebolimento che provoca delle nostre forze; 2) dall’*incivilimento*, per l’ineguaglianza e l’oppressione reciproca; 3) dalla pretesa *moralizzazione*, per l’educazione contraria alla natura e la deformazione del modo di pensare; questi tre scritti, che presentano lo stato di natura come uno stato di innocenza (a cui il guardiano del paradiso, con la sua spada infuocata impedisce che si ritorni), erano semplicemente il filo conduttore che nel *Contratto sociale*, nell’*Emilio* e nel *Vicario savoiano* doveva servire per uscire dal labirinto del male in cui la

¹⁹⁴ “Der gesellige Mensch, der stets außer sich lebt, lebt zuletzt auch nur in der Meinung der anderen — und selbst das Gefühl seiner eigenen Existenz wird ihm nur noch auf diesem abgeleiteten und vermittelten Wege, auf dem Umweg über das Urteil der andern zuteil” (E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 185).

¹⁹⁵ “Dans ses premiers écrits il s’attache davantage à détruire ce prestige d’illusion qui nous donne une admiration stupide pour les instrumens de nos miseres, & à corriger cette estimation trompeuse qui nous sait honorer des talens pernicious & mépriser des vertus utiles. Par-tout il nous fait voir l’espece humaine meilleure plus sage & plus heureuse dans sa constitution primitive, aveugle misérable & méchante à mesure qu’elle s’en éloigne. Son but est de redresser l’erreur de nos jugemens pour retarder le progrès de nos vices, & de nous montrer que là où nous cherchons la gloire & l’éclat, nous ne trouvons en effet qu’erreurs & miseres. Mais la nature humaine ne rétrograde pas & jamais on ne remonte vers les tems d’innocence & d’égalité quand une fois on s’en est éloigné; c’est encore un des principes sur lesquels il a le plus insiste [...]. On s’est obstiné à l’accuse de vouloir détruire les sciences les arts les théâtres les académies & replonger l’univers dans sa premiere barbarie, & il a toujours insisté au contraire sur la conservation des institutions existantes, soutenant que leur destruction ne feroit qu’ôter les palliatifs en laissant les vices, & substituer le brigandage à la corruption” (J. J. Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues*, cit., pp. 382-383).

nostra specie è caduta per sua colpa”¹⁹⁶. Come è possibile – è la domanda del *Contratto* – edificare un’*autentica* comunità umana senza incorrere nel vizio originario che sottende la socialità? Se è precluso il ritorno verso la semplicità e la felicità dello stato di natura, rimane aperta “la strada per la *libertà* [...], che può e deve essere percorsa”¹⁹⁷, una libertà che, nel lessico rousseauiano, è “il superamento e l’esclusione di ogni arbitrio, [...] il vincolo a una legge rigorosa e inviolabile che l’individuo innalza su sé stesso”¹⁹⁸, estrinsecantesi nel riconoscimento della *volonté générale* come compiuta espressione della propria volontà, e nella sottomissione volontaria ad essa in quanto obbligazione autoimposta. È soltanto questo riconoscimento dell’intima necessità della legge a fondare l’*emancipazione* dall’animalità e la progressiva conquista della propria *Bestimmung*: “[il] passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell’uomo un cambiamento straordinario, sostituendo nella sua condotta la giustizia all’istinto, e rivestendo le sue azioni della moralità che in principio mancava loro. È solo allora che, la voce del dovere prendendo il posto dell’impulso e il diritto dell’appetito, l’uomo che fino a quel momento non aveva agito che per sé stesso si vede costretto a rapportarsi con altri principi, e a consultare la ragione prima dell’inclinazione. Benché egli si privi, in seno allo Stato, di numerosi vantaggi associati alla condizione naturale, ne guadagna tuttavia di ben più grandi: le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si ampliano, i suoi sentimenti si fanno più nobili, la sua anima tutta intera si eleva a tal punto che, se gli abusi di questa nuova condizione non lo degradassero sovente al di sotto di quella da cui è uscito, egli dovrebbe benedire incessantemente l’istante felice che ve lo ha per sempre sottratto, e che, di un animale stupido e limitato, ha fatto un essere intelligente e un uomo”¹⁹⁹.

La *Bildung* del bambino e del cittadino procedono in questo senso su binari paralleli, nella misura in cui entrambe mirano alla conquista di una piena autonomia morale nel sottrarsi dall’impero di una

¹⁹⁶ “Drei Schriften von dem Schaden, den 1. der Ausgang aus der Natur in die *Cultur* unserer Gattung durch Schwächung unserer Kraft, 2. die *Civilisirung* durch Ungleichheit und wechselseitige Unterdrückung, 3. die vermeinte *Moralisirung* durch naturwidrige Erziehung und Mißbildung der Denkungsart angerichtet hat: - diese drei Schriften, sage ich, welche den Naturzustand gleich als einen Stand der *Unschuld* vorstellig machten (dahin wieder zurückzukehren der Thorwächter eines Paradieses mit feurigem Schwert verhindert), sollten nur seinem *Socialcontract*, seinem *Emile* und seinem *Savoyardischen Vicar* zum Leitfaden dienen, aus dem Irrsal der Übel sich heraus zu finden, womit sich unsere Gattung durch ihre eigene Schuld umgeben hat” (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 326).

¹⁹⁷ “Der Weg zur *Freiheit* [...], [d]er kann und soll beschritten werden” (E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 192).

¹⁹⁸ “Die Überwindung und den Ausschluß aller Willkür, [...] die Bindung an ein strenges und unverbrüchliches Gesetz, das das Individuum über sich selbst aufrichtet” (*ibid.*).

¹⁹⁹ “Ce passage de l’état de nature à l’état civil produit dans l’homme un changement très-remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l’instinct, & donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant. C’est alors seulement que la voix du devoir succédant à l’impulsion physique & le droit à l’appétit, l’homme qui jusques-là n’avoit regardé que lui-même, se voit forcé d’agir sur d’autres principes, & de consulter sa raison avant d’écouter ses penchans. Quoiqu’il se prive dans cet l’Etat de plusieurs avantages qu’il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s’exercent & se développent, ses idées s’étendent, ses sentimens s’ennoblissent, son ame toute entiere s’élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradoint souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devoit bénir sans cesse l’instant heureux qui l’en arracha pour jamais, & qui, d’un animal stupide & borné, fit un être intelligent & un homme” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, CCO, t. I, pp. 208-209).

necessità naturale (eteronoma) in favore dell'assoggettamento ad una legge accettata e riconosciuta come assolutamente ed universalmente vincolante: “così [...] vengono ora domandati allo Stato un compito e una esigenza nuovi, con una puntualità e una precisione come non era più accaduto dai tempi di Platone. In effetti, il compito essenziale dello Stato, che precede e fonda ogni ordinamento politico, consiste nell'educazione. Lo Stato non si rivolge con immediatezza a soggetti con una volontà già formata e precostituita, bensì il suo primo obiettivo è di creare soggetti idonei a comprendere il suo appello. Senza una tale opera di formazione della volontà ogni autorità sul volere è illusoria e aleatoria”²⁰⁰. L'uomo in quanto tale, nella prospettiva rousseauiana, non è costitutivamente buono o cattivo: egli è piuttosto in costante *formazione*, in costante tensione, ossia tra un essere e un dover essere che ne rappresenta la *forma* autentica. La comunità, in quanto terreno fertile per lo sviluppo di una razionalità necessariamente intersoggettiva, riveste dunque un compito formativo essenziale, dove l'autorità della legge è diretta, in ogni singolo atto, all'educazione dell'uomo *in quanto* cittadino, all'assoluzione del compito pedagogico ideale che rappresenta il *τέλος* peculiare dello Stato: “avevo visto – scriverà Rousseau nelle *Confessioni* – che tutto si legava radicalmente alla politica e che, comunque la si pensi, ogni popolo è sempre tale come lo fa essere la sua forma statale. Così la grande questione del miglior governo possibile mi parve ridursi a questo: Qual è l'ordinamento statale idoneo a formare il popolo più virtuoso, più illuminato, più saggio, il migliore insomma, usando questa parola nel suo senso più ampio?”²⁰¹. Domanda, questa, che ne implica naturalmente un'altra, di ben più difficile soluzione: chi potrà incaricarsi di fondare questo ordinamento?

“Per scoprire le migliori regole della società che convengono alle nazioni – così l'*incipit* del capitolo del *Contratto sociale* intitolato significativamente *Du Législateur* – occorrerebbe un'intelligenza superiore, capace di conoscere tutte le passioni degli uomini e di non provarne alcuna, un'intelligenza senza alcun rapporto con la nostra natura e che tuttavia la conosca a fondo, un'intelligenza la cui felicità sia indipendente dalla nostra, e che pure voglia farsene carico; un'intelligenza, infine, che, riservandosi nel progresso dei tempi una gloria lontana, sia capace di lavorare in un secolo per

²⁰⁰ “Damit aber ergeht nun an den Staat eine neue Anforderung und Aufforderung, wie sie in solcher Schärfe und Bestimmtheit seit den Tagen Platos kaum jemals wieder gehört worden war. Denn seine wesentliche Aufgabe, die aller Beherrschung vorangehen und die ihr zugrunde liegen muß, ist die Aufgabe der Erziehung. Er wendet sich nicht einfach an schon vorhandene und gegebene Subjekte des Willens, sondern sein erstes Absehen geht darauf, sich die rechten Subjekte, an die sein Ruf ergehen kann, zu schaffen. Ohne diese Form der Willensbildung ist jegliche Herrschaft über den Willen trügerisch und eitel” (E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 198).

²⁰¹ “J'avois vu que tout tenoit radicalement à la politique & que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne seroit que ce que la nature de son gouvernement le feroit être; ainsi cette grande question du meilleur gouvernement possible me paroissoit se réduire à celle-ci: Quelle est la nature du gouvernement propre à former le peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens?” (J. J. Rousseau, *Les Confessions*, Livre IX, CCO, t. XVI, p. 189).

goderne in un altro. *Ci vorrebbero degli Dei per dare le leggi agli uomini*²⁰²: *istituire un popolo* vuol dire, propriamente, *cambiare la natura umana*, “trasformare ogni individuo, che in sé stesso è un Tutto perfetto e solitario, in parte di un più grande Tutto nel quale egli riceva in qualche sorta la sua vita e il suo essere”²⁰³, sostituire all’esistenza fisica, indipendente, che ciascuno di noi ha ricevuto dalla natura, un’esistenza *morale*, definentesi e limitantesi attraverso il legame sociale. Rousseau insiste molto sullo statuto eccezionale, *a parte*, del legislatore, la cui funzione “particolare e superiore, che non ha nulla a che vedere con l’impero umano”²⁰⁴, non è definibile né in termini di magistratura né in termini di esercizio della sovranità popolare, e si trova dunque ad essere, in senso proprio, *incostituzionale*, o più precisamente *extracostituzionale*: “questo impiego, che fonda la Repubblica, non trova posto nella sua costituzione [...]. Chi redige le leggi non ha, o non deve avere, alcun diritto legislativo”²⁰⁵. La paradossalità della legislazione, impresa “al di sopra della forza umana” che non può tuttavia contare su alcuna autorità coercitiva per la sua messa in pratica²⁰⁶, si cristallizza nel problema dell’*educazione impossibile*: “affinché un popolo nascente possa apprezzare le sane massime della politica e seguire le regole fondamentali della ragion di Stato, occorrerebbe che l’effetto potesse divenire la causa, che lo spirito sociale che dev’essere l’opera dell’istituzione presiedesse all’istituzione medesima, e che gli uomini fossero prima delle leggi ciò che devono diventare per mezzo di esse. Così dunque il Legislatore, non potendo impiegare né la forza né la ragione, deve per necessità ricorrere ad un’autorità di altro ordine, che possa trascinare senza violenza e persuadere senza convincere”²⁰⁷. È questo il motivo per cui i “padri delle nazioni” fecero appello in ogni tempo alla Divinità, appello che non è, come pretenderebbe l’“orgogliosa filosofia”, una felice impostura, ma che rileva piuttosto “il grande e possente genio che presiede agli statuti durevoli”²⁰⁸.

²⁰² “Pour découvrir les meilleures regles de société qui conviennent aux nations, il faudroit une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes, & qui n’en éprouvât aucune, qui n’eût aucun rapport avec notre nature, & qui la connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous, & qui pourtant voulût biens s’occuper du nôtre; enfin qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle & jouir dans un autre. *Il faudroit des Dieux pour donner des loix aux hommes*” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, cit., p. 232. Corsivo mio).

²⁰³ “Transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait & solitaire, en partie d’un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie & son être” (*ibid.*, p. 233).

²⁰⁴ “Particulière & supérieure qui n’a rien de commun avec l’empire humain” (*ibid.*).

²⁰⁵ “Cet emploi, qui constitue la République, n’entre point dans sa constitution [...]. Celui qui rédige les loix n’a donc, ou ne doit avoir aucun droit législatif” (*ibid.*, pp. 233-234).

²⁰⁶ “Ainsi l’on trouve à la fois dans l’ouvrage de la Législation deux choses qui semblent incompatibles: une entreprise au-dessus de la force humaine, & pour l’exécuter, une autorité qui n’est rien” (*ibid.*, p. 235).

²⁰⁷ “Pour qu’un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique & suivre les regles fondamentales de la raison d’Etat, il faudroit que l’effet pût devenir la cause, que l’esprit social qui doit être l’ouvrage de l’institution présidât à l’institution même, & que les hommes fussent avant les loix ce qu’ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c’est une nécessité qu’il recoure à une autorité d’un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence & persuader sans convaincre” (*ibid.*). Cfr. in proposito *infra*, p. 131.

²⁰⁸ “Voilà ce qui força de tout tems les peres des nations de recourir à l’intervention du ciel & d’honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux loix de l’Etat comme à celles de la nature, & reconnoissant le même pouvoir dans la formation de l’homme & dans celle de la Cité, obéissent avec liberté, & portassent docilement le joug de la félicité publique. Cette raison sublime qui s’élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires, est celle dont le

Ora, la questione focale è qui che, come ben commenta Florent Guénard, “il problema politico non ha una soluzione propriamente politica [...]. Il corpo politico non può fondarsi da sé, perché esso è in qualche sorta il suo proprio effetto [...]: da lì l’origine extra-sociale, religiosa, al quale [esso] non può non fare appello”²⁰⁹. In questo, Rousseau segue da vicino Machiavelli, che cita del resto espressamente in nota, ma con una differenza importante: per il filosofo fiorentino, è legittimo e addirittura salutare il far leva, da parte del legislatore, sul timore di Dio, sulla superstizione come strumento di controllo e di garanzia socio-politica. Per il ginevrino, tuttavia, una simile posizione non è ammissibile: “il timore [...] è in aperta contraddizione con l’autonomia e, con essa, con il legame sociale. Egli lo scrive del resto a chiare lettere nel *Contratto*: degli uomini asserviti ad uno solo, riuniti con e per il timore, non formano affatto un’associazione, ma una semplice aggregazione, un agglomerato di individui che non è in nulla paragonabile ad un corpo politico”²¹⁰. Il ricorso alla Divinità, dunque, non può che avvenire “nel contesto di una religione nazionale, religione del cittadino nella quale il culto divino e l’amore per le leggi siano riuniti”²¹¹: ed è precisamente la *religion civile* a fornire l’oggetto dell’ultimo capitolo del *Contratto sociale*.

L’ “intera opera” termina dunque con l’esposizione, da parte di Rousseau, delle sue “ricerche sulla maniera in cui la religione *può* e *deve* entrare come elemento costitutivo”²¹² nella fondazione e nella composizione di una *societas*. Non sappiamo di preciso quale sia la data di composizione di questo breve trattato, ma quello che è certo è che l’autore decise di inserirlo nel *Contratto* nel corso dei primi mesi del 1761, lo stesso anno della revisione definitiva della *Profession*: “questi due testi – è la tesi, ormai storica, di Pierre-Maurice Masson – non sono solo contemporanei per la loro pubblicazione;

Législateur met les décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l’autorité divine ceux que ne pourroit ébranler la prudence humaine. Mais il n’appartient pas à tout homme de faire parler les Dieux, ni d’en être cru quand il s’annonce pour être leur interprète. La grande âme du Législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. Tout homme peut graver des tables de pierre, ou acheter un oracle, ou feindre un secret commerce avec quelque divinité, ou dresser un oiseau pour lui parler à l’oreille, ou trouver d’autres moyens grossiers d’en imposer au peuple. Celui qui ne saura que cela pourra même assembler par hasard une troupe d’insensés, mais il ne fondera jamais un empire, & son extravagant ouvrage périra bientôt avec lui. De vains prestiges forment un lien passager, il n’y a que la sagesse qui le rende durable. La loi Judaïque toujours subsistante, celle de l’enfant d’Ismael qui depuis dix siècles régit la moitié du monde, annoncent encore aujourd’hui les grands hommes qui les ont dictées; & tandis que l’orgueilleuse philosophie ou l’aveugle esprit de parti, ne voit en eux que d’heureux imposteurs, le vrai politique admire dans leurs institutions ce grand & puissant génie qui préside aux établissemens durables” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, cit., pp. 235-236).

²⁰⁹ “Le problème politique n’a pas ici de solution proprement politique [...]. Le corps politique ne peut pas se poser lui-même, car il est, en quelque sorte, son propre effet [...]: de là l’origine extra-sociale, religieuse, à laquelle [il] ne peut pas ne pas faire appel” (F. Guénard, «*Esprit social*» et «*choses du ciel*». *Religion et politique dans la pensée de Rousseau*, in G. Waterlot (dir.), *La théologie politique de Rousseau*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 23-25).

²¹⁰ “La crainte [...] est le contradictoire de l’autonomie et, avec lui, du lien social. Il l’écrit en toutes lettres dans le Contrat social: des hommes asservis à un seul, réunis dans et par la crainte ne forment nullement une association, mais une simple agrégation, un agglomérat d’individus nullement assimilable à un corps politique” (*ibid.*, p. 24).

²¹¹ “Dans le cadre d’une religion nationale, religion du citoyen où le culte divin et l’amour des lois sont réunis” (*ibid.*).

²¹² “Je termine [...] tout l’Ouvrage par des recherches sur la manière dont la Religion *peut & doit* entrer comme partie constitutive dans la composition du Corps politique” (J. J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, CCO, t. VI, p. 294. Corsivo mio).

ed è con l'animo intriso della fede del suo Vicario che Rousseau ha creduto di poter riprendere la sua teoria della *religion civile*, per darle la forma definitiva²¹³.

Questa lettura ha suscitato, e continua a suscitare, non poche polemiche, motivate dalle apparenti, inconciliabili contraddizioni tra i due scritti: “voi benedite il Cielo di essere nato nella religione più ragionevole e più idonea alla società, e nel *Contratto sociale* affermate che non vi è nulla di più contrario allo spirito sociale del cristianesimo”²¹⁴, scriverà a Rousseau l'amico Usteri già nella primavera 1763, domandandogli ulteriori chiarimenti in proposito. Ed è il ginevrino stesso, nelle *Lettere dalla montagna*, a prendere atto, nel difendersene, delle accuse di incoerenza intentategli dai suoi contemporanei: “mi domanderete forse com'è possibile accordare questa dottrina – ossia la dottrina del *Vicaire* – con quella di un uomo che afferma che il Vangelo è assurdo e pernicioso per la società? Concedendo francamente che questo accordo mi pare difficile, vi domanderò a mia volta dove sia quest'uomo che afferma che il Vangelo è assurdo e pernicioso. Le Signorie Vostre mi accusano di averlo detto; e dove? Nel *Contratto sociale*, nel capitolo della religione civile. Ecco un fatto singolare! In questo stesso libro, in questo stesso capitolo, mi pare di aver detto precisamente il contrario: mi pare di aver detto che il Vangelo è sublime, e il più forte legame sociale”²¹⁵.

Eppure, nel dividere “la religione in rapporto alla società”²¹⁶ nelle tre specie di *religion de l'homme*, *religion du citoyen* e *religion du prêtre*, Rousseau non afferma forse che “considerate dal punto di vista politico, esse hanno tutte i loro difetti”²¹⁷? Se l'ultima è rapidamente liquidata – essa è “tanto manifestamente malvagia che è una perdita di tempo il dilettersi nel dimostrarlo”²¹⁸ – la seconda merita una maggiore discussione. “Circoscritta ad un solo paese, [essa] gli fornisce i suoi Dei, i suoi propri patroni e protettori, essa ha i suoi dogmi, i suoi riti, il suo culto esteriore prescritto dalle leggi; al di fuori della sola nazione che la segue, tutto è per lei infedele, straniero, barbaro; essa non estende

²¹³ “Ces deux textes ne sont pas seulement contemporains par leur publication; et c'est, l'âme toute pénétrée de la foi de son Vicaire que Rousseau a cru pouvoir revenir à sa théorie de la religion civile, pour lui donner sa forme définitive” (P. M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, t. II, Paris, Hachette, 1916, pp. 178-179).

²¹⁴ “Vous bénissez le ciel d'être né dans la religion la plus raisonnable et celle qui est la plus sociable; et dans le Contrat social, vous dites que vous ne connaissez rien de plus contraire à l'esprit social que le christianisme” (Usteri à Rousseau, 16 avril 1763, CG, t. IX, pp. 235-236).

²¹⁵ “Vous me demanderez peut-être comment on peut accorder cette doctrine avec celle d'un homme qui dit que l'Évangile est absurde & perniciosus à la société? En avouant franchement que cet accord me paroît difficile, je vous demanderai à mon tour où est cet homme qui dit que l'Évangile est absurde & perniciosus. Vos Messieurs m'accusent de l'avoir dit; & où? Dans le Contrat Social, au Chapitre de la Religion civile. voici qui est singulier! Dans ce même Livre, & dans ce même Chapitre, je pense avoir dit précisément le contraire: je pense avoir dit que l'Évangile est sublime, & le plus fort lien de la société” (J. J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, cit., p. 145).

²¹⁶ “La religion considérée par rapport à la société” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, cit., p. 348).

²¹⁷ “A considérer politiquement ces trois sortes de religions, elles ont toutes leurs défauts” (*ibid.*).

²¹⁸ “La troisième est si évidemment mauvaise que c'est perdre le tems de s'amuser à le démontrer” (*ibid.*, pp. 348-349). “Donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries”, questa religione “les soumet à des devoirs contradictoires & les empêche de pouvoir être à la fois dévots & citoyens [...]. Il en résulte une sorte de droit mixte & insociable, qui n'a point de nom” (*ibid.*, p. 348).

i doveri e i diritti dell'uomo che fin dove sorgono i suoi altari"²¹⁹: l'unica nota ai primi popoli, la *religion du citoyen* concilia senza difficoltà la sfera del sacro con quella del politico, arrivando a farle interamente coincidere, e rivestendo così di una legittimità più profonda la devozione nei confronti della patria e la punizione di chi ne infrange le leggi; allo stesso tempo, però, essa si fonda sulla menzogna e sulla superstizione, sostituisce al culto autentico della divinità l'osservanza di un vano cerimoniale e fomenta un'intolleranza feroce, che mantiene i popoli in un permanente e reciproco stato di guerra²²⁰.

Ma è senza dubbio alla *religion de l'homme*, a quella religione "senza templi, senza altari, senza riti, che non è altra cosa che il culto puramente interiore del Dio supremo e l'osservanza dei doveri eterni della morale" immediatamente identificata con l'autentico Cristianesimo ("vero teismo", "pura e semplice religione del Vangelo"), che Rousseau dedica la più ampia trattazione²²¹. È senz'altro vero che "attraverso questa religione santa, sublime e vera gli uomini, figli dello stesso Dio, si riconoscono reciprocamente come fratelli, e la società che li unisce non si dissolve neppure con la morte"²²². È vero altresì, cionondimeno, che "non avendo alcuna relazione particolare con il corpo politico, [essa] lascia alle leggi la sola forza che esse traggono da sé stesse, senza fornirne loro alcun'altra, e in questo modo uno dei più forti legami del corpo sociale resta senza effetto. Ben più: lungi dall'inspirare l'amore per lo Stato ai cuori dei cittadini, essa ve li allontana, allo stesso modo in cui li allontana da tutte le cose del mondo"²²³. E così il ginevrino può affermare perentoriamente: "non conosco nulla di più contrario allo spirito sociale"²²⁴, e nega, contro Pascal, che un popolo di veri cristiani possa formare una società perfetta. È in effetti proprio nella sua perfezione che risiederebbe il suo "vizio

²¹⁹ "Inscrite dans un seul pays, [elle] lui donne ses Dieux, ses patrons propres et tutélaires; elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des loix; hors la seule nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger, barbare; elle n'étend les devoirs & les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels" (*ibid.*).

²²⁰ "[La religion du citoyen] est bonne en ce qu'elle réunit le culte divin & l'amour des loix, & que faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprend que servir l'Etat c'est en servir le Dieu tutélaire. C'est une espèce de théocratie, dans laquelle l'on ne doit point avoir d'autre pontife que le Prince, ni d'autres prêtres que les magistrats. Alors mourir pour son pays c'est aller au martyre, violer les loix c'est être impie, & soumettre un coupable à l'exécration publique c'est le dévouer au courroux des Dieux; *sacer est od.* Mais elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur & sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, & noye le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore quand, devenant exclusive & tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire & intolérant; en sorte qu'il ne respire que meurtre & massacre, & croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses Dieux. Cela met un tel peuple dans un état naturel de guerre avec tous les autres, très-nuisible à sa propre sûreté" (*ibid.*, p. 349).

²²¹ "[La religion de l'homme], sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême & aux devoirs éternels de la morale, est la pure & simple religion de l'Évangile, le vrai théisme, & ce qu'on peut appeller le droit divin naturel" (*ibid.*, p. 348).

²²² "Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfans du même Dieu, se reconnoissent tous pour freres, & la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort" (*ibid.*, p. 349).

²²³ "N'ayant nulle relation particuliere avec le Corps politique, [elle] laisse aux loix la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre, & par-là un des grands liens de la société particuliere reste sans effet. Bien plus; loin d'attacher les coeurs des citoyens à l'Etat, elle les en détache, comme de toutes les choses de la terre" (*ibid.*, p. 350).

²²⁴ "Je ne connois rien de plus contraire à l'esprit social" (*ibid.*).

distruttore”²²⁵: “precisamente perché essa è proiettata al di fuori di sé, la società cristiana non può in nessun caso incorporarsi allo Stato. ‘La patria del cristiano non è di questo mondo’; la sua patria terrestre non può che essergli almeno in parte straniera”²²⁶. L’afflato cosmopolita ed umanitario proprio del Cristianesimo è in diretto contrasto con la devozione esclusiva da parte del cittadino per un corpo politico che “è esso stesso il suo proprio Dio”, che “vuole essere il Dio di coloro che lo fanno vivere”²²⁷, con il patriottismo battagliero del suddito disposto a versare il proprio sangue e sacrificare la propria vita per la vittoria, la prosperità e la gloria di un regno terreno. Se è senz’altro vero che, presso un popolo di cristiani, “ognuno farebbe il suo dovere, il popolo sarebbe sottomesso alle leggi, i governanti sarebbero giusti e moderati, i magistrati onesti, incorruttibili, i soldati sprezzanti della morte”, se è vero che “non vi sarebbero né vanità né lusso”²²⁸, in luogo dell’animosa irascibilità che fonda l’amor di Patria troveremmo l’umiltà, la rassegnazione e il disinteresse civile e politico. Una repubblica cristiana mancherebbe di forza tanto quanto di desiderio di prosperità e sopravvivenza: “paralizzata dal suo ideale, essa si troverebbe alla mercé di un nemico senza scrupoli o di un fazioso”²²⁹. Parlare di uno Stato cristiano è in ogni caso una vera e propria contraddizione in termini, un tradimento dello spirito del Cristianesimo e del messaggio evangelico, per sua natura inclusivo ed universale, a meno di non corromperne e denaturarne il significato originario, secolarizzandolo e rendendolo dogmatico e tirannico²³⁰. “Una società di veri cristiani – infine – non

²²⁵ “Je dis même que cette société supposée ne seroit, avec toute sa perfection, ni la plus forte ni la plus durable: à force d’être parfaite, elle manqueroit de liaison; son vice destructeur seroit dans sa perfection même” (*ibid.*).

²²⁶ “Précisément parce qu’elle a son point d’aboutissement en dehors d’elle, la société chrétienne ne peut jamais s’incorporer à l’État. ‘La patrie du chrétien n’est pas de ce monde’; sa patrie terrestre ne peut que lui être à demi étrangère” (P. M. Masson, op. cit., t. II, p. 182).

²²⁷ “L’État, pour vivre, a besoin d’un minimum de paganisme: il est à lui-même son dieu; il veut être le dieu de ceux qui le font vivre” (*ibid.*).

²²⁸ “Chacun rempliroit son devoir; le peuple seroit soumis aux lois, les chefs seroient justes & modérés, les magistrats intègres, incorruptibles, les soldats mépriseroient la mort, il n’y auroit ni vanité ni luxe” ” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, cit., p. 350).

²²⁹ “Paralysée par son idéal, elle serait à la merci d’un ennemi sans scrupule ou d’un factieux” (P. M. Masson, op. cit., t. II, p. 182).

²³⁰ “Le Christianisme [...] est dans son principe une Religion universelle, qui n’a rien d’exclusif, rien de local, rien de propre à tel pays plutôt qu’à tel autre. Son divin auteur, embrassant également tous les hommes dans sa charité sans bornes, est venu lever la barrière qui séparoit les Nations, & réunir tout le Genre-humain dans un Peuple de freres: *car en toute Nation, celui qui le craint & qui s’adonne à la justice, lui est agréable* (Act. X. 35) Tel est le véritable esprit de l’Evangile. Ceux donc qui ont voulu faire du Christianisme une Religion nationale, & l’introduire comme partie constitutive dans le Système de la Législation, ont fait par-là deux fautes, nuisibles, l’une à la Religion, & l’autre à l’Etat. Ils se sont écartés de l’esprit de Jésus-Christ, dont le règne n’est pas de ce monde; & mêlant aux intérêts terrestres ceux de la Religion, ils ont souillé sa pureté céleste, ils en ont fait l’arme des Tyrans & l’instrument des persécuteurs. Ils n’ont pas moins blessé les saines maximes de la politique, puisqu’au lieu de simplifier la machine du Gouvernement, ils l’ont composée, ils lui ont donné des ressorts étrangers, superflus; & l’assujettissant à deux mobiles différens, souvent contraires, ils ont causé les tiraillemens qu’on sent dans tous les Etats Chrétiens, où l’on a fait entrer la Religion dans le système politique [...]. Le Christianisme [...], rendant les hommes justes, modérés, amis de la paix, est très-avantageux à la société générale; mais il énerve la force du ressort politique, il complique les mouvemens de la machine, il rompt l’unité du corps moral; & ne lui étant pas assez approprié, il faut qu’il dégénère, ou qu’il demeure une pièce étrangère & embarrassante [...]. La doctrine de l’Evangile n’a qu’un objet, c’est d’appeller & sauver tous les hommes; leur liberté, leur bien-être ici-bas n’y entre pour rien, Jésus l’a dit mille fois. Mêler à cet objet des vues terrestres, c’est altérer sa simplicité sublime, c’est souiller sa sainteté par des intérêts humains: c’est cela qui est vraiment une impiété” (J. J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, cit., pp. 146-150).

sarebbe più una società di uomini”²³¹: se “ogni istituzione umana si fonda sulle passioni e si conserva per loro tramite”²³², se, ovvero, trae la sua ragion d’essere dal suo compito eminentemente *paideutico*, dalla sua tensione verso una forma ideale irraggiungibile e normativa, un Cristianesimo che combatte e distrugge queste stesse passioni, qualora vittorioso, renderebbe obsoleta la nozione stessa di *corpo politico*.

“Ma questa disqualificazione politica dei tre tipi di religioni storiche (quella del cittadino, quella dell’uomo, quella del prete) – afferma Guénard – non è affatto una disqualificazione dell’idea stessa di religione, né equivale a una separazione assoluta tra la religione e la politica. La contingenza storica si accompagna a una necessità politica, formulata teoricamente e astrattamente nel *Manoscritto di Ginevra*, all’inizio del capitolo dedicato alla religione civile: ‘Non appena gli uomini si riuniscono in società, occorre loro una religione che ve li mantenga. Mai un popolo è esistito né sussisterà senza religione, e se non gliene venisse data una, se ne creerebbe una da solo o verrebbe presto annientato’”²³³. Ora, il problema di Rousseau, nel *Contratto sociale*, è il problema del *fondamento*, della “quadratura del cerchio”: “trovare una forma di governo che metta la legge al di sopra dell’uomo”²³⁴. L’autosufficienza del patto riposa sull’obbligazione della *volontà generale*, “sempre retta e sempre tesa all’utilità pubblica”²³⁵, e la tensione tra volontà generale e volontà particolare, o tra volontà generale e volontà di tutti – che non è altra cosa che la somma e la convergenza di interessi privati – è in fondo una riproposizione della tensione tra *essere e dover-essere*, tra il reale e l’ideale che lo informa. È precisamente su questo dover-essere che poggia, nella sua coerentissima unità logica, lo Stato. Ma ammettere un dover-essere significa ammettere *ipso facto* un valore assoluto, “che dia un senso alla giustizia e una base alla virtù”²³⁶, un bene in sé “tale per la natura delle cose e indipendentemente dalle convenzioni umane”²³⁷: “come la sua Julie, quando comprende che, per

²³¹ “Une société de vrais chrétiens ne seroit plus une société d’hommes” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, cit., p. 350).

²³² “Tous les établissemens humains sont fondés sur les passions humaines, & se conservent par elles” (J. J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, cit., p. 147).

²³³ “Mais cette disqualification politique des trois types de religions historiques (celle du citoyen, celle de l’homme, celle du prêtre) n’est nullement une disqualification de l’idée même de religion, pas plus qu’elle n’équivaut à une séparation absolue entre la religion et la politique. La contingence historique se double d’une nécessité politique, formulée théoriquement et abstraitement dans le Manuscrit de Genève, au début du chapitre consacré à la religion civile: ‘Sitôt que les hommes vivent en société il leur faut une Religion qui les y maintienne. Jamais peuple n’a subsisté ni ne subsistera sans Religion et si on ne lui en donnait point, de lui-même il s’en ferait une ou serait bientôt détruit’” (F. Guénard, op. cit., pp. 31-32).

²³⁴ “Voici, dans mes vieilles idées, le grand problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie, et à celui des longitudes en astronomie: Trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l’homme” (Rousseau à Mirabeau, 26 juillet 1767, CG, t. XIII, p. 157).

²³⁵ “La volonté générale est toujours droite & tend toujours à l’utilité publique” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, cit., p. 218).

²³⁶ “Qui donne un but à la justice et une base à la vertu” (J. J. Rousseau, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, Troisième partie, Lettre XVIII, CCO, t. II, p. 480).

²³⁷ “Tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, cit., p. 228).

affrancarsi dall'interesse particolare, deve rivolgersi verso Dio, verso Colui senza il quale nulla esiste, [...], come il suo Vicario, quando realizza che la morale dell'ordine è un'illusione e non vi è ordine autentico se non quello di cui Dio è il centro"²³⁸, Rousseau ritorna, proprio in conclusione della sua opera, all'Essere Supremo, conferendo al suo sistema politico un valore ed un orientamento nuovi. Non si tratta, beninteso, di una ritrattazione. Lo Stato resta – *deve* restare – indipendente ed autosufficiente: “ogni giustizia viene da Dio, Lui solo ne è la fonte; ma se sapessimo riceverla dall'alto non avremmo bisogno né di governi né di leggi. Esiste senza dubbio una giustizia universale che emana dalla sola ragione; ma questa giustizia, per essere ammessa tra noi, dev'essere reciproca [...] Le [sue] leggi, mancando di una sanzione naturale, sono vane tra gli uomini; esse non fanno che il vantaggio del malvagio e il danno del giusto, qualora quest'ultimo le rispetti verso tutti senza che nessuno le rispetti verso di lui. Occorrono dunque leggi e convenzioni per garantire il diritto con il dovere e ricondurre la giustizia al suo vero oggetto"²³⁹. In questo modo, ben commenta Masson, nonostante l'introduzione della religione, “la teoria del Contratto non diventa vana e il sistema non si sgretola. Dato che ‘nella condizione civile, tutti i diritti sono fissati dalla legge’, e che occorrono precisamente le sanzioni della legge per mantenere questi diritti contro le devianze del malvagio, il patto sociale resta l'unica risorsa per assicurare la coesione dello Stato, per garantire la libertà del cittadino nella sua rinuncia a sé stesso in favore dello Stato-Uno"²⁴⁰. Il problema della religione civile è in questa prospettiva innanzitutto un problema *giuridico*: “non si tratta di considerare le religioni come vere o false, né come buone o cattive in sé stesse, ma di considerarle unicamente nel loro rapporto con il corpo politico, e come parte della legislazione"²⁴¹. *Revenons au droit, et fixons les principes*, esorta Rousseau dopo aver dimostrato successivamente l'insufficienza e le contraddizioni della *religion du prêtre*, della *religion du citoyen* e della *religion de l'homme*. Compito del legislatore è stabilire un culto civico che riunisca “i dogmi fondamentali di ogni buona religione, tutti i dogmi veramente utili alla società universale o particolare”, avendo allo stesso tempo cura di non

²³⁸ “Comme sa Julie, quand elle comprend que, pour s'affranchir de 'l'intérêt particulier', elle doit se tourner vers Dieu, vers Celui sans qui rien n'existe [...] comme son Vicaire, quand il s'aperçoit que la morale de l'ordre est un trompe-l'œil, et qu'il n'y a d'ordre véritable que celui dont Dieu est le centre” (P. M. Masson, op. cit., t. II, p. 188).

²³⁹ “Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de Gouvernement ni de loix. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque [...]. Faute de sanction naturelle [ses] loix sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant & le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions & des loix pour unir les droits aux devoirs & ramener la justice à son objet” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, cit., p. 228).

²⁴⁰ “Ainsi, même avec son orientation religieuse, la théorie du Contrat ne devient pas vaine, et le système ne s'émiette pas. Dès lors que, ‘dans l'état civil, tous les droits sont fixés par la loi’, et qu'il faut les sanctions de la loi pour maintenir ces droits contre les défaillances du méchant, le pacte social reste la seule ressource pour assurer la cohésion de l'État, pour garantir la liberté du citoyen dans son renoncement total à l'État un” (P. M. Masson, op. cit., t. II, p. 189-190).

²⁴¹ “Ce dont il s'agit ici n'est point de considérer les Religions comme vraies ou fausses, ni même comme bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, mais de les considérer uniquement par leurs rapports aux corps politiques, & comme parties de la Législation” (J. J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, cit., p. 146).

oltrepassare i limiti della sua funzione imponendo un rigido controllo sulle coscienze, e pronunciandosi su convinzioni che “possono importare alla fede, ma non certo al bene terrestre”, unico oggetto dei suoi sforzi²⁴². Assoluta tolleranza, dunque, nei confronti di quelle confessioni capaci di coesistere pacificamente e compatibili con i doveri del cittadino, ma allo stesso tempo delimitazione e posizione chiara degli assunti irrinunciabili di “una *professione di fede* – il termine è casuale? – puramente civile, di cui appartiene al Sovrano fissare gli articoli, non precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di socievolezza, senza i quali è impossibile essere buoni cittadini e sudditi fedeli”²⁴³: la *religion civile* è la religione *legittima* dello Stato repubblicano, legittima perché riveste una funzione eminentemente *sociale*, perché cementa, contro ogni particolarismo, le aspirazioni dell’interesse generale.

Il concetto di religione civile risolve le contraddizioni tra religione e politica rilevate nelle tre grandi tipologie di *fides historica*. Innanzitutto, perché i suoi dogmi “semplici, in piccolo numero, enunciati con precisione, senza spiegazione ulteriore né commentari”, non impongono alcun cerimoniale, ed evitano efficacemente lo scoglio della superstizione: essi non affermano altra cosa che “l’esistenza della Divinità onnipotente, intelligente, benevola, previdente e provvida, la vita a venire, la felicità dei giusti, la punizione dei malvagi – si tratta, il lettore se ne renderà agevolmente conto, precisamente degli articoli di fede del *Vicaire* – la santità del contratto sociale e delle leggi”, e non vietano altra cosa che “l’intolleranza”²⁴⁴. Poi, perché la religione civile è, in una certa misura, “un’inversione radicale della religione nazionale”²⁴⁵. Se in quest’ultima la legislazione è posta come divina, nella prima è la religione ad essere posta come *legale*, e dunque rivestita di coercitività, non tanto come *minimo indispensabile* richiesto alla coscienza, ma piuttosto perché il corpo politico *non può farne a meno*, pena la sua dissoluzione: “senza poter obbligare nessuno a crederci, [il Sovrano] può bandire dallo Stato chiunque non vi creda; può bandirlo non come empio, ma come asociale, come incapace

²⁴² “Que doit faire un sage Législateur [...]? [...] Établir une Religion purement civile, dans laquelle, renfermant les dogmes fondamentaux de toute bonne Religion, tous les dogmes vraiment utiles à la société, soit universelle, soit particulière, il omette tous les autres qui peuvent importer à la foi, mais nullement au bien terrestre, unique objet de la Législation” (*ibid.*, pp. 148-149). Si confronti con il *Contratto sociale*, ove si afferma che “il importe bien à l’Etat que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette religion n’intéressent ni l’Etat ni ses membres qu’autant que ces dogmes se rapportent à la morale & aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir, au surplus telles opinions qu’il lui plaît, sans qu’il appartienne au Souverain d’en connoître. Car comme il n’a point de compétence dans l’autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir, ce n’est pas son affaire, pourvu qu’ils soient bons citoyens dans celle-ci” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, cit., p. 353).

²⁴³ “Une *profession de foi* purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentimens de sociabilité, sans lesquels il est impossible d’être bon citoyen ni sujet fidèle” (*ibid.*, p. 354. Corsivo mio).

²⁴⁴ “Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L’existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante & pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social & des lois; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c’est l’intolérance: elle rentre dans les cultes que nous avons exclus” (*ibid.*).

²⁴⁵ “Une inversion radicale de la religion nationale” (F. Guénard, op. cit., p. 33).

di amare sinceramente le leggi, la giustizia e di immolare se ve n'è bisogno la propria vita al proprio dovere. Se qualcuno, dopo aver riconosciuto pubblicamente questi stessi dogmi, si comporta come se non vi credesse, che egli sia punito con la morte: ha commesso il più grave dei delitti, ha mentito dinnanzi alla legge”²⁴⁶. Infine, perché questa prospettiva fa autenticamente dell'uomo un 'cittadino di due mondi', concilia l'impegno politico nell'*hic et nunc* con la consapevolezza della propria destinazione intelligibile ed esorta e consola il suddito pronto a sacrificare fino alla propria vita in nome dell'affermazione di un nuovo ἦθος del puro diritto: “se la giustizia sociale non dev'essere un'impostura, è necessario un Dio per imporle una direzione ed offrirle un ricorso”²⁴⁷.

Così Rousseau non è in contraddizione con sé stesso. Egli rifiuta, abbiamo visto, l'idea di uno Stato divino; non ammette che la volontà di Dio (come del resto la violenza o l'autorità paterna) possa fondare l'obbligazione che lega tra loro i membri del corpo sociale, obbligazione che egli fa risiedere nel contratto stesso, nella libera adesione di chi vi sottoscrive. Ma è precisamente a partire da questa nozione di libertà – *autodeterminazione verso il bene* – che “non tutti gli impegni presi sono validi, nemmeno di fronte ai tribunali umani”: così, per pronunciarsi sulla validità del patto, “bisogna spiegarlo attraverso la natura; bisogna dimostrarne l'uso e l'obiettivo; bisogna provare che esso è proprio agli uomini e che non ha nulla di contrario alle leggi naturali, perché non è permesso di infrangere con il contratto sociale le leggi naturali più di quanto sia permesso infrangere le leggi positive con contratti tra particolari, e non è che attraverso queste leggi che esiste la libertà che legittima la promessa fatta”²⁴⁸. Il giusnaturalismo rousseauiano non va interpretato come una concessione a un certo pensiero politico particolarmente in voga nel XVIII secolo che vede nella genesi della società un processo *biologico*, scaturente da un 'istinto sociale' innato proprio dell'uomo di natura: “il vincolo che lega l'uomo alla comunità è sì *naturale*, ma non appartiene alla sua natura fisica, bensì a quella *razionale*. È la *ragione* a intrecciare questo vincolo e a determinare la qualità di un tale legame. Pertanto, anche per Rousseau l'uomo è *politisches Wesen*, se si identifica la sua natura

²⁴⁶ “Sans pouvoir obliger personne à [...] croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne [...] croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les loix, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les loix” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, cit., p. 354).

²⁴⁷ “Si la justice sociale ne doit pas être une duperie, il faut un Dieu pour lui donner une direction et lui offrir un recours” (P. M. Masson, op. cit., t. II, p. 190).

²⁴⁸ “Mais par cette condition de la liberté, qui en renferme d'autres, toutes sortes d'engagemens ne sont pas valides, même devant les Tribunaux humains. Ainsi, pour déterminer celui-ci, l'on doit en expliquer la nature; on doit en trouver l'usage & la fin; on doit prouver qu'il est convenable à des hommes, & qu'il n'a rien de contraire aux Loix naturelles. Car il n'est pas plus permis d'enfreindre les Loix naturelles par le Contrat social, qu'il n'est permis d'enfreindre les Loix positives par les contrats des particuliers; & ce n'est que par ces Loix mêmes qu'existe la liberté qui donne force à l'engagement” (J. J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, cit., p. 291).

con la sua determinazione specifica – ma non è *politisches Lebewesen*, non è ζῷον πολιτικόν”²⁴⁹. Il fondamento è dunque puramente ideale, ed *etico*, ma come la genesi della morale è l’emancipazione dall’istintualità animale e la presa di coscienza del proprio essere *uomini*, ed è pertanto un *processo* in senso lato *pedagogico*, così il sorgere dell’idealismo politico-sociale, tramite il quale “l’uomo non vedrà più lo scopo della comunità nel mero appagamento degli istinti, e non la giudicherà pertanto sulla base della sua capacità di assicurargli un simile appagamento, ma vedrà piuttosto in lei la fondatrice e la garante del diritto, e comprenderà che nell’adempimento di questo compito è assicurata, se non la felicità, perlomeno la dignità del genere umano”²⁵⁰, è a sua volta compito precipuamente paideutico dello Stato, compito che gli attribuisce la responsabilità di condurre l’umanità verso un nuovo avvenire: “se la società non riposa su un ‘Dio lo vuole’, essa può riposare su un ‘Dio la guardi’”²⁵¹, *Deus custodiat* che, in fondo, non è altra cosa che la “speranza del giusto” del Vicario Savoiaro.

²⁴⁹ “Das Band, das den Menschen mit der Gemeinschaft verbindet, ist *natürlich* - aber es gehört nicht seiner physischen, sondern seiner *rationalen* Natur an. Die *Vernunft* ist es, die dieses Band knüpft, und die aus sich heraus die Art dieser Bindung bestimmt. So ist auch für Rousseau der Mensch, falls man seine Natur mit seiner Bestimmung gleichsetzt, ein politisches Wesen - aber es ist kein politisches *Lebewesen*, kein ζῷον πολιτικόν” (E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, cit., pp. 511-512).

²⁵⁰ “Der Mensch wird das Ziel der Gemeinschaft nicht mehr in der bloßen Triebbefriedigung sehen, und er wird sie nicht danach beurteilen, wie weit ihr diese Befriedigung gelingt. Er wird in ihr vielmehr die Begründerin und Hüterin des Rechts sehen - und er wird begreifen, dass in der Erfüllung dieser Aufgabe, wo nicht das Glück, so doch die Würde der Menschheit gesichert ist” (*ibid.*, p. 512).

²⁵¹ “Si la société ne repose pas sur un ‘Dieu la veut’, elle peut reposer sur un ‘Dieu la garde’” (P. M. Masson, op. cit., t. II, p. 190).

Capitolo II

Robespierre e l'Essere Supremo

La Rivoluzione, guerra filosofica

“La Rivoluzione francese è una religione, e Robespierre ne ha fatto una setta [...]. Robespierre predica; Robespierre censura; egli è furioso, grave, melanconico, freddamente esaltato, coerente nei suoi pensieri e nella sua condotta; tuona contro i ricchi e contro i grandi; vive di poco, e non conosce i bisogni fisici [...]; si è fatto una reputazione di austerità che mira alla santità; monta alla tribuna; parla di Dio e della Provvidenza [...]. Robespierre è un prete, e non sarà mai che un prete”¹: in questo violento attacco che Condorcet, nel novembre 1792, sferra all’Incorruttibile, Hamel crede di scorgere un’eco dei “sanguinosi epigrammi”² profusi dal patriarca di Ferney contro il filosofo di Ginevra. Non sorprende, dopotutto, che il *philosophe* Caritat, amico e biografo di Voltaire, genero del barone d’Holbach, dimostri tanto accanimento contro colui che più di ogni altro, nel Settecento francese, incarnò e fece propri i principi difesi da Rousseau. E sorprende forse ancor meno che l’acerba invettiva pubblicata sulla *Chronique de Paris* si concentri in particolar modo sulla questione religiosa. Robespierre “parla di Dio e della Provvidenza”? Una rapida consultazione del – ricco – *corpus* robspierriano non può che constatare la veridicità di questa affermazione. Ma la fede dell’Incorruttibile ha rappresentato – e per certi versi continua a rappresentare – una vera e propria *pietra di scandalo* per la storiografia: se il positivista Aulard qualifica Maximilien di “bigotto monomaniaco”, di “mistico assassino”, è precisamente perché – rivelatrice in questo senso l’acuta osservazione dell’allievo Mathiez – “non gli perdon[a] l’Essere Supremo”³; e quello stesso Michelet che si vuole autore della prima storia repubblicana e *popolare* della Rivoluzione Francese⁴ non si fa

¹ “La révolution française est une religion, & [...] Robespierre (*sic*) y fait une secte [...]. Robespierre (*sic*) prêche, Robespierre (*sic*) censure, il est furieux, grave, mélancolique, exalté à froid, suivi dans ses pensées & dans sa conduite; il tonne contre les riches & les grands; il vit de peu & ne connoît pas les besoins physiques [...]; il s’est fait une réputation d’austérité qui vise à la sainteté, il monte sur des bancs, il parle de Dieu & de la providence [...]. Robespierre (*sic*) est un prêtre, & ne sera jamais que cela” (*Chronique de Paris*, 9 novembre 1792, p. 1254).

² “Epigrammes sanglantes” (E. Hamel, *Histoire de Robespierre*, t. II, Paris, 1866, p. 521).

³ “Robespierre n’est si mal jugé par certains historiens anticléricaux contemporains que parce qu’il admettait la nécessité sociale de la croyance en Dieu. Ces historiens lui pardonneraient la Terreur, ils ne lui pardonnent pas l’Être Suprême” (A. Mathiez, *La corruption parlementaire sous la Terreur*, Paris, Armand Colin, 1917, p. 280).

⁴ “Toute histoire de la Révolution jusqu’ici était essentiellement monarchique”, a detta sua: “celle-ci est la première républicaine, celle qui a brisé les idoles et les dieux. De la première page a la dernière, elle n’a eu qu’un héros: le peuple” (J. Michelet, *Révolution Française*, t. VII, *Robespierre*, Paris, Calmann-Lévy, 1899, p. 468).

scrupoli nel descrivere un Robespierre “nato prete”⁵ (Condorcet ha colpito nel segno), che con il suo “farneticare religioso”⁶ pateticamente modellato sull’*Émile*, sul *Contratto sociale* e sul *Vicario savoiaro* “aveva l’aria, alla tribuna, di un triste bastardo di Rousseau concepito in un infausto giorno”⁷. Questa retorica non è certo originale. “Robespierre [...]! – si indigna Antoine-Joseph Gorsas nel medesimo novembre 1792 che vede dare alle stampe il già citato *pamphlet* di Condorcet – ho potuto restarne raggirato all’epoca dell’Assemblea costituente, ma da parecchio tempo ormai ho aperto gli occhi sul suo conto. L’ho colto in flagrante [...] mentre parlava al popolo della *Provvidenza*, e da allora mi sono detto: ecco *Tartuffe!*”⁸; e appena una settimana più tardi rincara la dose: “lo si è inteso parlare al popolo della *provvidenza* e dell’*eternità*. Chi oserà negare questo fatto?”⁹. Gorsas, come Condorcet, era un personaggio di spicco della fazione cosiddetta ‘brissottina’ o ‘rolandina’, meglio nota a partire dal XIX secolo come ‘girondina’, tutta animata dal più veemente spirito voltairiano: qualche mese prima, e precisamente il 26 marzo precedente, un altro dei loro, Élie Guadet, era stato protagonista di un incidente sopravvenuto al Club dei Giacobini, che aveva avuto non poca risonanza. Quel giorno, leggiamo sul *Journal des débats et decrets de la Société des Amis de la Constitution*, “Robespierre [aveva] chiesto ed ottenuto di leggere un’*adresse* da lui progettata per essere inviata alle società affiliate, dedicata alla situazione attuale della *res publica*”¹⁰ (siamo all’epoca del grande dibattito sulla guerra, che la Francia dichiarerà ufficialmente all’Austria circa un mese dopo). Accoglienza ambigua, riporta il *Journal*, per questo discorso: “la stampa e l’invio [alle società affiliate] sono richiesti a gran voce e contestati con egual furia” in un “tumulto” che obbliga il presidente Gobel a ‘coprirsi’ per ristabilire l’ordine¹¹. Ma ecco che, riottenuta la calma, Guadet monta alla tribuna per domandare che l’*adresse* sia sottoposta ad un attento esame, motivando la sua richiesta su tre ragioni. La prima e la terza ci interessano meno in questo contesto e riguardano direttamente l’opposizione di Robespierre alla guerra offensiva voluta dai brissottini. La seconda merita qualche considerazione in più: “ho inteso sovente, in quest’*adresse*, ripetere il termine ‘provvidenza’, credo addirittura che vi sia detto che la provvidenza ci ha salvati nostro malgrado. Confesso che, ritendendo questa idea del tutto priva di senso, non avrei mai creduto che un uomo che

⁵ “Né prêtre” (*ibid.*, t. III, *La Constituante et la Législative*, p. 381).

⁶ “Jargon religieux” (*ibid.*, p. 382).

⁷ “Il avait l’air, à la tribune, d’un triste bâtard de Rousseau, conçu dans un mauvais jour” (*ibid.*).

⁸ “Robespierre [...]! J’ai pu être sa dupe lors de l’Assemblée constituante; mais depuis très long-tems, mes yeux se sont dessillés. Je l’ai pris sur le fait [...] parlant au peuple, de la *Providence*; dès-lors je me suis dit: voilà *Tartuffe!*” (*Le Courrier des départemens*, 14 novembre 1792, p. 215).

⁹ “On l’a entendu parler au peuple de la *providence* & de l’*éternité*. Qui osera démentir ce fait?” (*ibid.*, 20 novembre 1792, p. 315).

¹⁰ “M. Robespierre demande et obtient de lire une adresse qu’il a projeté pour être envoyée aux sociétés affiliées au sujet de la position actuelle de la chose publique” (*Journal des débats et de la correspondance de la Société des Amis de la Constitution*, 28 mars 1792, p. 1).

¹¹ “L’impression et l’envoi sont demandé a grand cris et repoussés de même au milieu d’un tumulte qui force M. l’évêque de Paris qui occupait le fauteuil à se couvrir” (*ibid.*, p. 2).

ha lavorato con tanto coraggio per tre anni per affrancare il popolo dalla schiavitù del despotismo, potesse concorrere a spingerlo ancora una volta in seguito sotto la schiavitù della *superstizione*¹². Accusa grave, questa. L'Incorruttibile si accinge a rispondere seduta stante, denunciando innanzitutto l'assurda pretesa di equiparare il semplice pronunciare il nome della Divinità alla superstizione e al fanatismo, ribadendo la sua avversione per la strumentalizzazione indegna di un culto asservito a – e legittimante – la tirannia, e sostenendo cionondimeno la liceità da parte sua di fare appello a “questi eterni principi sui quali si appoggia l'umana debolezza per innalzarsi alla virtù”¹³. Ma quando osa affermare che “non è un vano linguaggio sulle [sue] labbra, non più che su quelle di tutti gli uomini illustri che non erano certo inferiori in fatto di morale per il credere all'esistenza di Dio”¹⁴, quando osa proclamare la sua fede in seno ad un'assemblea allora tutta voltairiana, il clamore e le risa di scherno quasi gli impediscono di continuare, tanto da fargli esclamare: “no, signori, non soffocherete la mia voce, non vi è *ordine del giorno* che possa silenziare questa verità”¹⁵. La risposta di Robespierre a Guadet è, per certi aspetti, una vera e propria *profession de foi*, di circostanza, è vero, ma che non sarà certo l'ultima che gli sentiremo pronunciare in questi mesi, in questi anni di lotte continue che si protrarranno fino al Termidoro: “sì, invocare il nome della Provvidenza ed esprimere l'idea di un Essere eterno che influisce in maniera essenziale sui destini delle nazioni, che mi pare per giunta vegliare in maniera particolare sulla Rivoluzione francese, non è un'opinione troppo azzardata, ma *un sentimento del mio cuore, un sentimento che mi è necessario*; e come potrebbe non essermi necessario, a me, che, bersaglio all'epoca dell'Assemblea costituente di tutte le passioni, di tutti i vili intrighi, circondato da innumerevoli avversari, sono rimasto in piedi? Solo con la mia anima, come avrei potuto sostenere un'impresa al di sopra delle capacità umane, se non avessi innalzato il mio spirito? Si è detto [...] che ho insultato le società popolari. Ah! Certo, signori, vi chiamo tutti a testimoni, se c'è un rimprovero al quale sono inaccessibile, è quello che mi attribuisce delle ingiurie al popolo, e questa ingiuria consisterebbe nell'aver menzionato alle società la Provvidenza e la Divinità [...]. È forse oltraggiare il popolo e le società affiliate presentare loro l'idea di un Dio che, secondo i miei sentimenti, ci sostiene così felicemente? Sì, ne chiedo perdono a tutti coloro che sono più illuminati di me, ma quando ho visto sollevarsi contro il popolo tanti nemici, quando ho visto tanti uomini perfidi che si adoperavano per vanificarne l'opera, quando ho visto il popolo stesso

¹² “J'ai entendu souvent dans cette adresse, repeter le mot de providence, je crois même qu'il y est dit que la providence nous à sauvé malgré nous: j'avoue que ne voyant aucun sens à cette idée, je n'aurais jamais cru qu'un homme qui à travaillé avec tant de courage pendant trois ans pour tirer le peuple de l'esclavage du despotisme, pu concourir à le remettre ensuite sous l'esclavage de la *superstition*” (*ibid.*, p. 3. Corsivo mio).

¹³ “Je soutiens, moi, ces éternels principes sur lesquels s'étaie la faiblesse humaine pour s'élancer à la vertu” (OCMR, t. VIII, p. 233).

¹⁴ “Ce n'est point un vain langage dans ma bouche, pas plus que dans celle de tous les hommes illustres qui n'en avaient pas moins de morale pour croire à l'existence de dieu” (*ibid.*).

¹⁵ “Non, messieurs, vous n'étoufferez point ma voix, il n'y a point d'ordre du jour qui puisse étouffer cette vérité” (*ibid.*).

impossibilitato ad agire, costretto ad abbandonarsi ai malvagi, allora più che mai ho creduto alla Provvidenza, e non ho mai potuto insultare né il popolo, né le società popolari nel parlare in questo modo”¹⁶. Basti questo, per il momento, per quanto riguarda il rapporto *personale* di Robespierre con la religione¹⁷. Ma accanto al credente – ed è centrale qui il rilevarlo – convivono nell’Incorruttibile il filosofo e l’uomo di Stato. Nella risposta a Guadet è implicita una concezione del culto e della Divinità come sfera privilegiata della convergenza tra l’etico e il politico¹⁸, concezione già sviluppata dall’avvocato di Arras¹⁹, e che di lì a qualche mese tematizzerà esplicitamente il rivoluzionario, nell’opporsi alla soppressione dei fondi destinati alle Chiese dalla Convenzione nazionale: “il mio Dio, è Colui che ha creato tutti gli uomini per l’eguaglianza e la felicità; è Colui che protegge gli oppressi, che stermina i tiranni; il mio culto, è quello della giustizia e dell’umanità!”²⁰. Una questione così intimamente legata ai domini reciprocamente determinantesi della religione, della morale e della politica non può essere ridotta a problema *economico*: “l’impero della superstizione è quasi del tutto distrutto; – può affermare Robespierre gettando uno sguardo retrospettivo sul XVIII secolo – è già assai meno il prete ad essere un oggetto di venerazione, che l’idea di religione e il principio stesso del culto. Già la fiaccola della filosofia, penetrando fin nelle condizioni da lei più distanti, ha scacciato i grotteschi e terribili spettri che l’ambizione dei preti e la politica dei sovrani ci aveva imposto di adorare in nome del cielo; e non resta più nulla negli spiriti se non quei dogmi imponenti che prestano

¹⁶ “Oui, invoquer le nom de la providence et émettre une idée de l’être éternel qui influe essentiellement sur les destins des nations, qui me paraît à moi veiller d’une manière toute particulière sur la révolution française, n’est point une idée trop hasardée, mais *un sentiment de mon cœur, un sentiment qui m’est nécessaire*; et comment ne me serait-il nécessaire à moi qui, livré dans l’assemblée constituante à toutes les passions, et à toutes les viles intrigues, et environné de tant d’ennemis nombreux, me suis soutenu. Seul avec mon âme, comment aurais-je pu soutenir des travaux qui sont au-dessus de la force humaine, si je n’avais point élevé mon âme [...]. On a dit [...] que j’avais fait une injure aux sociétés populaires. Ah! certes, messieurs, je vous en atteste tous, s’il est un reproche auquel je sois inaccessible, c’est celui qui me prête des injures au peuple, et cette injure consiste en ce que j’ai cité aux sociétés, la providence et la divinité [...]. Est-ce faire injure au peuple, et aux sociétés affiliées que de leur donner l’idée d’une divinité, qui, suivant mon sentiment, nous sert si heureusement. Oui. j’en demande pardon à tous ceux qui sont plus éclairés que moi, quand j’ai vu tant d’ennemis créés contre le peuple, tant d’hommes perfides employés pour renverser l’ouvrage du peuple, quand j’ai vu que le peuple lui-même ne pouvait agir, et qu’il était obligé de s’abandonner à des hommes perfides; alors plus que jamais j’ai cru à la providence, et je n’ai jamais pu insulter, ni le peuple, ni les sociétés populaires, en parlant comme je l’ai fait” (*ibid.*, pp. 234-235. Corsivo mio).

¹⁷ Possiamo citare ancora in proposito la testimonianza di Élisabeth Le Bas, figlia di quei coniugi Duplay che furono per Robespierre una vera e propria famiglia adottiva (“mon père et ma mère – ricorderà Élisabeth – le regardaient-ils comme un fils, et nous comme un frère”): “Robespierre croyait à l’Être suprême et à l’immortalité de l’âme. Que de fois il m’a grondée, de ce que je ne semblais pas y croire avec la même ferveur que lui! Il me disait: ‘Tu as grand tort! Tu seras malheureuse de ne pas y croire; tu es bien jeune encore, Élisabeth! Pense bien que c’est la seule consolation sur la terre!’” (Stéfane-Pol [P. Coutant], *Le Conventionnel Le Bas*, Paris, Flammarion, 1901, p. 150).

¹⁸ “Je dis que c’était *pour le rétablissement de la morale de la politique* que j’avais développé l’adresse que j’ai lue à la société” (OCMR, t. VIII, p. 237. Corsivo mio).

¹⁹ “Il est tems que cette idée de Dieu, employée si longtemps par l’adulation pour assurer aux chefs des empires une puissance illimitée, serve enfin à rappeler les droits imprescriptibles des hommes. Il est tems de reconnaître que la même autorité divine qui ordonne aux rois d’être justes défend aux peuples d’être esclaves” (M. Robespierre, *Pladoir pour Hiacynte Dupond*, in H. Guillemin, *La Cause de Dieu*, Bats, Éditions d’Utovie, 2015, p. 73).

²⁰ “Mon Dieu, c’est celui qui créa tous les hommes pour l’égalité et pour le bonheur; c’est celui qui protège les opprimés, et qui exterme les tyrans; mon culte, c’est celui de la justice et de l’humanité!” (M. Robespierre, *Lettres à ses commettans*, Première série, N. 8, OCMR, t. V, p. 117).

appoggio alle idee morali, e la dottrina sublime e commovente della virtù e dell'eguaglianza che il figlio di Maria insegnò un tempo ai suoi cittadini. Ben presto, senza dubbio, il vangelo della ragione e della libertà sarà il vangelo del mondo”²¹. Ma se i progressi dello spirito umano possono essere assecondati da una saggia legislazione, da “una costituzione libera che illumini le coscienze, che rigeneri i costumi ed elevi gli animi alla semplicità della natura”²², è un errore, un capitale errore volerli sopravanzare o denaturare: “se il popolo è ormai affrancato dalla maggior parte dei pregiudizi superstiziosi – e qui, beninteso, Robespierre non ha in mente la convinzione religiosa *tout court*, come i suoi avversari enciclopedisti, ma piuttosto ciò che Kant definirebbe *Aberglaube*, *Pfaffentum* o *Afterdienst* – non è per questo disposto a considerare la religione in sé stessa come un’istituzione del tutto indifferente o subordinata ai calcoli della politica. Il dogma della divinità è scolpito nello spirito, e questo dogma, il popolo lo lega al culto che ha professato fino a questo momento; e a questo culto, egli lega almeno in parte il sistema delle sue idee morali. Attaccare direttamente questo culto, è attentare alla moralità del popolo”²³. *Grundnorm* della Rivoluzione è l’idea del *puro diritto* – essa inaugura, ossia, un dominio della *giustizia*, e di questo puro diritto il sentimento morale popolare è il più grande sostegno e la più efficace risorsa: i grandi legislatori dell’antichità – è, questo, un argomento eminentemente rousseauiano – ossia “coloro che fondarono l’impero delle leggi sull’impero dei costumi”, “consentirono a far sanzionare dal cielo l’opera del loro genio tutelare”²⁴. Di più: “la religione [cristiana] ci presenta una morale perlomeno analoga ai nostri principi politici; se la dichiarazione dei diritti dell’umanità fosse stracciata dalla tirannia, la ritroveremmo ancora nel codice religioso che il despotismo sacerdotale presentava alla nostra venerazione; e se occorre che a spese della società intera i cittadini si riuniscano ancora in templi comuni dinnanzi all’imponente idea di un Essere Supremo, là perlomeno il ricco e il povero, il potente e il debole saranno veramente

²¹ “L’empire de la superstition est presque détruit; déjà c’est moins le prêtre qui est un objet de vénération, que l’idée de la religion, et l’objet même du culte. Déjà le flambeau de la philosophie, pénétrant jusqu’aux conditions les plus éloignées d’elle, a chassé tous les redoutables ou ridicules fantômes que l’ambition des prêtres et la politique des rois nous avoit ordonné d’adorer au nom du ciel; et il ne reste plus guère dans les esprits que ces dogmes imposans qui prêtent un appui aux idées morales, et la doctrine sublime et touchante de la vertu et de l’égalité que le fils de Marie enseigna jadis à ses citoyens. Bientôt sans doute l’évangile de la raison et de la liberté sera l’évangile du monde” (*ibid.*). Se il riferimento di Robespierre al “figlio di Maria” non consente di inferire alcunché rispetto ad una sua adesione – o meno – al cristianesimo, è forse in questo senso più conclusiva la sua invocazione, in piena assemblea Costituente, al “Dieu bienfaisant qui s’est montré aux hommes, sous les dehors de la pauvreté” (OCMR, t. VI, p. 408). Ma la questione non è in ogni caso nettamente risolvibile.

²² “Une constitution libre qui éclaire les esprits, régénère les mœurs, et élève toutes les âmes à la simplicité de la nature” (M. Robespierre, *Lettres à ses commettans*, Première série, N. 8, cit., p. 117).

²³ “Si le peuple est dégagé de la plupart des préjugés superstitieux, il n’est point disposé à regarder la religion en elle-même comme une institution indifférente ou soumise aux calculs de la politique. Le dogme de la divinité est gravé dans les esprits, et ce dogme, le peuple le lie au culte qu’il a professé jusques ici; et à ce culte, il lie au moins en partie le système de ses idées morales. Attaquer directement ce culte, c’est attenté à la moralité du peuple” (*ibid.*).

²⁴ “Ceux qui fondèrent l’empire des lois sur l’empire des mœurs [...] consentirent à faire sanctionner par le ciel l’ouvrage de leur génie tutélaire” (*ibid.*, p. 118).

eguali e confusi al suo cospetto”²⁵. Sono del resto le classi privilegiate a mettere in discussione radicalmente l’idea stessa della Divinità (maggiore istruzione o maggiore corruzione? insinua Robespierre), mentre troveremo principalmente tra i meno agiati la ferma convinzione della necessità del culto, convinzione fondata precisamente su “una delle ragioni alle quali si attribuiscono i rapidi progressi del cristianesimo, ovvero che la morale del figlio di Maria pronuncia anatemi contro la tirannia e l’impietosa opulenza, e porta consolazioni alla misera e alla stessa disperazione”²⁶: attaccare direttamente la religione, quandanche in una forma ancora impura o contaminata da pregiudizi, o ridurre indirettamente il popolo all’impotenza di praticarla, significa annientare la libertà di coscienza, significa scardinare le fondamenta stesse del sistema politico rivoluzionario, abbandonarne il destino “alla sorte o all’intrigo”²⁷, privare infine della loro forza persuasiva e, in senso proprio, *normativa* le leggi e i costumi, “sol[i] mezz[i] per salvare la patria”²⁸.

La distanza di Robespierre dalla prospettiva dei *philosophes*, il lettore se ne renderà conto, non potrebbe essere più grande. Ed è precisamente questa sua peculiare *Weltanschauung*, questa *posizione teorica* in controtendenza, a determinare la sua rottura con una maggioranza voltairiana, rottura che in più occasioni si accompagna ad una rivendicazione esplicita di antienciclopedismo. Il 31 maggio 1791, nel rispondere, alla tribuna della Costituente, ad una lunga lettera dell’insigne enciclopedista – ormai ottantenne – Guillaume-Thomas Raynal, lettera che è un’autentico atto d’accusa contro la Rivoluzione, l’Incorruttibile non manca di denunciare *en passant* – rendendo omaggio, beninteso, alle “verità funeste alla superstizione e al despotismo” coraggiosamente difese dall’anziano *abbé* – le “diatribe violente e talvolta indecenti, che egli pubblicò, non solamente contro il clero, di cui faceva parte, ma contro la religione stessa”²⁹. Il 29 novembre successivo, il già menzionato Palissot presenta ai Giacobini un suo libello dal titolo *Questions importantes sur quelques opinions religieuses*, che prende specialmente di mira il sacramento della confessione. Ma la Società, su domanda di Robespierre, passa all’ordine del giorno: non è opportuno, per l’Incorruttibile, “urtare di petto i pregiudizi religiosi”³⁰.... Il 27 aprile 1792, costretto a rispondere all’ennesima requisitoria di Brissot

²⁵ “La religion [chrétienne] nous présente au moins une morale analogue à nos principes politiques: si la déclaration des droits de l’humanité étoit déchirée par la tyrannie, nous la retrouverions encore dans ce code religieux que le despotisme sacerdotal présente à notre vénération; et s’il faut qu’aux frais de la société entière les citoyens se rassemblent encore dans des temples communs devant l’imposante idée d’un être suprême, là du moins le riche et le pauvre, le puissant et le foible sont réellement égaux et confondus devant elle” (*ibid.*).

²⁶ “Une des raisons auxquelles on a attribué les progrès rapides du christianisme, savoir que la morale du fils de Marie prononce des anathèmes contre la tyrannie et contre l’impitoyable opulence, et porte des consolations à la misère et au désespoir lui-même” (*ibid.*, p. 120).

²⁷ “Au hasard ou à l’intrigue” (*ibid.*, p. 121).

²⁸ “Seul[s] moyen[s] de sauver la patrie” (*ibid.*).

²⁹ “Diatribes violentes et quelquefois indécentes, qu’il publia non seulement contre le clergé, dont il étoit membre, mais contre la religion elle-même” (OCMR, t. VII, p. 448).

³⁰ “Nous ne, devons pas, dit le législateur incorruptible, sortir de la ligne de démarcation que nous a prescrite l’Assemblée constituante. Je crois donc que la société ne peut pas entendre cet ouvrage sans danger. Il ne faut pas heurter de front les préjugés religieux, que le peuple adore, il faut que le temps mûrisse ce peuple, et le mette insensiblement au dessus des

e Guadet, Robespierre ricorda che “se gli Accademici e i Geometri” d’*ancien régime* tanto cari alla Gironda “hanno combattuto e ridicolizzato i preti, essi non hanno per questo mancato di corteggiare i Grandi e adorare i Sovrani, dai quali hanno ottenuto non pochi benefici”: e chi ignora l’“accanimento” da loro dimostrato nel perseguire “la virtù e il genio della Libertà nella persona di Jean-Jacques [...], di questo vero Filosofo che solo [...] tra tutti gli uomini celebri di quel tempo ha meritato questi onori pubblici prostituiti in seguito dall’intrigo a ciarlatani politici e miserabili eroi”³¹? Condorcet non manca, dal canto suo, di rilevare la sfida, e la *Chronique de Paris* accusa l’Incorruttibile di “un’assai violenta sortita contro *la filosofia*”³². La reazione di Robespierre non si fa attendere, e, nel denunciare – nel secondo numero del suo *Défenseur de la Constitution* – il “sistema di persecuzione diretto contro gli amici della libertà”³³, egli designa nominalmente, a chiare lettere, gli “intriganti ipocriti” aguzzini di Rousseau, “i Diderot, i d’Alembert, i Voltaire, e [...] tutti i loro amici e i loro alleati”³⁴. Alleati non solo d’*autrefois* sembrerebbe, perché Caritat non è dimenticato: “e voi pure, Condorcet, non eravate forse membro di questa *confederazione filosofica*, che denunciava all’opinione pubblica l’autore del Contratto sociale come un folle orgoglioso, addirittura come un vile ipocrita; che armava contro questo grand’uomo la potenza dei grandi, la vendetta dei ministri, il despotismo dei re? No, voi non amate questi principi eterni della morale e della giustizia, autentico fondamento dei governi e politica dei legislatori; voi e i vostri simili non potete amare la voce importuna che li reclama: essa contraria troppi progetti; pone troppi impedimenti all’ambizione. Potete ben consentire a veder dedicare qualche fiore, oggi, alla tomba del più eloquente difensore dell’umanità; ma, lui vivente, l’avete perseguitato, e, accanto ai monumenti che la patria gli deve, vedrete forse senza ripugnanza innalzarsi statue alla gloria di uomini che gli somigliano così poco, e

préjugés; je demande donc que la Société passe à l’ordre du jour et qu’elle s’occupe des objets que les circonstances rendent plus pressants” (*Journal des débats et de la correspondance de la Société des Amis de la Constitution*, N. 103, novembre 1791, p. 2). Palissot non la prende in verità molto bene, e scriverà il giorno seguente ad un amico: “Ma foi, les prêtres doivent voter des remerciements au Jacobins; ils nous ont fait rétrograder d’un siècle au moins devant eux. Eh! Qui le croirait? C’est un des plus ardents zéloteurs de la liberté, c’est M. Robespierre qui leur a valu ce triomphe!” (G. Walter, *Robespierre*, t. I, Paris, Gallimard, 1961, p. 226). L’edizione della corrispondenza di Voltaire da lui curata e pubblicata nel 1802 menziona a più riprese Robespierre in maniera assai ingiuriosa, ma allora era costume...

³¹ “Je pourrais observer que la Révolution a rapetissé bien des grands hommes de l’ancien régime; que si les Académiciens et les Géomètres que M. Brissot nous propose pour modèles, ont combattu et ridiculisé les Prêtres, ils n’en ont pas moins courtoisé les Grands et adoré les Rois dont ils ont tiré un assez bon parti; et qui ne sait avec quel acharnement ils ont persécuté la vertu et le génie de la Liberté dans la personne de ce Jean-Jacques dont j’aperçois ici l’image sacrée, de ce vrai Philosophe qui seul, à mon avis, entre tous les hommes célèbres de ce tems-là, mérita ces honneurs publics prostitué depuis par l’intrigue à des charlatans politiques et à de méprisables héros” (OCMR, t. VIII, pp. 309-310).

³² “Une sortie très-vive contre la philosophie, les philosophes et les géomètres, persécuteurs de ce Jean-Jacques, qui seul méritoit les honneurs de l’apothéose, prodigués, a-t-il ajouté, en regardant les bustes de Voltaire et de Mirabeau, à des charlatans politiques et à de misérables écrivains” (*Chronique de Paris*, 28 avril 1792, p. 479).

³³ “Système de persécution, dirigé contre les amis de la liberté” (M. Robespierre, *Le défenseur de la Constitution*, N. 2, OCMR, t. IV, p. 68).

³⁴ “Croyez que jamais les honnêtes gens qui ont une âme et un caractère, ne trouveront grâce aux yeux des ambitieux et des hommes de parti; pour quelle autre raison penser que, Jean-Jacques lui-même, ait été persécuté avec tant d’acharnement par tous les intrigans hypocrites de son tems, par les Diderot, les d’Alembert, les Voltaire même, et par tous leurs amis et leurs protégés?” (*ibid.*).

che voi avete tanto celebrato. Sì, è troppo vero che l'intrigo non perdona alla franchezza; è troppo vero che la persecuzione sarà sempre il sigillo che contraddistinguerà agli occhi dei secoli la virtù pura e comprovata; è troppo vero che mai i veri amici dell'umanità, i fedeli rappresentanti della nazione, avranno nemici più implacabili dei ciarlatani *philosophes* e politici che faranno mostra di combattere al loro fianco"³⁵. Nello stesso *Défenseur*, il 7 giugno, Robespierre reclama gli onori del Panthéon per Rousseau³⁶, e si permette addirittura di invocare la protezione divina sulla Rivoluzione: "Dio onnipotente! questa causa è la tua"³⁷, la causa "allo stesso tempo politica e religiosa alla quale egli ha votato la sua vita"³⁸. Ancora il 5 dicembre, ai Giacobini, l'Incorruttibile chiede ed ottiene la rimozione dalla sala del busto di Héluvétius, che verrà addirittura frantumato: il sensualista radicale non era dopotutto che "un intrigante, un miserabile *bel esprit*, un essere immorale, uno dei più crudeli persecutori del buon J. J. Rousseau, assai più degno dei nostri omaggi"³⁹. Se la sua vita si fosse prolungata abbastanza da renderlo testimone della Rivoluzione, ammonisce Robespierre, "non crediate che avrebbe sposato la causa della libertà: avrebbe invece accresciuto la folla di intriganti *beaux-esprits* che affliggono oggigiorno la patria"⁴⁰. Sono questo e altri episodi a scatenare l'ira del brissottino Armand Gensonné, che fulminerà l'Incorruttibile, il 2 gennaio 1793, con questa terribile apostrofe: "anche la libertà ha i suoi *Tartuffes*. Li si riconosce dal loro odio *per i Lumi e per la filosofia*"⁴¹

Ciò che colpisce, nel conflitto tra Robespierre e la Gironda, non è solo l'estrema violenza degli attacchi brissottini, che, da politici, diventano ben presto personali, ma anche la natura delle

³⁵ "Et vous aussi Condorcet, n'étiez-vous point membre de cette confédération philosophique, qui dénonçoit à l'opinion publique, l'auteur du contrat social, comme un fou orgueilleux, et même comme un vil hypocrite; qui armoit contre ce grand homme la puissance des grands, et la vengeance des ministres, et le despotisme des rois? Non, vous n'aimez pas ces principes éternels de la morale et de la justice, qui doivent être la base des gouvernemens et la véritable politique des législateurs; vous et vos pareils vous ne pouvez aimer la voix importune qui les réclame; elle contrarie trop de projets; elle donne trop d'entraves à l'ambition. Vous pouvez bien consentir à voir jeter aujourd'hui quelques fleurs sur la tombe du plus éloquent défenseur de l'humanité; mais vous l'avez persécuté vivant, à côté des monumens que la patrie lui doit, vous verriez peut-être, sans répugnance, élever des statues à la gloire des hommes qui lui ressemblent le moins, et que vous avez tant célébrés. Oui, il est trop vrai que l'intrigue ne pardonne point à la franchise; il est trop vrai que la persécution sera toujours le sceau qui marquera aux yeux des siècles la vertu pure et éprouvée; il est trop vrai que jamais les véritables amis de l'humanité, que les fidèles représentans de la nation n'auront jamais d'ennemis plus implacables que tous les charlatans philosophes et politiques qui paroîtront combattre le plus près d'eux" (*ibid.*, pp. 68-69).

³⁶ "O toi, ami sublime et vrai de l'humanité, toi que persécutèrent l'envie, l'intrigue et le despotisme, immortel Jean-Jacques, c'est à toi que cet hommage étoit dû: ta cendre modeste ne repose point dans ce superbe monument, et je rends grâce à l'amitié qui voulut la conserver dans l'asyle paisible de l'innocence et de la nature. C'est là que nous irons quelquefois répandre des fleurs sur sa tombe sacrée, et que la mémoire d'un homme vertueux nous consolera des crimes de la tyrannie" (M. Robespierre, *Le défenseur de la Constitution*, N. 4, OCMR, t. IV, pp. 122-123).

³⁷ "Dieu puissant! cette cause est la tienne" (*ibid.*, p. 119). Cfr. *infra*, p. 131.

³⁸ "Politique et religieuse à la fois à laquelle il a voué sa vie" (H. Guillemin, *La cause de Dieu*, cit., p. 78).

³⁹ "Un intrigant, un misérable *bel esprit*, un être immoral, un des plus cruels persécuteurs de ce bon J.J. Rousseau, le plus digne de nos hommages" (OCMR, t. IX, p. 144).

⁴⁰ "N'allez pas croire qu'il eût embrassé la cause de la liberté: il eût augmenté la foule des intrigants beaux esprits qui désolent aujourd'hui la patrie" (*ibid.*).

⁴¹ "La liberté a aussi ses *Tartuffes*. On les reconnaît à leur haine *des Lumières et de la philosophie*" (in H. Guillemin, *La cause de Dieu*, cit., p. 79. Corsivo mio).

imputazioni. Sotto la penna dei velenosi giornalisti, forti del sostegno economico del ministro dell'interno Roland (che non si faceva scrupoli ad impiegare i fondi governativi per diffondere sul territorio francese i calunniosi libelli dei suoi alleati)⁴², l'Incorruttibile diventa l'anarchico, il fazioso, il tribuno del popolo, l'agitatore, stipendiato dalla Corte o dal comitato austriaco⁴³, e infine, a partire dall'autunno 1792, l'aspirante alla dittatura, il grande architetto dei massacri di settembre⁴⁴: perfino la sua dimissione dal lucrativo incarico di accusatore pubblico del tribunale criminale di Parigi viene aspramente condannata, e si dirà che ha vigliaccamente disertato il suo posto, per pusillanimità, per ambizione, o persino per corruzione⁴⁵. Senza dubbio l'invidia e l'amor proprio ferito hanno giocato

⁴² Lo afferma del resto egli stesso: si vedano in proposito le *Mémoires de Madame Roland* pubblicate nel 1820 da Berville e Barrière, ed in particolare il t. II, pp. 419-426.

⁴³ Valga a titolo di esempio questa lunga diatriba pubblicata da Brissot contro Robespierre, diatriba che restituisce fedelmente il tono ordinariamente adottato dal *Patriote français*, e più in generale dai giornali brissottini, nei confronti dell'Incorruttibile: "Pourquoi M. Robespierre a-t-il fait suspendre, aux jacobins, l'adoption des sociétés qui vouloient se faire affilier? nous n'en savons rien; mais le comité autrichien et les feuillans ont toujours fait leurs efforts pour enlever aux jacobins leur sociétés affiliées, et pour les empêcher d'en affilier de nouvelles. Pourquoi M. Robespierre s'est-il opposé à ce que la société de Paris écrivent à celles de Londres et de Manchester? Nous n'en savons rien; mais le comité autrichien, et les aristocrates anglois et françois ne redoutent rien tant que l'union fraternelle des deux peuples. Pourquoi M. Robespierre a-t-il insulté les députés du club de Manchester? nous n'en savons rien; mais le comité autrichien les a fait aussi insulter par ses journalistes; mais ils ont été insultés aussi par M. Burke, le correspondant de tous nos autrichiens. Pourquoi M. Robespierre contrarie-t-il la vente des forets nationales? nous n'en savons rien; mais le comité autrichien et les héros de Coblenz les regardent comme une poire pour la soif, comme devant servir d'hypothèque aux assignats que créeront contre les chambres du parlement, ou pour le moins les deux chambres de la législation; si d'ailleurs l'on ne vend pas les forêts, le peuple sera chargé de 30 millions d'impositions de plus, et cela sert merveilleusement les vues du comité autrichien et des contre-révolutionnaires. Pourquoi M. Robespierre dénonce-t-il, depuis quelques jours, avec une nouvelle fureur, MM. Gensonné, Condorcet, Brissot, etc.? nous n'en savons rien; mais c'est depuis ce temps que ces citoyens dénoncent avec plus de courage et de force ce fatal comité autrichien, qui a plus de partisans, plus d'agens qu'on ne croit. Pourquoi M. Robespierre a-t-il dénoncé expressément ceux qui trahissoient les SECRETS de la société des amis de la constitution? nous n'en savons rien; mais les écrivains et les orateurs du comité autrichien ont toujours pris à tâche de faire croire que les jacobins avoient des SECRETS. Pourquoi M. Robespierre a-t-il constamment dénoncé la Chronique, le Moniteur, Gorsas, le Patriote François? nous n'en savons rien; mais ces journaux sont ceux qui ont attaqué avec le plus d'énergie et de persévérance le comité autrichien; mais M. Ribbes, le champion du comité autrichien, a provoqué des décrets d'accusation contre leurs auteurs, et M. Ribbes a cité avec éloge M. Robespierre. Pourquoi M. Robespierre fait-il un crime aux dénonciateurs du comité autrichien, de n'avoir dénoncé que MM. Montmorin et Bertrand, agens de ce comité, et d'avoir épargné des *personnages plus importants*, qui les font agir? nous n'en savons rien, mais en rejetant toute la faute sur des personnes contre lesquelles la constitution ou la politique empêchent de sévir, on diminue les torts de ceux qu'on ne peint que comme des agens, et on représente leur punition comme une injustice. Pourquoi la conduite de M. Robespierre est-elle TOUJOURS telle qu'elle ne pourroit être autrement si elle étoit tracée par le comité autrichien? nous n'en savons rien; mais nous avouons que si ce n'est qu'un *hasard*, ce hasard est bien étrange" (*Le Patriote français*, 7 juin 1792, pp. 633-634).

⁴⁴ "Robespierre – si legge ad esempio nel celebre discorso che Jean-Baptiste Louvet pronunciò il 29 ottobre 1792 alla Convenzione nazionale, discorso che è in qualche sorta la *summa* delle calunnie brissottine contro l'Incorruttibile – je t'accuse d'avoir depuis long temps calomnié les plus purs, les meilleurs patriotes; je t'en accuse, car je pense que l'honneur des bons citoyens et des représentans du peuple ne t'appartient pas. Je t'accuse d'avoir calomnié les mêmes hommes, avec plus de fureur, à l'époque des premiers jours de septembre, c'est-à-dire, dans un temps où tes calomnies étoient des proscriptions. Je t'accuse d'avoir, autant qu'il étoit en toi, méconnu, persécuté, avili la représentation nationale, et de l'avoir fait meconnoître, persécuter, avilir. Je t'accuse de t'être continuellement produit comme un objet d'idolâtrie; d'avoir souffert que devant toi l'on dit que tu étois le seul homme vertueux de la France, le seul qui pût sauver la patrie, et de l'avoir vingt fois donné à entendre toi-même. Je t'accuse d'avoir tyrannisé l'assemblée électorale de Paris par tous les moyens d'intrigue et d'effroi. *Je t'accuse d'avoir évidemment marché au suprême pouvoir*" (J. B. Louvet, *Accusation contre Maximilien Robespierre*, Paris, Imprimerie nationale, 1792, p. 14).

⁴⁵ *Le Révolutions de Paris*, giornale allora devoto alla Gironda, si spingerà ad insinuare – velatamente, è vero – che Robespierre ha rinunciato alla carica di accusatore pubblico dopo aver preso parte a "une conférence secrète qui s'était tenue naguère chez la Lambale, en présence de Médecis-Antoinette" (*Révolutions de Paris*, N. 147, p. 209). L'articolo contro Robespierre è piuttosto lungo, e porta pressoché interamente sulla sua dimissione.

un ruolo non indifferente nell'accanimento contro colui cui Guadet rinfaccerà di essere *l'idole du peuple*, spingendosi addirittura a suggerirgli un ostracismo volontario⁴⁶; ma questa singolare insistenza sulla *duplicità*, sull'*ipocrisia* di un avversario-*Tartuffe* ha motivazioni profondamente filosofiche: come già per il Rousseau *faux frère* preso di mira dagli enciclopedisti, l'accusa mossa dai girondini a Robespierre è un'accusa di apostasia.

Écrasez l'infâme: la Rivoluzione e la guerra al culto

La scelta di campo compiuta dall'Incorruttibile già a partire dai primi anni Ottanta, scelta che egli non rinnegherà mai, “è perfettamente chiara, è Rousseau contro Voltaire”: non soltanto, nota assai giustamente Labica, “egli si identifica con il suo maestro in filosofia, al punto che le loro solitudini, in particolare nell'imminenza della morte, presentano inquietanti analogie”, ma, in veste di rivoluzionario e di teorico politico, “tutto avviene come se volesse riscattarlo dalle sue sconfitte e farne pagare il prezzo ai suoi contemporanei e colleghi nelle varie Assemblee, emuli dei nemici di Jean-Jacques”⁴⁷. Altra osservazione da tenere a mente: “questi ultimi, vale a dire i voltairiani, sono largamente maggioritari in seno ai corpi costituiti, e perfino ai Giacobini”⁴⁸. Michelet, per il quale, “la Rivoluzione non era niente senza la rivoluzione religiosa”⁴⁹, si lascia andare ad una delle sue invettive più velenose contro Robespierre precisamente nell'affrontare la sua opposizione alla decristianizzazione: “chi lo avesse incontrato – così il grande anticlericale – incipriato, vestito alla maniera dell'*ancien régime*, lo avrebbe scambiato per un *ci-devant*. Ebbene! Quest'aria non mentiva. Dopo tanti sforzi sinceri, progressi reali, slanci, nobili aspirazioni, tale egli rimase, tale egli ricadde sulla *question capitale*”⁵⁰. L'Incorruttibile insomma “cancella d'un tratto il XVIII secolo”⁵¹, e proprio quando esso ha raggiunto il suo massimo apogeo: “che momento ha scelto – si domandava già Voltaire a proposito dell'odiato ginevrino – per rendere odiosa la filosofia? Quello in cui stava

⁴⁶ “Je dénonce [à M. Robespierre] un homme qui, soit ambition, soit malheur, est devenu l'idole du peuple [...]. Je dénonce à M. Robespierre un homme qui, par amour pour la liberté de sa patrie, devrait peut-être s'imposer à lui-même la peine de l'ostracisme, car c'est servir le peuple que de se dérober à son idolâtrie” (*Journal des débats et de la correspondance de la Société des Amis de la Constitution*, 27 avril 1792, pp. 4-5).

⁴⁷ “Le choix de Robespierre est parfaitement clair, c'est Rousseau contre Voltaire. Non seulement il s'identifie à son maître en philosophie, au point que leurs deux solitudes, en particulier à la veille de la mort, présentent de troublantes analogies, mais [...] tout se passe comme s'il voulait le venger de ses déboires et en faire payer le prix fort à ses contemporains et collègues des Assemblées, émules des ennemis de Jean-Jacques” (G. Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 103-104).

⁴⁸ “Ces derniers, disons les voltairiens, sont largement majoritaires dans les corps constitués et même aux Jacobins” (*ibid.*, p. 104).

⁴⁹ “La Révolution n'était rien sans la révolution religieuse” (J. Michelet, *Révolution Française*, t. VI, *La Terreur*, p. 395).

⁵⁰ “Qui eût rencontré Robespierre, poudré, costumé dans la tenue de l'ancien régime, l'eût déclaré un *ci-devant*. Eh bien! cet air ne mentait pas. Après tant d'effort sincères, de progrès réels, d'élan, de nobles aspirations, tel il fut, tel il retombait, pour la *question capitale*” (*ibid.*, p. 451. Corsivo mio).

⁵¹ “Biffait le XVIII^e siècle” (*ibid.*, p. XVIII).

per trionfare”⁵². E se il Patriarca fallirà nel suo disegno di mandare a morte l’avversario servendosi del *Petit Conseil* di Ginevra, “i voltairiani della Convenzione”⁵³ avranno ben più fortuna. La tendenza enciclopedista del movimento rivoluzionario si manifesta fin dal giugno 1789: “i deputati del Terzo Stato che [...], formeranno, alla Costituente, una maggioranza permanente e decisiva, sono, nel loro complesso, degli ‘illuminati’, ossia uomini per i quali il cristianesimo – se non, aggiungerei, la religione *tout court* – si identifica con la ‘Superstizione’”⁵⁴. Lo Stato laico e liberale sognato dagli autori della prima *Déclaration* si fonda sulla libertà (come mera autodeterminazione, beninteso)⁵⁵, sull’eguaglianza (singolarmente compromessa dal decreto del *marco d’argento*, e che – incidentalmente – non è annoverata tra i diritti naturali ed imprescrittibili dell’uomo), ma soprattutto sul rispetto della *propriété*: “come Voltaire, questi signori sanno distinguere senza sbagliare ciò che conta e ciò che non conta affatto, ciò che è concreto e ciò che non lo è, il reale dalle finzioni. Il Denaro è quanto di più concreto esista. Così non si è esitato a trasferire, nella solenne dichiarazione del 1789, il termine di *sacro*, sino allora riservato agli oggetti religiosi, a quanto ha un altro peso, un’altra autenticità: le proprietà terriere”⁵⁶. Questo significativo slittamento semantico basta a restituire l’idea dei caratteri costitutivi del movimento borghese dell’89, per cui, assai più dell’emancipazione politica dell’intera Francia, conta l’emancipazione *di classe*, la consacrazione imperitura degli interessi economico-sociali di un ceto emergente e destinato ad assurgere a protagonista indiscusso del nuovo stato di cose, ceto nutrito di enciclopedismo per il quale coesiste, accanto all’avversione comune a tutto il Secolo dei Lumi per il fanatismo e l’intolleranza, per un culto che legittima il più feroce despotismo e per la tirannia dei preti sulle coscienze, un profondo ed ostentato disprezzo – che cela forse un più radicale inconfessato timore – per il concetto stesso di religione e per i suoi dogmi essenziali, che sono, di fronte al materialismo imperante, allo scetticismo e all’empirismo che si sforzano di subordinare il giusto all’utile e la condotta umana al piacere, un importuno e costante richiamo al *dover essere*. Il conte di Mirabeau, al secolo Honoré Gabriel Riquetti, protagonista

⁵² “Quel temps, grand Dieu, a-t-il pris pour rendre la philosophie odieuse! le temps même où elle allait triompher” (Voltaire à Damilaville, 12 janvier 1765, OCV, t. XLIII, p. 434).

⁵³ “Les voltairiens de la Convention” (H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 7).

⁵⁴ “Ces députés du Tiers, qui [...] formeront, à la Constituante, une majorité permanente et décisive, sont, dans l’ensemble, des ‘éclairés’, autrement dit des gens pour qui le christianisme relève de la ‘Superstition’” (*ibid.*, p. 352).

⁵⁵ “La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui: ainsi, l’exercice des droits naturels de chaque homme n’a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi”, recita l’articolo IV della Dichiarazione del 1789.

⁵⁶ “Comme Voltaire, ces messieurs savent distinguer sans erreur ce qui compte de ce qui ne compte pas, ce qui est concret de ce qui ne l’est pas, le réel des fictions. L’Argent est le concret à l’état suprême. Aussi a-t-on pris soin de transférer, dans la Déclaration solennelle de 1789, le terme de *sacré*, jusqu’alors réservé aux choses religieuses, à ce qui vous a un autre poids, une autre authenticité: les possessions terrestres” (H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, cit., p. 64).

indiscusso della prima stagione della Costituente, dichiarerà perentoriamente ai suoi colleghi: “non riuscirete a fare niente se non scristianizzate la Rivoluzione”⁵⁷.

Sarebbe senza dubbio una semplificazione indebita il presentare la nazionalizzazione dei beni ecclesiastici (2 novembre 1789), la soppressione dei voti monastici (17 febbraio 1790), o ancora la costituzione civile del clero (12 luglio 1790), come altrettante conquiste dell’Enciclopedismo⁵⁸: il primo intento dell’Assemblea è quello di restituire alla Chiesa la sua originaria purezza (difficile non vedere nel principio dell’elezione dei ministri del culto, nella loro rigida ripartizione in vescovi e curati – ἐπίσκοποι e διάκονοι? – o perfino nella poco fortunata proposta di Robespierre di consentire loro di prender moglie la suggestione più o meno consapevole dell’*ecclesiae primitivae forma*), e nel contempo di *nazionalizzarla*, di sancire la sua “posizione privilegiata nel nuovo ordine di cose scaturito dalla Rivoluzione”⁵⁹, nazionalizzazione che è in un certo senso residuo di gallicanesimo e compimento ideale della Prammatica Sanzione del 1438, e che scongiura per di più – quantomeno agli occhi di quei deputati che, come l’Incorruttibile, sono più sensibili alla ricezione del pensiero rousseauiano – il pericolo di un’impolitica bicefalia. Ma è egualmente indubbio che i *philosophes* della Costituente abbiano saputo trarre un’eccellente partito da questo spirito riformatore. Quando, il 14 settembre 1790, Treilhard proporrà di proibire agli ecclesiastici l’adozione di un particolare costume o di un qualsiasi segno di riconoscimento al di fuori dell’esercizio delle loro funzioni, sarà Robespierre, benché avversario dichiarato di un’usanza che favorisce “l’esprit de corps, l’esprit de morgue et le despotisme”, a rilevare l’inopportunità – almeno momentanea – di una simile disposizione, denunciando velatamente una diffusa ed immotivata ostilità diretta verso il clero *in quanto* clero: “sarebbe ingiusto e inconsequente guardare [ai preti] solo come ad una classe sospetta ed in un certo senso proscritta”⁶⁰. La condanna da parte di Pio VI, il 10 marzo 1791, della costituzione civile del clero e dei principi rivoluzionari più in generale – condanna il cui ritardo si spiega con la preoccupazione tutta temporale del pontefice per l’*enclave* avignonese⁶¹ – sancisce una divisione che è *politica* ben prima di essere religiosa: “i preti che rifiutano [...] il giuramento di fedeltà che il governo pretende manifestano [...] generalmente l’ostilità che nutrono nei confronti della

⁵⁷ “Vous n’aboutirez à rien si vous ne déchristianisez la Révolution” (J. Michelet, *Révolution Française*, t. VI, *La Terreur*, p. 415).

⁵⁸ Va detto che l’Assemblea Costituente, nel respingere la proposta di dom Gerle che vorrebbe far dichiarare il culto cattolico religione nazionale, motiva il suo rifiuto anche sul fatto che “l’attachement de l’Assemblée nationale au culte catholique, apostolique et romain ne saurait être mis en doute” (AP, t. XII, p. 716).

⁵⁹ “Place privilégiée dans le nouvel état issu de la Révolution” (M. Vovelle, 1793. *La Révolution contre l’Église: de la raison à l’Être suprême*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1988, p. 27).

⁶⁰ “Il serait injuste et inconséquent de ne regarder [les prêtres] que comme une classe suspecte et en quelque sorte proscrite” (AP, t. XVIII, p. 756).

⁶¹ Sull’*affaire d’Avignon* si veda A. Mathiez, *La promulgation de la constitution civile du clergé*, Annales révolutionnaires, t. 3, No. 1, Janvier-Mars 1910, pp. 80-91.

Rivoluzione stessa”⁶², e si servono del breve papale per giustificare l’opposizione, non di rado violenta, al nuovo ordine di cose. Ma nel colpire a buon diritto i refrattari come “sediziosi”, condannandone “la resistenza [...] e [l’] accordo antipatriottico con la reazione esterna ed interna”⁶³, i nuovi enciclopedisti obbediscono anche ad un disegno più complesso: “fare in modo da rendere legittimo, in nome della libertà, trattare da nemici il più gran numero possibile di preti”⁶⁴, ivi compresi, qualora se ne presenti l’occasione, i ‘costituzionali’, che pure rappresentano tra il 52 e il 55 % del clero francese⁶⁵. In gran parte curati di campagna, furono precisamente gli *assermentés* a dirigere in molti casi il movimento rivoluzionario in provincia e a propagarlo fra le masse⁶⁶, rendendosi spesso invisibili, con le loro rivendicazioni di eguaglianza sociale, la loro “parzialità [...] in favore dei *citoyens non actifs*”⁶⁷, le loro iniziative – scandalo! – incompatibili con il liberismo economico tanto a caro ai costituenti⁶⁸, a quelli che, tra i deputati, si compiacciono di essere *gens de bien*. All’occasione dei disordini scoppiati a Douai tra il 14 e il 17 marzo 1791, disordini che vedono protagonista un popolo che ha fame, un popolo che ricorda fin troppo bene gli stenti patiti negli anni precedenti a causa del cattivo raccolto, un popolo agli occhi del quale il commercio del grano senza restrizioni nasconde le perfide trame dei ricchi e degli accaparratori, l’intera municipalità della cittadina fiamminga è messa duramente sotto accusa dall’Assemblea per aver rifiutato di proclamare la legge marziale contro i fautori della sommossa. Charles-Jean-Marie Alquier, incaricato di rendere conto dei fatti, va ben oltre: a suo dire, la vera ragione del fermento è la prossima elezione del vescovo, prevista per il 20 dello stesso mese, e i colpevoli sobillatori sono “gli ecclesiastici funzionari pubblici che, con i loro discorsi o con i loro scritti, eccitano il popolo alla rivolta contro la legge”⁶⁹. La causa della “ribellione” e quella del “fanatismo” sono una e la medesima, e la repressione violenta è l’unica risposta possibile. L’opposizione di Robespierre, che reclama per la municipalità il diritto di essere intesa prima di essere condannata e la libertà di parola per tutti i cittadini, preti compresi, libertà che

⁶² “Les prêtres qui refusèrent [...] le serment de fidélité que le gouvernement exigeait manifestèrent [...] généralement l’hostilité qu’ils nourrissaient à l’égard de la Révolution elle-même” (H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, cit., p. 357).

⁶³ “La résistance [...] et [l’] accord antipatriotique avec la réaction du dehors et du dedans” (A. Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l’Être Suprême*, Paris, Félix Alcan, 1892, p. 18).

⁶⁴ “Faire en sorte qu’il puissent, au nom même de la liberté, traiter en ennemis le plus grand nombre possible de prêtres” (H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, cit., p. 357).

⁶⁵ Cfr. J. C. Martin, *Infographie de la Révolution française*, Paris, Humensis, 2021, p. 55.

⁶⁶ “Ce sont des prêtres qui, la plupart du temps, ont dirigé le mouvement révolutionnaire ou qui l’ont propagé dans les masses” (A. Mathiez, *Contributions à l’Histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 14).

⁶⁷ “Partialité [...] en faveur des *citoyens non actifs*” (H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, cit., p. 355).

⁶⁸ Ne è un esempio l’affare di Issy-l’Evêque: i suoi abitanti, verosimilmente su ispirazione del curato Carion, che verrà di lì a poco eletto sindaco della cittadina, avevano stabilito che una parte del raccolto di grano dovesse essere messo in comune e conservato per i momenti di necessità. I grandi proprietari dichiararono da quel momento una guerra a morte allo sventurato Carion, e riuscirono a strappare al *Châtelet* di Parigi una condanna che gli valse sette mesi di reclusione. Robespierre prese energicamente le sue difese davanti all’Assemblea costituente nel febbraio 1791. Si veda in proposito E. Hamel, *Histoire de Robespierre*, t. I, Paris, Lacroix, 1865, pp. 385-389).

⁶⁹ “[Les] ecclésiastiques fonctionnaires publics que, par leurs discours ou leurs écrits, excitent le peuple à a révolte contre la loi” (AP, t. XXIV, p. 213).

risulterebbe singolarmente compromessa dall'adozione del decreto, spaventosamente vago, proposto da Alquier, è accolta assai malamente, e non senza ragione l'Incorruttibile protesta che molti dei suoi contraddittori si troverebbero in perfetto accordo con lui, "se non fosse questione di affari ecclesiastici"⁷⁰. L'11 luglio successivo, in pompa magna e malgrado le proteste dell'antienciclopedista Marat⁷¹, le ceneri di Voltaire sono trasferite al Panthéon.

È la voce di Maximin Isnard, deputato all'Assemblea Legislativa, a sferrare al 'fanatismo', il 14 novembre 1791, uno dei più violenti attacchi fino a quel momento pronunciati alla tribuna: "questo mostro [...], già ferito dalla *filosofia*, non opporrà che una debole resistenza; accorciamo la sua pericolosa e convulsiva agonia immolandolo sotto la spada della legge"⁷². L'industriale brissottino non ha dubbi: "l'universo intero applaudirà a questa esecuzione"⁷³. Dopotutto, "alla Rivoluzione francese occorre un coronamento"⁷⁴, quello stesso coronamento che così sagacemente aveva intravisto Mirabeau, quello stesso coronamento tanto fortemente desiderato dall'immortale genio dei Lumi che è in qualche sorta il padre spirituale della Gironda: *écrasez l'Infâme!* è la parola d'ordine di Isnard e dei suoi alleati, di Brissot che ha debuttato nel mondo delle lettere forte della protezione del patriarca di Ferney in persona, di Condorcet che fu intimo amico di Voltaire e di d'Alembert. Certo, la minaccia del clero dissidente è, in questi mesi autunnali, sempre più concreta e destabilizzante, e sarà lo stesso Robespierre a denunciare "le pericolose insinuazioni dei preti refrattari, che fanno danni incalcolabili"⁷⁵ specialmente nelle campagne, mettendo in opera, per sedurre una popolazione più facilmente manipolabile dello smaliziato pubblico cittadino, un ricco arsenale retorico e performativo che non disdegna il ricorso ad anatemi, profezie e miracoli⁷⁶. Ma ancora una volta si tratta, per i voltairiani, di un'eccellente occasione per giustificare un'ostentata

⁷⁰ "S'il n'était pas question d'affaires ecclésiastiques" (*ibid.*, p. 214).

⁷¹ "Au lieu de[s] grands hommes qui auroient justifié la bonté de leur choix, les peres conscrits ont accordé les honneurs de l'apothéose [...] à un Voltaire, adroit plagiaire, qui eut l'art d'avoir l'esprit de tout ses devanciers, et qui ne montra d'originalité que dans la finesse de ses flagorneries, écrivain scandaleux qui pervertit la jeunesse par les leçons d'une fausse philosophie, et dont le cœur fut le trône de l'envie, de l'avarice, de la malignité, de la vengeance, de la perfi[di]e et de toutes les passions qui dégradent la nature humaine!" (*L'Ami du peuple ou le Publiciste parisien*, 6 avril 1791, pp. 6-7).

⁷² "Ce monstre [...], déjà blessé par la *philosophie*, [...] n'opposera qu'une faible résistance; abrégeons sa dangereuse et convulsive agonia, en l'immolant avec le glaive de la loi" (AP, t. XXXV, p. 67. Corsivo mio).

⁷³ "L'univers applaudira à cette exécution" (*ibid.*).

⁷⁴ "Il faut un dénouement à la Révolution française" (*ibid.*).

⁷⁵ "Les insinuations dangereuses des prêtres réfractaires qui font un mal incalculable" (Robespierre à Duplay, 16 octobre 1791, OCMR, t. III, p. 125).

⁷⁶ "Il vient de s'opérer ici un miracle, ce qui n'est pas étonnant, puisqu'il est dû au Calvaire d'Arras, qui, comme on le sait, en a déjà fait tant d'autres: un prêtre non assermenté disait la messe dans la Chapelle qui renferme le précieux monument; des dévotes comme il faut l'entendaient. Au milieu de la messe un homme jette deux béquilles qu'il avait apportées, étend les jambes, marche; il montre la cicatrice qui lui reste à la jambe, déploie des papiers qui prouvent qu'il a eu une griève blessure; au miracle la femme de cet homme arrive; elle demande son mari; on lui dit qu'il marche sans béquilles; elle tombe évanouie; elle reprend ses sens pour rendre grâces au ciel et pour crier au miracle. Cependant il fut résolu, dans le sanhédrin dévot, que ce ne serait point dans la ville qu'on ferait beaucoup de bruit de cette aventure, et qu'on la répandrait dans les campagnes: depuis ce temps plusieurs paysans viennent, en effet, brûler des petits cierges dans la chapelle du Calvaire" (*ibid.*, p. 126).

irreligiosità militante: non contenti di scongiurare il pericolo controrivoluzionario, ciò a cui essi lavorano energicamente, fin dall'epoca della Legislativa, non è per Mathiez nientemeno che “il rovesciamento della Chiesa costituzionale”⁷⁷. Il 6 aprile 1792, un'Assemblea pressoché unanime, proibisce agli ecclesiastici, costituzionali e non, di portare l'abito religioso, e i pochi deputati che protesteranno – riprendendo peraltro molto da vicino gli argomenti già adottati da Robespierre contro Treilhard –, etichettati come “nemici della filosofia”, dovranno faticare non poco per farsi intendere tra le risa di scherno e i mormorii della maggioranza⁷⁸.

Approdati alla Convenzione, i brissottini non si smentiscono: “favorire il clero, è cospirare contro la Repubblica”⁷⁹, sentenza Pierre Manuel il 19 ottobre, attirandosi una formale presa di distanza da parte dell'Incorruttibile, che è “lungi dall'adottare queste prevenzioni contro gli ecclesiastici”⁸⁰; e la già ricordata proposta di Cambon riguardo la soppressione dei fondi destinati al culto è accolta con vero entusiasmo dal *Patriote françois* di Brissot, che vi vede una spesa “esorbitante” e soprattutto “antifilosofica”⁸¹. Quando, il 14 dicembre, Jacob Dupont, nell'accusare “i sofismi e i paradossi”⁸² di un certo ginevrino, pronuncia quella che potremmo definire senza remore l'apologia dell'ateismo, è sempre il *Patriote* a felicitarsi con l'ex-prete divenuto deputato, cui spetta il merito di avere “scalzato con mano coraggiosa l'impero dei preti che *i nostri anarchici* vogliono rafforzare”⁸³. Nel lessico brissottino, *anarchici* sono i democratici radicali à la Rousseau, i *niveleurs*, e l'anarchico per eccellenza è naturalmente Robespierre: ancora una volta, da parte di chi ben conosce l'attaccamento alle idee religiose delle classi popolari, l'attacco al ‘fanatismo’ è manifesto filosofico e politico allo stesso tempo, è rivendicazione borghese ed enciclopedista di un protagonismo economico e sociale. Saranno nuovamente gli “agitatori”, i “nemici dell'ordine”, i “calunniatori della filosofia”, che si compiacciono di lambiccarsi sui “sistemi e i metodi di educazione, sull'utilità delle scuole primarie” per “divinizzare l'ignoranza”⁸⁴ ad essere presi di mira da Brissot quando l'odiato avversario discuterà, nelle sue *Lettres à ses commettants*, il piano di educazione nazionale proposto alla Convenzione.

⁷⁷ “Le renversement de l'Église constitutionnelle” (A. Mathiez, *Robespierre et le culte de l'Être Suprême*, *Annales révolutionnaires*, t. 3, N. 2, Avril-Juin 1910, p. 210).

⁷⁸ Cfr. AP, t. XLI, pp. 248-251.

⁷⁹ “Favoriser le clergé, c'est conspirer contre la République” (AP, t. LII, p. 573).

⁸⁰ “Loin d'adopter ces préventions contre les ecclésiastiques” (M. Robespierre, *Lettres à ses commettants*, Première série, N. 6, OCMR, t. V, p. 79).

⁸¹ “Il est une dépense sur-tout exorbitante, imphilosophique, immorale, sur laquelle [Cambon] appelle la sévérité de l'assemblée; ce sont les 100 millions employés aux frais du culte catholique” (*Le Patriote françois*, 14 novembre 1792, p. 553).

⁸² “Je remarquerai d'abord que Durand-Maillane a osé répéter, après le 10 août 1792, des sophismes et des paradoxes du philosophe genevois, qui, après avoir dit que le besoin éleva les trônes, et que les sciences et les arts les ont affermis, ajoute que les sciences et les arts corrompent les mœurs” (AP, t. LV, p. 56).

⁸³ “Jacob Dupond a sapé d'une main courageuse l'empire des prêtres que *nos anarchistes* veulent raffermir” (*Le Patriote françois*, 16 décembre 1792, p. 689. Corsivo mio).

⁸⁴ Cfr. l'articolo di Brissot intitolato significativamente *Les démarches des agitateurs*, comparso in due puntate sul *Patriote françois* (12 janvier 1793, pp. 47-48, e 13 janvier 1793, pp. 51-52).

Queste osservazioni robespierriane meritano una qualche considerazione. In effetti, era precisamente per sostenere il progetto del Comitato di istruzione pubblica qui combattuto dall'Incorruttibile che Dupont si era così energicamente pronunciato contro “i pregiudizi e l'ignoranza”⁸⁵ di chi vorrebbe che la *philosophie* non oltrepassasse i suoi propri limiti, di chi avverte che “la ragione [...] sarebbe cieca, se misconoscesse la sua origine celeste”⁸⁶, contro il colpevole oscurantismo degli avversari delle scienze e delle arti. È in veste di discepolo di Rousseau che Robespierre sceglie di replicare, fin dall'esordio programmatico: “l'Uomo è buono, quando esce dalle mani della Natura; chiunque nega questo principio, non può pensare di *formare* l'uomo. Se l'uomo è corrotto; è dunque ai vizi delle istituzioni sociali che bisogna imputare questo disordine”⁸⁷. È dunque attraverso la loro riforma che la società civile può vedersi restituita la sua *Bestimmung*, ovvero lo sviluppo completo delle facoltà naturali dell'essere umano in vista del *bonheur des individus et de la société*: “il solo modo di raggiungere questo obiettivo, è l'accordo dell'interesse privato con l'interesse generale; è l'indirizzamento delle passioni del cuore umano verso gli oggetti utili alla prosperità pubblica. Le buone leggi, le leggi [...] conformi alla natura, *ossia alla ragione*, sono quelle che stabiliscono questa felice armonia [...]. Dove le leggi sono fondate su questo principio, sono esse stesse l'educazione pubblica”⁸⁸. Il vero compito *paideutico* del Legislatore risiede dunque nell'attività di legislazione stessa, senza tuttavia dimenticare che la sua ragione “non deve imporsi tirannicamente sulla ragione universale, e che la pubblica autorità deve lasciare alla pubblica opinione la libertà di perfezionare le leggi e l'assetto istituzionale”⁸⁹: il principale e più pericoloso ostacolo all'*ordre public*, ordine che, nel lessico robespierriano, non è certo lo *status quo* brissottino, ma piuttosto la razionalità intrinseca

⁸⁵ “Je le demande à Durand-Maillane, député des Bouches-du-Rhône, en présence de l'image de Brutus et de celle de Jean-Jacques lui-même: Qu'est-ce donc qui arma les braves Marseillais contre les rois et la royauté? Sont-ce les préjugés et l'ignorance du XIV^e siècle, ou la philosophie et les lumières de la fin du XVIII^e?” (AP, t. LV, p. 56).

⁸⁶ Così si esprime Durand-Maillane, il 12 dicembre 1792: “Au reste, nous devons notre liberté à la philosophie; je l'ai déjà dit, nous lui devons toutes nos réformes civiles et religieuses. Mais que la philosophie ne nasse pas les bornes de son domaine; la raison qui l'éclairé serait elle-même bien aveugle, si elle méconnaissait sa céleste origine; si elle oubliait que la religion fut toujours, ou le terme, ou l'écueil de la sagesse humaine; la liberté qui est le plus beau de ses ouvrages, cette liberté si chère, en élevant notre âme, en la rendant à sa dignité première, lui apprend à mieux sentir et à mieux connaître sa nature et sa destinée, c'est donc parce que nous sommes libres, que nous ne cesserons pas d'être chrétiens. On n'arrive jamais trop tard pour abattre les trônes des tyrans; les injustices et les violences ont nécessairement un terme et leur punition. Mais, ni après dix-huit siècles, ni dans aucun temps, on ne parviendra à détruire, en France, les autels d'une religion qui n'est pas fondée, comme on a osé le dire, sur l'erreur; mais qui est la vérité par excellence [...], qui ne respire que la paix, la douceur et la fraternité parmi les hommes et qui les met non pas seulement au-dessus des rois, mais encore au-dessus d'eux-mêmes” (AP, t. LV, p. 30).

⁸⁷ “L'Homme est bon, sortant des main de la nature: quiconque nie ce principe, ne doit point songer à *instituer* l'homme: si l'homme est corrompu; c'est donc aux vices des institutions sociales qu'il faut imputer ce désordre” (M. Robespierre, *Lettres à ses commettans*, Deuxième série, N. 2, OCMR, t. V, p. 207. Corsivo mio). *Instituer* ha qui la stessa estensione semantica del latino *instituo*, che comprende i significati di “fondare”, “organizzare” e “educare”.

⁸⁸ “Le seul moyen d'atteindre ce but, c'est l'accord de l'intérêt privé avec l'intérêt général; c'est la direction des passions du cœur humain vers les objets utiles à la prospérité publique. Les bonnes lois, les lois [...] conformes à la nature, *c'est-à-dire, à la raison*, sont celles qui établissent cette heureuse harmonie [...]. Par-tout où les lois sont fondées sur ces principes, elles sont elles-mêmes l'éducation publique” (*ibid.*, p. 208. Corsivo mio).

⁸⁹ “Ne doit pas tyranniser la raison universelle; et que l'autorité publique doit laisser à l'opinion publique la liberté de perfectionner les lois et le gouvernement” (*ibid.*).

di uno Stato orientato verso l'Assoluto, "è l'interesse personale, è l'ambizione e la cupidità"⁹⁰ degli uomini al potere; "il primo oggetto delle istituzioni politiche" dev'essere dunque "difendere la libertà dei cittadini contro le usurpazioni del governo stesso"⁹¹. È per questa ragione che lo scopo dell'educazione pubblica è quello di "porre una nuova barriera attorno ai diritti del popolo e ai principi che li garantiscono"⁹²: essa non è "un culto superstizioso, di cui i re, i senatori sono i ministri", ma piuttosto "la religione della natura e della verità, il cui solo principe è il legislatore eterno, il cui solo vangelo sono le sacre massime della giustizia e dell'umanità"⁹³. Se ciò che importa davvero di apprendere al cittadino sono "i diritti dell'uomo, [...] i doveri di ciasc[uno] nei confronti dei suoi simili, [...] i principi divini della morale e dell'eguaglianza"⁹⁴, il miglior *pedagogo* non sarà certo l'*homme en place*, "sempre pronto a dimenticarli per estendere o perpetuare la sua autorità", ma piuttosto "il filosofo indipendente [...], il cittadino perseguitato dall'ingiustizia del governo, [...] il padre di famiglia che geme nell'oppressione e nella miseria"⁹⁵: strano pervertimento di una corretta prospettiva, quello che porta ad individuare nei funzionari pubblici gli incaricati di dirigere la *raison publique*, piuttosto che coloro che ne devono essere costantemente guidati e giudicati, e certamente ancor più strano se si pretende di applicarlo ad un "tempo di fazioni", tempo in cui l'ultima – e unica – risorsa del legislatore onesto è l'emancipazione dell'educazione pubblica dal "dominio degli interessi privati"⁹⁶. L'intento dell'Incorruttibile non è, in questa sede, quello di proporre un controprogetto dettagliato, né di entrare nel merito dell'organizzazione della scuola pubblica: "prima di occuparsi dei dettagli bisogna [...] soprattutto stabilire i principi; prima di *istituire* il popolo, bisogna *conservarlo e costituirlo*"⁹⁷. Il piano proposto dal comitato, da questo punto di vista, "non merita di essere discusso"⁹⁸: "dei dettagli minuziosi, una costituzione meccanica di scuole primarie e secondarie; dei maestri di lettura, di scrittura, di geometria; qualche istituzione antica, proposta con il dovuto fasto, nessun progetto, nessun principio; delle reminiscenze storiche; nessuna concezione

⁹⁰ "C'est l'intérêt personnel, c'est l'ambition et la cupidité" (*ibid.*).

⁹¹ "Le premier objet des institutions politiques doit être de défendre la liberté des citoyens contre les usurpations du gouvernement lui-même" (*ibid.*, p. 209).

⁹² "Poser une nouvelle barrière autour des droits du peuple et des principes qui les garantissent" (*ibid.*).

⁹³ "L'éducation publique n'est point un culte superstitieux, dont les rois, les sénateurs sont les ministres; c'est la religion de la nature et de la vérité dont le seul chef est le législateur éternel, le seul évangile, les maximes sacrées de la justice et de l'humanité" (*ibid.*, corsivo mio).

⁹⁴ "Les droits de l'humanité; [...] les devoirs de cha[cun] envers son semblable, [...] les principes divins de la morale et de l'égalité" (*ibid.*).

⁹⁵ "Or, quel sera le meilleur précepteur en ce genre ? Sera-ce l'homme en place, toujours prêt à les oublier, pour étendre ou pour perpétuer son autorité? Non, ce sera le philosophe indépendant, étranger aux amorces de l'ambition et aux séductions du pouvoir; ce sera le citoyen persécuté par l'injustice du gouvernement; ce sera le père de famille qui gémit dans l'oppression et dans la misère" (*ibid.*, corsivo mio).

⁹⁶ "Le tems où nous sommes est celui des factions; or, le tems des factions n'est pas propre à l'établissement d'un système d'instruction publique. Tout ce que peut faire un législateur probe, c'est de l'arracher à la domination des intérêts privés" (*ibid.*, p. 210).

⁹⁷ "Avant de s'occuper des détails il faut [...] surtout établir les principes; avant d'*instituere* le peuple, il faut le *conservare* et le *constituere*" (*ibid.*, p. 211. Corsivo mio).

⁹⁸ "Ne mérite pas d'être discuté" (*ibid.*).

morale o politica; degli incarichi lucrativi, messi a disposizione del partito dominante, nuovi mezzi per ingannare l'opinione pubblica consegnati al governo attuale; ecco tutti i vantaggi che presenta questo sistema. Legislatori, respingete i nemici dello Stato, sventate i complotti che si rinnovano ogni giorno sotto i vostri occhi; testimoniate altamente il vostro disprezzo per l'intrigo e l'impostura; strappate le redini del potere dalle mani dell'immoralità e dell'ipocrisia, e voi sarete degni allora di iniziare la grande opera dell'istruzione pubblica"⁹⁹.

È chiaro ormai al lettore fino a che punto riflessioni del genere possano indisporre una classe politica largamente voltairiana, classe che continua a moltiplicare le invettive e gli attacchi contro un sempre più isolato avversario. Se quel Robespierre che ironizza su coloro cui "la povertà e la comunanza dei beni" fanno "orrore"¹⁰⁰ ha tradito la causa *filosofica* e borghese, se, incapace di meritarsi la fiducia dei repubblicani onesti, ricerca "la protezione dei briganti"¹⁰¹ – ossia, come nota giustamente Guillemin, "la gente da nulla, i proletari, i poveri invidiosi che la Gironda guarda con costante terrore"¹⁰², ciò dipende dalla sua pietosa insufficienza intellettuale – la *folia* attribuita a Rousseau dai *philosophes*: "nessuna istruzione può supplire alla debolezza di spirito"¹⁰³, sentenza Condorcet il 7 marzo, e l'*orateur du genre humain* Anacharsis Cloots, per il quale "la nostra anima è un fantasma tanto ridicolo quanto il fantasma chiamato *Dio*"¹⁰⁴, si compiace alla tribuna di essere esente dall'"idiozia", dal "difetto mentale" dei "teisti"¹⁰⁵. Sarà l'Incorruttibile, del resto, a proporre alla Convenzione di proclamare solennemente la nuova Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino "sotto gli occhi del Legislatore immortale"¹⁰⁶ (riferimento assente dalla proposta girondina), non senza suscitare le ire dei vari "Vergniaud e Gensonné", che – ricorderà egli stesso più tardi –

⁹⁹ "Des détails minutieux, une constitution mécanique d'écoles primaires et secondaires; des maîtres de lecture, d'écriture, de géométrie; quelques institutions antiques, proposées avec faste, point de plan, ni de principes; des réminiscences historiques; point de conceptions morales ni philosophiques; des places lucratives, mises à la disposition d'un parti dominant, de nouveaux moyens de tromper l'opinion publique, livrée au gouvernement actuel; voilà tous les avantages que présente ce système. Législateurs, repoussez les ennemis de l'état, déconcertez les complots qui se renouvellent chaque jour sous nos yeux; témoignez hautement votre mépris pour l'intrigue et pour l'imposture; arrachez les rênes du pouvoir des mains de l'immoralité et de l'hypocrisie, et vous serez dignes alors de commencer le grand ouvrage de l'instruction publique" (*ibid.*).

¹⁰⁰ "Deux bases qui nous font horreur; la pauvreté et la communauté de biens" (*ibid.*, p. 210). Cfr. in proposito anche il bel discorso sulla proprietà privata pronunciato alla Convenzione il 24 aprile 1793 (OCMR, t. IX, pp. 459-469).

¹⁰¹ "La protection des brigands" (*Chronique de Paris*, 7 mars 1793, p. 261).

¹⁰² "Les gens de rien, les prolétaires, ces démunis convoiteux que la Gironde regarde avec un incessant effroi" (H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, cit., p. 368).

¹⁰³ "Aucune instruction ne supplée au défaut d'esprit" (*Chronique de Paris*, 7 mars 1793, p. 261).

¹⁰⁴ "Notre âme est une chimère aussi ridicule que le fantôme appelé Dieu" (AP, t. LXIII, p. 400).

¹⁰⁵ "J'ai prouvé dans différents écrits que Dieu n'existe point. Les hommes qui admettent cette chimère doivent se tromper non moins lourdement sur beaucoup d'autres objets; et ce défaut de jugement, cette maladie morale est déplorable. Cela donne la clef de toutes les duperies dont les charlatans affligent l'humanité. Celui qui admet un Dieu résonne mal, et un mauvais raisonnement en produit d'autres. Ne soyez pas l'esclave du ciel, si vous voulez être libre sur la terre. Il faut à la République de bons raisonneurs. Tel homme est feuillant par le même défaut mental qui le rend théiste. Je défie que vous connaissiez bien la nature de la *sans-culotterie*, si vous admettez une nature divine ou plastique. Quiconque a la débilité de croire en Dieu, ne saurait avoir la sagacité de connaître le genre humain, le souverain unique" (*ibid.*, p. 399).

¹⁰⁶ "Sous les yeux du législateur immortel" (*ibid.*, p. 198).

“perorarono con calore per bandire dal preambolo della Costituzione il nome dell’Essere Supremo”¹⁰⁷; e se i deputati adotteranno, nella redazione definitiva, il suggerimento di Robespierre¹⁰⁸, non mancherà chi, come Proudhomme, li accuserà di “aver fatto un passo di gambero”¹⁰⁹.

La caduta dei Girondini, tra il 31 maggio e il 2 giugno 1793, è ben lungi dal coincidere con una cessazione delle ostilità. Il 25 agosto, una deputazione di istitutori ammessa alla seduta della Convenzione reclama l’obbligatorietà e la gratuità dell’educazione nazionale: uno dei giovanissimi accompagnatori – opportunamente istruito, s’intende – prende la parola per domandare che l’istruzione verta sui “principi dell’eguaglianza, dei diritti dell’uomo e della Costituzione” piuttosto che sulle prediche “in nome di un sedicente Dio”¹¹⁰. È, questo, un degno preludio al movimento decristianizzatore, che esploderà nel corso dell’autunno successivo in tutta la sua violenza. Esso si afferma dapprima quasi di soppiatto, nei dipartimenti, e i suoi primi attori sono i rappresentanti in missione: “la morte è un sonno eterno”, farà scolpire Fouché sul portale dei cimiteri della Nièvre, e il Comitato di Salute Pubblica si vedrà costretto a rimproverare André Dumont, colpevole di “avere infierito troppo brutalmente sugli oggetti del culto cattolico”, raccomandandogli di guardarsi bene dal presentare ai nemici della Repubblica “l’occasione di dire che si viola la libertà di culto e che si fa la guerra alla religione in quanto tale”¹¹¹. Il 5 ottobre, su insistenza del dantonista Fabre d’Églantine¹¹² e malgrado i ripetuti tentativi di Robespierre per fare aggiornare la votazione, la Convenzione adotta il nuovo calendario repubblicano proposto da Gilbert Romme, attacco diretto alla festività domenicale e al culto dei santi; il 6 novembre – ormai 16 *brumaire* – un decreto riconosce alle municipalità francesi il diritto di rinunciare formalmente al cattolicesimo. Gli oratori delle società popolari – spesso estremisti intriganti, le cui relazioni con lo straniero sono note, come Desfieux, Dubuisson, Proly o Pereira¹¹³ – moltiplicano le invettive contro i preti e sollevano nuovamente la questione della soppressione dei fondi del culto, ed è l’efficace pressione esercitata da simili personaggi sul vescovo di Parigi Gobel a spingere quest’ultimo a dimettersi solennemente dalle sue

¹⁰⁷ “Vergniaud et Gensonné [...] pérorèrent avec chaleur pour bannir du préambule de la constitution le nom de l’Être suprême” (M. Robespierre, *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains*, cit., p. 456).

¹⁰⁸ Il preambolo della Dichiarazione, nella sua redazione definitiva, recita: “Le peuple français [...] proclame, en présence de l’Être suprême, la déclaration suivante des droits de l’homme et du citoyen” (corsivo mio).

¹⁰⁹ “Nos législateurs ont fait là un pas d’écrevisse” (*Révolutions de Paris*, N. 208, du 29 juin au 6 juillet 1793, p. 627).

¹¹⁰ “Une députation d’instituteurs admise à la barre présente une pétition pour que l’éducation nationale soit forcée et gratuite. Un des enfants qui accompagnent la députation demande qu’au lieu de les prêcher au nom d’un soi-disant Dieu [...] on les instruisît des principes de l’égalité, des droits de l’homme et de la constitution” (AP, t. LXXIII, p. 9).

¹¹¹ “Il nous a paru que dans vos dernières opérations vous avez frappé trop violemment sur les objets du culte catholique. Une partie de la France, et surtout du Midi, est encore fanatisée. Il faut bien se garder de fournir aux contre-révolutionnaires hypocrites, qui cherchent à allumer la guerre civile, aucun prétexte qui semble justifier leurs calomnies. Il ne faut pas leur présenter l’occasion de dire que l’on viole la liberté des cultes et qu’on fait la guerre à la religion elle-même” (A. Aulard, *Recueil des actes du Comité de salut public*, t. VIII, Paris, Imprimerie Nationale, 1895, pp. 58-59).

¹¹² Sul ruolo capitale che, accanto agli *Exagérés*, giocarono gli *Indulgents* nella decristianizzazione, si veda A. Mathiez, *Robespierre et la déchristianisation*, *Annales révolutionnaires*, t. 2, N. 3, Juillet-Septembre 1909, pp. 321-355, e n. 4, Octobre-Décembre 1909, pp. 513-540.

¹¹³ Si veda in proposito A. Mathiez, *La conspiration de l’étranger*, Paris, Armand Colin, 1918.

funzioni al cospetto della rappresentanza nazionale, rinunciando all'abito talare¹¹⁴: non è la prima, né l'unica, abiura di questi mesi. Il 23 novembre, decidendo la chiusura delle chiese, la Comune sanziona ed ufficializza quello che ormai è uno stato di fatto.

Il *Journal de la Montagne*, il 17 *brumaire*, è tra i primi a denunciare l'ateismo militante. Tentativo vano: Hébert, ai Giacobini, condanna duramente le polemiche e pericolose "dissertazioni su Dio"¹¹⁵ del redattore Laveaux, che si vede costretto a presentare le sue dimissioni alla Società. Il 27 è Robespierre a intervenire, prendendo di mira, alla tribuna della Convenzione, "l'esagerazione sistematica dei falsi patrioti"¹¹⁶, che perseguitano la religione per armare il fanatismo e per rendere odiosa la Rivoluzione a quelli tra gli stranieri che, animati dai più puri "principi della morale e della felicità pubblica"¹¹⁷, guardano con ammirazione alla Repubblica francese. Ma è ai Giacobini, il 1 *frimaire*, che l'Incorruttibile lancia la prima offensiva diretta al movimento decristianizzatore. Non è il fanatismo, egli è molto chiaro in proposito, la principale causa dei mali che affliggono la Francia – esso è ormai agonizzante, colpito a morte dalla luce della ragione – ma la brama di onori e di potere, il tradimento, la cupidigia; non è stata l'esaltazione superstiziosa ad armare la Vandea, non sono stati i preti in rivolta in nome di Dio, ma "uomini senza onore, senza religione, che trascinavano briganti francesi o stranieri al saccheggio, e non ai piedi degli altari"¹¹⁸: "voi temete, dite, i preti! I preti temono ben più il progresso dei Lumi. Voi avete paura dei preti! Ed essi si affrettano ad abdicare ai loro titoli per scambiarli con quelli di funzionari municipali, di amministratori e addirittura di presidenti delle società popolari [...]. Ebbene, non temiate il loro fanatismo, ma la loro ambizione; non l'abito che portavano un tempo, ma la nuova pelle di cui si sono rivestiti"¹¹⁹. Certo, "la ragione e la filosofia" applaudono i cittadini che, "animati da uno zelo disinteressato", "vengono a deporre sull'altare della patria i monumenti inutili e pomposi della superstizione", o ancora coloro che "rinunciano a tale o tal'altra cerimonia e adottano su tutte queste cose l'opinione che pare loro più

¹¹⁴ Questa è senz'altro anche l'opinione di Robespierre: "Gobel – dirà ai Giacobini il 22 *frimaire* - dont vous connaissez tous la conduite politique, était du nombre de ces prêtres qui se plaignaient de la réduction de leurs traitemens, et dont l'ambition voulait ressusciter l'hydre du ci-devant clergé... Et cependant nous avons vu cet évêque changer subitement de ton, de langage et d'habit, se présenter à la barre de la Convention nationale, et nous offrir ses lettres de prêtrise. Eh! Cloots, nous connaissons tes visites et tes complots nocturnes. Nous savons que, couvert des ombres de la nuit, tu as préparé avec l'évêque Gobel cette mascarade philosophique" (OCMR, t. X, p. 249, Corsivo mio).

¹¹⁵ "Dissertations sur dieu" (*Journal des débats et de la correspondance de la Société des Amis de la Constitution*, N. 533, 21^e jour du 2^e mois de l'an second [12 novembre 1793], p. 1).

¹¹⁶ "L'exagération systématique des faux patriotes" (OCMR, t. X, p. 182).

¹¹⁷ "Principes de la morale & du bonheur public" (*ibid.*, p. 173).

¹¹⁸ "Des hommes sans honneur, comme sans religion, qui traînoient des brigands étrangers ou français au pillage, et non au pied des autels" (*ibid.*, p. 195). Inutile insistere sulla correttezza di questo giudizio di Robespierre.

¹¹⁹ "Vous craignez, dites-vous, les prêtres! Les prêtres craignent bien davantage les progrès de la lumière. Vous avez peur des prêtres! et ils s'empressent d'abdiquer leurs titres pour les échanger contre ceux de municipaux, d'administrateurs, et même de présidens de sociétés populaires [...] Oui, craignez, non pas leur fanatisme, mais leur ambition; non pas l'habit qu'ils portoient, mais la peau nouvelle dont ils se sont revêtus" (*ibid.*).

conforme alla verità”¹²⁰: “ma con quale diritto l’aristocrazia e l’ipocrisia verranno a confondere la loro influenza con quella del civismo e della virtù? Con quale diritto uomini fino a questo momento sconosciuti in Rivoluzione verranno a cercare in questi avvenimenti i mezzi per usurpare una falsa popolarità, di trascinare gli stessi patrioti a misure perniciose e di seminare tra di noi la confusione e la discordia? Con quale diritto verranno a turbare la libertà dei culti, e ad attaccare il fanatismo con un fanatismo nuovo? Con quale diritto faranno degenerare gli omaggi solenni resi alla verità pura in farse eterne e ridicole?”¹²¹. Chi denuncia un prete per aver detto la messa, è ben più fanatico di qualunque devoto, è indegno giullare che “si fa beffe della dignità del popolo”, che decora dei “sonagli della follia lo scettro della filosofia”¹²². Vi sono addirittura uomini, e Robespierre lo sa bene, che non si accontentano delle denunce, “vi sono uomini che vogliono andare ben oltre; che, con il pretesto di distruggere la superstizione, vogliono fare una sorta di religione dell’ateismo stesso”¹²³. Ognuno, va da sé, ha naturalmente la facoltà di pensare ciò che vuole rispetto al problema dell’esistenza di Dio, ma il funzionario pubblico, il legislatore che volesse adottare – e nazionalizzare – un sistema dottrinale fondato sulla miscredenza sarebbe un insensato: la Convenzione nazionale lo aborrisce, la Convenzione nazionale che non è “un autore di sistemi metafisici”, ma piuttosto “un corpo politico e popolare, incaricato di far rispettare non solo i diritti, ma il carattere del popolo francese”, un corpo che non ha certo proclamato invano la solenne *Déclaration* del 1793 “in presenza dell’Essere Supremo”¹²⁴. L’Incorruttibile è consapevole di esporsi al ridicolo di fronte ad una folla di ‘ben pensanti’, ed ha cura di presentarsi, in quel frangente, non come “individuo”, né come “filosofo sistematico”, ma unicamente come mandatario, come rappresentante della Nazione¹²⁵: “l’ateismo è aristocratico; l’idea di un grande essere che veglia sull’innocenza oppressa, che punisce il crimine

¹²⁰ “Que des citoyens, animés par un zèle pur, viennent déposer sur l’autel de la patrie, les monumens inutiles et pompeux de la superstition pour les faire servir à son triomphe, la patrie et la raison sourient à ces offrandes. Que d’autres renoncent à telles ou telles cérémonies et adoptent sur toutes ces choses l’opinion qui leur paroît la plus conforme à la vérité, la raison et la philosophie peuvent applaudir à leur conduite” (*ibid.*, pp. 195-196).

¹²¹ “Mais de quel droit l’aristocratie et l’hypocrisie viendroient-elles ici mêler leur influence à celle du civisme et de la vertu? De quel droit des hommes, inconnus jusqu’ici dans la carrière de la Révolution, viendroient-ils chercher, au milieu de tous ces évènements, les moyens d’usurper une fausse popularité, d’entraîner les patriotes même à de fausses mesures, et de jeter parmi nous le trouble et la discorde? De quel droit viendroient-ils troubler la liberté des cultes, au nom de la liberté, et attaquer le fanatisme par un fanatisme nouveau? De quel droit feroient-ils dégénérer les hommages solennels rendus à la vérité pure, en des farces éternelles et ridicules?” (*ibid.*, p. 196).

¹²² “Pourquoi permettroit-on de se jouer ainsi de la dignité du peuple, et d’attacher les grelots de la folie au sceptre même de la philosophie [...]. On a dénoncé des prêtres pour avoir dit la messe! ils la diront plus longtemps si on les empêche de la dire. Celui qui veut les empêcher est plus fanatique que celui qui dit la messe” (*ibid.*).

¹²³ “Il est des hommes qui veulent aller plus loin; qui, sous le prétexte de détruire la superstition, veulent faire une sorte de religion de l’athéisme lui-même” (*ibid.*).

¹²⁴ “Tout philosophe, tout individu, peut adopter là-dessus l’opinion qu’il lui plaira. Quiconque voudroit lui en faire un crime est un insensé; mais l’homme public, mais le législateur, seroit cent fois plus insensé, qui adopteroit un pareil système. La Convention nationale l’abhorre. La Convention n’est point un faiseur de livres, un auteur de systèmes métaphysiques; c’est un corps politique et populaire, chargé de faire respecter, non seulement les droits, mais le caractère du peuple français. Ce n’est point en vain qu’elle a proclamé la Déclaration des droits de l’homme en présence de l’Être Suprême” (*ibid.*).

¹²⁵ “On dira peut-être que je suis un esprit étroit, un homme à préjugés; que sais-je, un fanatique. J’ai déjà dit que je ne parlois ni comme un individu, ni comme un philosophe systématique, mais comme un représentant du peuple” (*ibid.*).

trionfante, è tutta popolare. Il popolo, gli infelici mi applaudono; se dovessi trovare dei censori, sarebbe tra i ricchi e tra i colpevoli”¹²⁶. È, forse, “con un mezzo-sorriso acidulo indirizzato ai voltairiani che lo ascoltano”¹²⁷ che l’oratore ritorce loro contro la massima del patriarca di Ferney, *si Dieu n’existoit pas, il faudroit l’inventer*, e dalla medesima tribuna, per di più, dalla quale “l’impudent Guadet osò far[gli] un crimine di avere pronunciato la parola *Provvidenza*”¹²⁸. Il *philosophe* può, forse, edificare su un’altra base il suo sistema di etica, ma che si guardi dallo scalfire l’“istinto sacro”, il “sentimento universale dei popoli” che lega indissolubilmente moralità e religione: “qual è il genio che possa in un istante rimpiazzare, con le sue invenzioni, questa grande idea protettrice dell’ordine sociale e di tutte le virtù private?”¹²⁹. Questo *sentiment* – qui in un’accezione puramente rousseauiana – all’origine della fede in un Dio che è, al pari del Dio kantiano, Legislatore santo, Reggitore benevolo, Giudice giusto, “è scolpito in tutti i cuori sensibili e puri, ha animato in ogni tempo i più magnanimi difensori della libertà”¹³⁰. Inaccessibile alla ragione teoretica, alla nostra “intelligenza limitata che tale resterà sempre in rapporto all’infinito”¹³¹, l’Essere Supremo di Robespierre è *idea pratica* radicata in un’immediatezza intuitiva, in “una conoscenza per contatto che fa parte della nostra natura e ci costituisce in quanto uomini”¹³², idea pratica che fonda la possibilità stessa di uno Stato giusto, di uno Stato, ossia, in *tensione* ed avvicinamento costante alla propria *regola* trascendente: “fintantoché esisteranno dei despoti, [il sentimento della divinità] sarà una dolce consolazione al cuore degli oppressi; e se mai la tirannia potesse rinascere tra noi, qual è l’anima energica e virtuosa che, nel suo trionfo sacrilego, non invocherebbe in segreto questa giustizia eterna che sembra aver inscritto in tutti i cuori il decreto di morte di tutti i tiranni? Mi sembra almeno che l’ultimo martire della libertà esalerebbe l’ultimo respiro più dolcemente riposandosi su questa idea consolatrice. Questo sentimento è quello dell’Europa e dell’universo; è quello del popolo francese. Questo popolo non è legato ai preti, né alla superstizione, né alle cerimonie religiose; non è legato che al culto in sé stesso, ossia all’idea di una Potenza incomprendibile, terrore del crimine e sostegno

¹²⁶ “L’athéisme est *aristocratique*; l’idée d’un grand être qui veille sur l’innocence opprimée, et qui punit le crime triomphant, est toute populaire. Le peuple, les malheureux m’applaudissent; si je trouvois des censeurs, ce seroit parmi les riches et parmi les coupables” (*ibid.*, pp. 196-197).

¹²⁷ “Avec un demi-sourire acide à l’adresse des voltairiens qui l’écotent” (H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, cit., p. 371).

¹²⁸ “Je parle dans une tribune où l’impudent Guadet osa me faire un crime d’avoir prononcé le mot de Providence” (OCMR, t. X, p. 197).

¹²⁹ “Si le philosophe peut attacher sa moralité à d’autres bases, gardons-nous néanmoins de blesser cet instinct sacré, et ce sentiment universel des peuples. Quel est le génie qui puisse en un instant remplacer, par ses inventions, cette grande idée protectrice de l’ordre social et de toutes les vertus privées?” (*ibid.*). “Philosophe – così già Rousseau – tes lois morales sont fort belles; mais montre-m’en, de grâce, la sanction. Cesse un moment de battre la campagne, & dis-moi nettement ce que tu mets à la place du Poul-Serrho” (J. J. Rousseau, *Profession de foi du Vicaire savoyard*, cit. p. 108).

¹³⁰ “Est gravé dans tous les cœurs sensibles et purs; il anima dans tous les tems les plus magnanimes défenseurs de la liberté” (OCMR, t. X, p. 197).

¹³¹ “Notre intelligence limitée et qui le restera toujours par rapport à l’infini” (H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, cit., p. 372).

¹³² “Une connaissance par contact qui fait partie de notre nature et nous constitue en tant qu’hommes” (*ibid.*).

della virtù, alla quale esso si compiace di rendere omaggi che sono altrettanti anatemi contro l'ingiustizia e contro il crimine trionfante"¹³³. Non può che esservi dunque un disegno criminale dietro alla propaganda dell'ateismo, dietro alle persecuzioni immotivate contro la religione. I nemici della Repubblica "vogliono [...] realizzare tutte le calunnie volgari di cui l'Europa intera ha riconosciuto l'impudenza, ed allontanare [...] facendo leva sui pregiudizi o sulle opinioni religiose tutti coloro che la morale e l'interesse comune avevano attirato verso la causa santa e sublime"¹³⁴ dei difensori della libertà: il vero pericolo per la Rivoluzione è questo fanatismo di nuova specie, questo fanatismo irreligioso e militante, questo fanatismo proprio "degli uomini immorali assoldati dalle corti straniere"¹³⁵, che si studiano di macchiare il movimento rivoluzionario della "vernice dell'immoralità che è il carattere dei [suoi] vili e feroci nemici"¹³⁶.

Per una Repubblica "où toutes les âmes s'agrandissent"

Il discorso del primo *frimaire* è l'atto di inizio della guerra aperta che Robespierre intraprenderà contro la decristianizzazione: così lo vedremo, il 28 novembre, denunciare la "sorta di mania filosofica" e "l'ambizione da *bel esprit*" di coloro che "predicano l'ateismo con un fanatismo esagerato"¹³⁷, il 5 dicembre le "stravaganze del filosofismo"¹³⁸, il 16 la "guerra al culto" che ha provocato "innumerevoli sventure presso la classe del popolo ancora poco istruita"¹³⁹ e che ha avuto il torto, l'immenso torto di dirigersi contro quel basso clero che "conta nel suo seno uomini legati alla Rivoluzione da una serie ininterrotta di sacrifici"¹⁴⁰. Il 6 dicembre, l'Incorruttibile ottiene dalla Convenzione la proibizione formale di qualsiasi violenza o minaccia contraria alla libertà dei culti, e,

¹³³ "Aussi long-tems qu'il existera des tyrans, [le sentiment de la divinité] sera une consolation douce au cœur des opprimés; et si jamais la tyrannie pouvoit renaître parmi nous, quelle est l'âme énergique et vertueuse qui n'appelleroit point en secret, de son triomphe sacrilège, à cette éternelle justice qui semble avoir écrit dans tous les cœurs l'arrêt de mort de tous les tyrans. Il me semble du moins que le dernier martyr de la liberté exhaleiroit son âme avec un sentiment plus doux en se reposant sur cette idée consolatrice. Ce sentiment est celui de l'Europe et de l'univers; c'est celui du peuple français. Ce peuple n'est attaché ni aux prêtres, ni à la superstition, ni aux cérémonies religieuses; il ne l'est qu'au culte en lui-même, c'est-à-dire à l'idée d'une puissance incompréhensible, l'effroi du crime et le soutien de la vertu, à qui il se plaît à rendre des hommages qui sont autant d'anathèmes contre l'injustice et contre le crime triomphant" (OCMR, t. X, p. 196).

¹³⁴ "Veulent [...] réaliser toutes les calomnies grossières dont l'Europe entière reconnoissoit l'impudence, et repousser [...] par les préjugés ou par les opinions religieuses, ceux que la morale et l'intérêt commun attiroient vers la cause sublime et sainte" (*ibid.*, p. 198).

¹³⁵ "Des hommes immoraux soudoyés par les cours étrangères" (*ibid.*).

¹³⁶ "Le vernis de l'immoralité qui est le caractère de [ses] lâches et féroces ennemis" (*ibid.*).

¹³⁷ "On doit distinguer les citoyens paisibles et patriotes [...] des aristocrates déguisés, qui affectent d'insulter aux choses que le peuple a révérees, pour irriter les esprits; qui prêchent l'athéisme, avec un fanatisme outré [...], guidés par une sorte de manie philosophique et par l'ambition du bel esprit" (*ibid.*, pp. 209-210).

¹³⁸ "Extravagances du philosophisme" (*ibid.*, p. 230).

¹³⁹ "On a voulu faire croire au peuple que la Convention, que les Jacobins faisaient la guerre au culte. De là les malheurs sans nombre, parmi la classe du peuple encore peu instruite, et dont on n'a pas assez respecté les préjugés et la faiblesse" (*ibid.*, p. 259).

¹⁴⁰ "Compte dans son sein des hommes qui sont attachés à la Révolution par une suite non interrompue de sacrifices" (*ibid.*).

verso la metà di gennaio, in un discorso mai pronunciato contro la fazione di Fabre d'Églantine, stigmatizza ancora una volta la “dottrina vile e pusillanime” di “una filosofia venale e prostituita alla tirannia”, che “dimenticava i troni per rovesciare gli altari, opponeva la religione al patriottismo, poneva la morale in contraddizione con sé stessa, confondeva la causa del culto con quella del despotismo, i cattolici con i cospiratori, e voleva forzare il popolo a vedere nella Rivoluzione non il trionfo della virtù, ma quello dell'ateismo, non la fonte della sua felicità, ma la distruzione di tutte le sue idee morali e religiose”¹⁴¹.

Si comprende in quest'ottica come il problema denunciato dall'Incorruttibile non sia tanto l'ateismo privato, l'ateismo d'*élite*, che pure egli rifiuta, ma piuttosto l'ateismo *politico*, la crisi dei valori religiosi che diventa fenomeno di massa: “introdurre il dubbio in materia religiosa presso il popolo – come è stato fatto da molti intellettuali del suo secolo – significa nell'ottica robespierriana introdurre un pericoloso elemento di a-socialità, perché l'individuo medio, privato del tradizionale supporto del *dover essere*, incapace di ricostruire una propria autonoma legge morale, finirà per seguire la logica più elementare, quella che vince sempre quando entra in crisi l'etica oggettiva, e cioè la logica dell'egoismo e dell'interesse privato”¹⁴². La conseguenza deleteria di questo sistema è il suo soffocare sul nascere qualsiasi velleità di riscatto politico, di favorire un pericoloso utilitarismo che destina il popolo a “rimanere succube del potere”¹⁴³: se *l'ateismo è aristocratico* è perché esso è il prodotto di una cultura – quella enciclopedista – che è *intrinsecamente* controrivoluzionaria, una “cultura che lotta per una libertà che è in primo luogo libertà dal dogma, dai vecchi vincoli morali, dai desueti valori religiosi, e, così facendo, sbaglia di bersaglio, sviluppa una linea di attacco solo intellettuale ed *elitaria*, tale da lasciare intatte le vecchie gerarchie; non solo, sviluppa, a livello sociale, una forma di scetticismo collettivo” che non può che risolversi nel “volgare, passivo appagamento nel benessere materiale”¹⁴⁴, nel misconoscimento della *Bestimmung* della *societas* e nella negazione del concetto stesso di giustizia.

È precisamente questa *Bestimmung*, al contrario, a farsi *Absicht* della Rivoluzione, *Absicht* che ne orienta il cammino e che ne costituisce la ragion d'essere: Robespierre lo tematizza esplicitamente nei tre grandi rapporti che, in nome del Comitato di Salute Pubblica, presenta alla Convenzione

¹⁴¹ “Le moment sans doute était favorable pour prêcher une doctrine lâche et pusillanime, même à des hommes bien intentionnés, lorsque tous les ennemis de la liberté poussaient de toutes leurs forces à un excès contraire; lorsqu'une philosophie vénale et prostituée à la tyrannie oubliait les trônes pour renverser les autels, opposait la religion au patriotisme, mettait la morale en contradiction avec elle-même, confondait la cause du culte avec celle du despotisme, les catholiques avec les conspirateurs, et voulait forcer le peuple à voir dans la Révolution, non le triomphe de la vertu, mais celui de l'athéisme, non la source de son bonheur, mais la destruction de toutes ses idées morales et religieuses” (*ibid.*, p. 333).

¹⁴² A. M. Battista (a cura di), *Il “Rousseau” dei Giacobini*, Urbino, Edizioni QuattroVenti, 1988, p. 47.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 49.

rispettivamente il 5 *nivose*, 17 *pluviose* e 18 *floréal*, su *Les principes du gouvernement révolutionnaire*, *Les principes de morale politique* e *Les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains*.

Il pensiero filosofico dell'Incorruttibile è senza dubbio, per riprendere una fortunata espressione di Labica, “pensiero dell'inedito”¹⁴⁵: il suo carattere profondamente novatore, emblematico si concretizza nel “pensare la rivoluzione nel momento stesso in cui essa si produce, nel momento in cui, talvolta a taston, talvolta con folgorante consapevolezza, essa inizia a padroneggiare intellettualmente i suoi atti, inventando dal nulla la sua terminologia”¹⁴⁶. Robespierre, che questa Rivoluzione ha saputo, più di ogni altro, *incarnare*, consacrando tutti i suoi sforzi e la sua esistenza, Robespierre il cui assassinio, già agli occhi dei suoi contemporanei e immediati successori, coincise con il trionfo della reazione¹⁴⁷, lo aveva capito molto bene. “La teoria del governo rivoluzionario è tanto nuova quanto la rivoluzione che ha portato a stabilirlo”¹⁴⁸, affermerà il 25 dicembre 1793: inutile cercarne la giustificazione nella filosofia politica o nei sistemi di legislazione precedenti. La sua funzione, è di “dirigere le forze morali e fisiche della nazione verso il fine della sua istituzione”¹⁴⁹: se il regime *costituzionale* ha come precipuo obiettivo la *conservazione* della *res publica*, la salvaguardia della libertà civile e la tutela degli individui dagli abusi e dalle prevaricazioni delle autorità costituite, il regime *rivoluzionario* coincide con il momento logico della *fondazione* del nuovo contratto sociale, ne delinea e ne stabilisce le *condizioni di validità*¹⁵⁰. Esso è per sua natura *movimento*, *transizione* traumatica, è sospeso tra due legittimità *positive* – quella antica, ormai infranta, e quella nuova, ancora da definire – senza appartenervi, per radicarsi piuttosto in una sfera di legittimità più originaria, quella *naturale*. La Rivoluzione è “guerra della libertà contro i suoi nemici”, e il suo governo “non deve loro che la morte”¹⁵¹: “se [...] dev'essere più attivo nel suo

¹⁴⁵ “Pensée de l'inedit” (G. Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, cit., p. 5).

¹⁴⁶ “Penser la Révolution au moment même où elle se produit, au moment où, tantôt à tâtons, tantôt avec fulgurance, elle entreprend de maîtriser intellectuellement ses actes, en inventant de toutes pièces sa terminologie” (*ibid.*).

¹⁴⁷ Già per Laponneraye, “à la mort de Robespierre [...] la Révolution s'arrêta et rebroussa chemin” (A. Laponneraye [ed.], *Mémoires de Charlotte Robespierre sur ses deux frères*, Paris, Dépôt central, 1835, p. 29). La *boulangère* M.me Pommier aveva avuto non pochi guai per aver dichiarato in pubblico, il 7 gennaio 1795, “depuis qu'on a assassiné Robespierre, la contre-révolution est faite” (D. Godineau, *Citoyennes tricoteuses: les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Paris, Alinéa, 1988, p. 292).

¹⁴⁸ “La théorie du gouvernement révolutionnaire est aussi neuve que la révolution qui l'a amené” (M. Robespierre, *Rapport sur les principes du Gouvernement révolutionnaire, fait au nom du Comité de Salut Public*, OCMR, t. X, p. 247).

¹⁴⁹ “Diriger les forces morales et physiques de la nation vers le but de son institution” (*ibid.*).

¹⁵⁰ “Le but du gouvernement constitutionnel est de conserver la République; celui du gouvernement révolutionnaire est de la fonder” (*ibid.*).

¹⁵¹ “La Révolution est la guerre de la liberté contre ses ennemis [...]. Le gouvernement révolutionnaire a besoin d'une activité extraordinaire, précisément parce qu'il est en guerre. Il est soumis à des règles moins uniformes et moins rigoureuses, parce que les circonstances où il se trouve sont orageuses et mobiles, et surtout parce qu'il est forcé à déployer sans cesse des ressources nouvelles et rapides, pour des dangers nouveaux et pressants [...]. Sous le régime révolutionnaire, la puissance publique elle-même est obligée de se défendre contre toutes les factions qui l'attaquent. Le gouvernement révolutionnaire doit aux bons citoyens toute la protection nationale; il ne doit aux ennemis du peuple que la mort” (*ibid.*).

funzionamento, e più libero nei suoi movimenti del governo ordinario, è forse per questo meno giusto e meno legittimo? No. Esso si fonda sulla più santa di tutte le leggi, la salute del popolo; sul più irrefutabile di tutti i titoli, la necessità. Anch'esso ha le sue regole, attinte dalla giustizia e dall'ordine pubblico. Esso non ha niente in comune con l'anarchia, né con il disordine; il suo fine è al contrario di reprimerli, per istituire e affermare il dominio delle leggi. Esso non ha nulla in comune con l'arbitrario; non sono le passioni particolari a doverlo dirigere, ma l'interesse pubblico"¹⁵². Ma la fondazione di quella Repubblica nascente che si ripropone di "elevare [...] il popolo all'altezza dei suoi diritti e della sua *destinazione*"¹⁵³, di quella Repubblica fragile che non può contare che sulle virtù, "semplici, modeste, povere, spesso ignoranti, talvolta grossolane, [...] appannaggio degli infelici e patrimonio del popolo"¹⁵⁴, di quella Repubblica minacciata dai vizi "circondati da tutti i tesori, armati di tutte le seduzioni della voluttà e di tutte le esche della perfidia, [...] scortati da tutti i talenti pericolosi esercitati in nome del crimine"¹⁵⁵, di quella Repubblica, infine, dove è troppo facile che "gli interessi privati, la vanità offesa si facciano intendere al posto della patria e della verità"¹⁵⁶, non è un compito semplice, "non può essere l'opera del capriccio o della noncuranza, né il risultato fortuito della collisione di tutte le rivendicazioni particolari e di tutti gli elementi rivoluzionari"¹⁵⁷: ciò che occorre, è "una teoria esatta e delle regole precise di condotta"¹⁵⁸, ciò che occorre è la coscienza chiara del "traguardo della Rivoluzione, e [del] fine che vogliamo raggiungere"¹⁵⁹, ciò che occorre è circondare la libertà di ogni precauzione per rimettere il suo destino "nelle mani della verità che è eterna, piuttosto che in quelle degli uomini che passano, in modo che, se il governo dimentica gli interessi del popolo, o se ricade nelle mani di individui corrotti, secondo il corso naturale delle

¹⁵² "Si [le gouvernement révolutionnaire] doit être plus actif dans sa marche, et plus libre dans ses mouvemens, que le gouvernement ordinaire, en est-il moins juste et moins légitime? Non. Il est appuyé sur la plus sainte de toutes les lois: le salut du peuple; sur le plus irréfragable de tous les titres, la nécessité. Il a aussi ses règles, toutes puisées dans la justice et l'ordre public. Il n'a rien de commun avec l'anarchie, ni avec le désordre; son but au contraire est de les réprimer, pour amener et pour affermir le règne des lois. Il n'a rien de commun avec l'arbitraire; ce ne sont point les passions particulières qui doivent le diriger, mais l'intérêt public" (*ibid.*, p. 275).

¹⁵³ "Élever [...] le peuple à la hauteur de ses droits et de ses *destinées*" (*ibid.*, p. 276. Corsivo mio).

¹⁵⁴ "Simples, modestes, pauvres, souvent ignorantes, quelquefois grossières [...], apanage des malheureux, et [...] patrimoine du peuple" (*ibid.*, p. 278).

¹⁵⁵ "Entourés de tous les trésors, armés de tous les charmes de la volupté et de toutes les amorces de la perfidie [...], escortés de tous les talens dangereux exercés pour le crime" (*ibid.*).

¹⁵⁶ "Malheur à nous, si nous ouvrons nos âmes aux perfides insinuations de nos ennemis, qui ne peuvent nous vaincre qu'en nous divisant! Malheur à nous si nous brisons le faisceau, au lieu de le resserrer; si les intérêts privés, si la vanité offensée se fait entendre à la place de la patrie et de la vérité!" (*ibid.*, p. 277).

¹⁵⁷ "Ne peut être l'ouvrage du caprice ou de l'insouciance, ni le résultat fortuit du choc de toutes les prétentions particulières, et de tous les élémens révolutionnaires" (*ibid.*).

¹⁵⁸ "Une théorie exacte et des règles précises de conduite" (M. Robespierre, *Sur les principes de morale politique*, cit., p. 351).

¹⁵⁹ "Le but de la Révolution, et le terme où nous voulons arriver" (*ibid.*).

cose, il lume dei principi riconosciuti possa rischiarare e mettere a nudo i suoi tradimenti, e che ogni nuova fazione trovi la morte nel pensiero stesso del crimine”¹⁶⁰.

“Qual è il fine al quale tendiamo? – è la grande domanda che l’Incorruttibile pone, in febbraio, ai suoi colleghi deputati alla Convenzione – la fruizione pacifica della libertà e dell’eguaglianza; il regno di questa giustizia eterna, le cui leggi sono scolpite non sul marmo o sulla pietra, ma nei cuori di tutti gli uomini, perfino in quello dello schiavo che le dimentica e del tiranno che le nega. Noi vogliamo un ordine di cose dove tutte le passioni basse e crudeli siano incatenate, tutte le passioni benefiche e generose siano risvegliate dalle leggi; dove l’ambizione sia il desiderio di meritare la gloria e di servire la patria; dove le distinzioni non nascano che dall’eguaglianza stessa; dove il cittadino sia sottomesso al magistrato, il magistrato al popolo, e il popolo alla giustizia; dove la patria assicuri il benessere di ciascun individuo e dove ciascun individuo possa godere con orgoglio della prosperità e della gloria della patria; dove tutti gli animi si elevino e si rafforzino stimulate dal continuo e reciproco comunicarsi i sentimenti repubblicani e dal bisogno di meritare la stima di un grande popolo; dove le arti siano gli ornamenti della libertà che le nobilita, il commercio la fonte della pubblica ricchezza, e non soltanto dell’opulenza mostruosa di qualche famiglia. Noi vogliamo sostituire, nel nostro paese, la morale all’egoismo, l’onestà all’onore, i principi alle usanze, i doveri all’etichetta, l’impero della ragione alla tirannia della moda, il disprezzo del vizio al disprezzo della sventura, la fierezza all’insolenza, la nobiltà d’animo alla vanità, l’amore della gloria all’amore del denaro, la brava gente alla buona compagnia, il merito all’intrigo, il genio al *bel esprit*, la verità all’abbaglio, l’incanto della felicità al tedio della voluttà, la grandezza dell’uomo alla piccolezza dei grandi, un popolo magnanimo, potente, felice, ad un popolo amabile, frivolo e miserabile, vale a dire, tutte le virtù e tutti i miracoli della Repubblica a tutti i vizi e il ridicolo della monarchia. Noi vogliamo, in una parola, colmare gli auspici della natura, adempiere ai destini dell’umanità, mantenere le promesse della filosofia, assolvere la Provvidenza dal lungo regno del crimine e della tirannia. Che la Francia, già illustre tra i paesi schiavi, eclissando la gloria di tutti i popoli liberi esistiti fino a questo momento, divenga il modello delle nazioni, il terrore degli oppressori, la consolazione degli oppressi, l’ornamento dell’universo, e che, sigillando la nostra opera con il nostro sangue, possiamo almeno veder brillare l’aurora della felicità universale...Ecco la nostra ambizione, ecco il nostro fine”¹⁶¹.

¹⁶⁰ “Dans les mains de la vérité qui est éternelle, plus que dans celles des hommes qui passent, de manière que si le gouvernement oublie les intérêts du peuple, ou qu’il retombe entre les mains des hommes corrompus, selon le cours naturel des choses, la lumière des principes reconnus éclaire ses trahisons, et que toute faction nouvelle trouve la mort dans la seule pensée du crime” (*ibid.*).

¹⁶¹ “Quel est le but où nous tendons? la jouissance paisible de la liberté et de l’égalité; le règne de cette justice éternelle, dont les lois ont été gravées, non sur le marbre ou sur la pierre, mais dans les cœurs de tous les hommes, même dans celui de l’esclave qui les oublie, et du tyran qui les nie. Nous voulons un ordre de choses où toutes les passions basses et cruelles soient enchaînées, toutes les passions bienfaisantes et généreuses éveillées par les lois; où l’ambition soit le désir de mériter la gloire et de servir la patrie; où les distinctions ne naissent que de l’égalité même; où le citoyen soit soumis au

Quale forma di governo, quale ordinamento politico potrà realizzare questo compito? Solamente il *democratico* o *repubblicano*, termini che, malgrado gli abusi del linguaggio volgare, vanno intesi come perfettamente sinonimi. La definizione robespierriana della democrazia è puntuale: essa non è “uno stato in cui il popolo, continuamente riunito, regola da sé tutti gli affari pubblici, e ancor meno uno stato in cui centomila frazioni del popolo, attraverso l’adozione di misure isolate, precipitose o contraddittorie, decidono della sorte della società intera”, ma piuttosto “uno stato in cui il popolo sovrano, guidato da leggi che sono la sua propria opera, fa da sé stesso tutto ciò che può fare bene, e tramite i suoi delegati ciò che non può fare da sé”¹⁶². Principio fondamentale di questo governo, “risorsa essenziale che lo sostiene e lo muove”¹⁶³, è la *virtù*, quella *virtus* civica che *fonda* il *mos* della società arcaica, che è allo stesso tempo pubblica e privata nella misura in cui *orienta* il privato in vista del pubblico. Essa è radicata a sua volta nell’“amore della patria e delle leggi”, amore che comprende necessariamente quello dell’eguaglianza, essenza dell’ordinamento repubblicano, e che, nel supporre “la preferenza dell’interesse pubblico a tutti gli interessi particolari”, “suppone o produce” allo stesso tempo i valori che determinano questa scelta¹⁶⁴: “sono essi infatti altra cosa rispetto alla forza d’animo che rende capaci di questi sacrifici? E come potrebbe, ad esempio, lo schiavo dell’avarizia e dell’ambizione immolare il proprio idolo alla patria?”¹⁶⁵. La virtù così intesa non è soltanto l’anima

magistrat, le magistrat au peuple, et le peuple à la justice; où la patrie assure le bien-être de chaque individu, et où chaque individu jouisse avec orgueil de la prospérité et de la gloire de la patrie; où toutes les âmes s’agrandissent par la communication continuelle des sentimens républicains et par le besoin de mériter l’estime d’un grand peuple; où les arts soient les décorations de la liberté qui les ennoblit, le commerce la source de la richesse publique, et non seulement de l’opulence monstrueuse de quelques maisons. Nous voulons substituer, dans notre pays, la morale à l’égoïsme, la probité à l’honneur, les principes aux usages, les devoirs aux bienséances, l’empire de la raison à la tyrannie de la mode, le mépris du vice au mépris du malheur, la fierté à l’insolence, la grandeur d’âme à la vanité, l’amour de la gloire à l’amour de l’argent, les bonnes gens à la bonne compagnie, le mérite à l’intrigue, le génie au bel esprit, la vérité à l’éclat, le charme du bonheur aux ennuis de la volupté, la grandeur de l’homme à la petitesse des grands, un peuple magnanime, puissant, heureux, à un peuple aimable, frivole et misérable, c’est-à-dire, toutes les vertus et tous les miracles de la République, à tous les vices et à tous les ridicules de la monarchie. Nous voulons, en un mot, remplir les vœux de la nature, accomplir les destins de l’humanité, tenir les promesses de la philosophie, absoudre la providence du long règne du crime et de la tyrannie. Que la France, jadis illustre parmi les pays esclaves, éclipsant la gloire de tous les peuples libres qui ont existé, devienne le modèle des nations, l’effroi des oppresseurs, la consolation des opprimés, l’ornement de l’univers, et qu’en scellant notre ouvrage de notre sang, nous puissions voir au moins briller l’aurore de la félicité universelle... Voilà notre ambition, voilà notre but” (*ibid.*, p. 352).

¹⁶² “La démocratie n’est pas un état où le peuple, continuellement assemblé, règle par lui-même toutes les affaires publiques, encore moins celui où cent mille fractions du peuple, par des mesures isolées, précipitées et contradictoires, décideroient du sort de la société entière: un tel gouvernement n’a jamais existé, et il ne pourroit exister que pour ramener le peuple au despotisme. La démocratie est un état où le peuple souverain, guidé par des lois qui sont son ouvrage, fait par lui-même tout ce qu’il peut bien faire, et par des délégués tout ce qu’il ne peut faire lui-même. C’est donc dans les principes du gouvernement démocratique que vous devez chercher les règles de votre conduite politique” (*ibid.*, pp. 352-353).

¹⁶³ “Ressort essentiel qui le soutient et qui le fait mouvoir” (*ibid.*, p. 353).

¹⁶⁴ “Je parle de la vertu publique qui opéra tant de prodiges dans la Grèce et dans Rome, et qui doit en produire de bien plus étonnans dans la France républicaine; de cette vertu qui n’est autre chose que l’amour de la patrie et de ses lois. Mais comme l’essence de la République ou de la démocratie est l’égalité, il s’ensuit que l’amour de la patrie embrasse nécessairement l’amour de l’égalité. Il est vrai encore que ce sentiment sublime suppose la préférence de l’intérêt public à tous les intérêts particuliers; d’où il résulte que l’amour de la patrie suppose encore ou produit toutes les vertus” (*ibid.*).

¹⁶⁵ “Que sont-elles autre chose que la force de l’âme qui rend capable de ces sacrifices? et comment l’esclave de l’avarice ou de l’ambition, par exemple, pourroit-il immoler son idole à la patrie?” (*ibid.*).

della democrazia, ma “non può esistere se non in questo governo”¹⁶⁶. Sotto un regime monarchico, l’amor di patria appartiene esclusivamente al principe, perché egli solo, propriamente, è *citoyen*, egli solo è membro a pieno titolo di una *societas* che riconosce come propria. Allo stesso modo, il regime aristocratico si fonda sull’identità tra patriziato e cittadinanza, intesa come partecipazione alla sovranità ed esercizio legittimo di quest’ultima: “non vi è che la democrazia in cui lo Stato è veramente la patria di tutti gli individui che lo compongono”¹⁶⁷, la democrazia che chiama “tutti gli uomini all’eguaglianza e alla pienezza dei diritti del cittadino”¹⁶⁸, e che può dunque “contare tanti difensori interessati alla sua causa quanti i *citoyens* che racchiude”¹⁶⁹. Fondare, consolidare la Repubblica significa in quest’ottica riferire ogni sforzo “al mantenimento dell’eguaglianza e allo sviluppo della virtù”¹⁷⁰. Il legislatore deve adottare o stabilire “tutto ciò che tende a suscitare l’amor di patria, a purificare i costumi, ad elevare gli animi, a dirigere le passioni del cuore umano verso l’interesse pubblico”, deve rigettare e reprimere “tutto ciò che tende a concentrare queste stesse passioni nell’abiezione dell’io individuale, a risvegliare la moda delle piccolezze e il disprezzo per ciò che vi è di grande”, deve resistere coraggiosamente al “peso delle antiche abitudini” e all’“inclinazione impercettibile e costante della debolezza umana verso le idee false e i sentimenti pusillanimi”, deve guardarsi con la massima cura dalla *lassitude du bien*, dalla pericolosa inerzia che è preludio funesto al prepotente riemergere di quei “vizi e pregiudizi” che segnano “la strada della regalità”: “nel sistema della Rivoluzione francese, ciò che è immorale è impolitico, ciò che è corruttore è controrivoluzionario”¹⁷¹.

È questo “il principio morale e politico del governo popolare in tutta la sua purezza”, la “bussola” capace di guidare il legislatore “tra gli uragani di tutte le passioni e il vortice degli intrighi” orditi dai nemici della libertà, la “pietra di paragone” per confrontarvi ogni legge, la garanzia dell’“unità, [del]la saggezza e [del]la dignità” che devono annunciare i rappresentanti della Nazione¹⁷². Il rimedio

¹⁶⁶ “Ne peut exister que dans ce gouvernement” (*ibid.*).

¹⁶⁷ “Il n’est que la démocratie où l’Etat est véritablement la patrie de tous les individus qui le composent” (*ibid.*, p. 354).

¹⁶⁸ “Tous les hommes à l’égalité et à la plénitude des droits du citoyen” (*ibid.*).

¹⁶⁹ “Autant de défenseurs intéressés à sa cause qu’il renferme de citoyens” (*ibid.*).

¹⁷⁰ “Au maintien de l’égalité et au développement de la vertu” (*ibid.*).

¹⁷¹ “Ainsi tout ce qui tend à exciter l’amour de la patrie, à purifier les mœurs, à élever les âmes, à diriger les passions du cœur humain vers l’intérêt public, doit être adopté ou établi par vous. Tout ce qui tend à les concentrer dans l’abjection du moi personnel, à réveiller l’engouement pour les petites choses et le mépris des grandes, doit être rejeté ou réprimé par vous. Dans le système de la Révolution française, ce qui est immoral est impolitique, ce qui est corruteur est contre-révolutionnaire. La foiblesse, les vices, les préjugés, sont le chemin de la royauté. Entraînés trop souvent peut-être par le poids de nos anciennes habitudes, autant que par la pente insensible de la foiblesse humaine, vers les idées fausses et vers les sentimens pusillanimes, nous avons bien moins à nous défendre des excès d’énergie que des excès de foiblesse. Le plus grand écueil peut-être que nous avons à éviter n’est pas la ferveur du zèle, mais plutôt la lassitude du bien, et la peur de notre propre courage. Remontez donc sans cesse le ressort sacré du gouvernement républicain, au lieu de le laisser tomber” (*ibid.*, corsivo mio).

¹⁷² “Nous venons de vous présenter, dans toute sa pureté, le principe moral et politique du gouvernement populaire. Vous avez donc une boussole qui peut vous diriger au milieu des orages de toutes les passions, et du tourbillon des intrigues qui vous environnent. Vous avez la pierre de touche par laquelle vous pouvez essayer toutes vos lois, toutes les

supremo alle istituzioni viziose è la virtù del popolo, quella virtù che “gli è naturale, a dispetto dei pregiudizi aristocratici”¹⁷³. È solo quando, dopo aver perduto per gradi il suo carattere e la sua libertà, il corpo politico soccombe nella morsa della più crudele tirannia, è solo quando i vizi di una società degenerata trionfano definitivamente sui *mores* di cui la classe popolare è salvaguardia, cancellandone la memoria dal cuore dei cittadini, che la democrazia è veramente perduta: “ma quando, attraverso gli sforzi prodigiosi del coraggio e della ragione, un popolo infrange le catene del despotismo per farne trofei alla libertà; quando, per la forza del suo temperamento morale, si affranca in qualche sorta dalle braccia della morte per riprendere tutto il vigore della giovinezza; quando, a volta sensibile e fiero, intrepido e docile, non può essere fermato né dai bastioni inespugnabili, né dagli eserciti immensi dei tiranni armati contro di lui, e si arresta invece di sua volontà di fronte all’immagine della legge; se esso non si slancia rapidamente all’altezza dei suoi destini, la colpa non può essere che di coloro che lo governano”¹⁷⁴. L’amore della giustizia e dell’eguaglianza è connaturato al popolo: è sufficiente che ami sé stesso. Ma il magistrato è costretto ad immolare il proprio interesse all’interesse generale, il proprio orgoglio al bene pubblico, il corpo rappresentativo è costretto a sorvegliare e reprimere incessantemente i suoi funzionari, a sottomettere nel suo seno tutte le passioni provate alla sola passione generale per la virtù: “il carattere del governo popolare è di avere fiducia nei confronti del popolo, e di essere severo verso sé stesso”¹⁷⁵.

Ma la purità dei principi che fondano il movimento rivoluzionario ne è allo stesso tempo la forza e la debolezza: essa garantisce “l’ascendente della verità sull’impostura, i diritti del pubblico interesse sugli interessi privati”, ma arma allo stesso tempo contro la nazione nascente “tutti gli uomini viziosi, tutti coloro che nei loro cuori meditano di depredare il popolo, tutti coloro che, avendolo già depredato, vogliono aver compiuto tutto ciò impunemente, tutti coloro che hanno respinto la libertà come una calamità personale, tutti coloro per i quali la Rivoluzione è un mestiere, la Repubblica una preda”¹⁷⁶. Occorre dunque strappare la speranza al crimine, soffocare gli avversari interni ed esterni

propositions qui vous sont faites. En les comparant sans cesse avec ce principe, vous pouvez désormais éviter l’écueil ordinaire des grandes assemblées, le danger des surprises et des mesures précipitées, incohérentes et contradictoires. Vous pourrez donner à toutes vos opérations l’ensemble, l’unité, la sagesse et la dignité qui doivent annoncer les représentants du premier peuple du monde” (*ibid.*, p. 355).

¹⁷³ “La vertu est naturelle au peuple, en dépit des préjugés aristocratiques” (*ibid.*).

¹⁷⁴ “Mais, lorsque, par des efforts prodigieux de courage et de raison, un peuple brise les chaînes du despotisme, pour en faire des trophées à la liberté; lorsque par la force de son tempérament moral, il sort, en quelque sorte, des bras de la mort pour reprendre toute la vigueur de la jeunesse; lorsque, tour-à-tour sensible et fier, intrépide et docile, il ne peut être arrêté ni par les remparts inexpugnables, ni par les armées innombrables des tyrans armés contre lui, et qu’il s’arrête lui-même devant l’image de la loi; s’il ne s’élance pas rapidement à la hauteur de ses destinées, ce ne pourroit être que la faute de ceux qui le gouvernent” (*ibid.*).

¹⁷⁵ “Que le caractère du gouvernement populaire est d’être confiant dans le peuple, et sévère envers lui-même” (*ibid.*, p. 356).

¹⁷⁶ “Cette grande pureté des bases de la Révolution française, la sublimité même de son objet est précisément ce qui fait notre force et notre foiblesse; notre force, parce qu’il nous donne l’ascendant de la vérité sur l’imposture, et les droits de l’intérêt public sur les intérêts privés; notre foiblesse, parce qu’il rallie contre nous tous les hommes vicieux, tous ceux qui dans leurs cœurs méditoient de dépouiller le peuple, et tous ceux qui veulent l’avoir dépouillé impunément, et ceux

del nuovo regime o rassegnarsi a perire con esso, condurre “il popolo con la ragione, i nemici del popolo con il terrore”, quel terrore che è risorsa estrema del governo popolare in rivoluzione, quel terrore che “non è altra cosa che la giustizia, pronta, severa, inflessibile”, che è dunque “emanazione della virtù”, quel terrore infine che “è meno un principio particolare, che una conseguenza del principio generale della democrazia applicato ai più pressanti bisogni della patria”¹⁷⁷: “la protezione sociale non è dovuta che ai cittadini pacifici; non vi sono cittadini, nella Repubblica, se non i repubblicani. I monarchici, i cospiratori non sono per lei che stranieri, o piuttosto nemici. Questa guerra che la libertà sostiene contro la tirannia non è forse una e la medesima? I nemici interni non sono forse gli alleati dei nemici esterni? Gli assassini che lacerano la patria intestinamente; gli intriganti che comprano le coscienze dei mandatari del popolo; i traditori che le vendono; i libellisti mercenari assoldati per disonorare la causa del popolo, per uccidere la virtù pubblica, per attizzare il fuoco della discordia civile, per preparare la controrivoluzione politica attraverso la controrivoluzione morale; tutti costoro sono meno colpevoli o meno pericolosi dei tiranni che servono?”¹⁷⁸.

L’indulgenza, la debolezza, il moderatismo sono da evitare tanto quanto l’eccesso. Le fazioni rivali i cui capi “appartengono alla causa dei re o dell’aristocrazia”¹⁷⁹, le fazioni di cui “l’una vuole mutare la libertà in baccante, l’altra in prostituta”¹⁸⁰, nell’ostentare una reciproca ostilità aperta tendono in

qui ont repoussé la liberté comme une calamité personnelle, et ceux qui ont embrassé la Révolution comme un métier et la République comme une proie” (*ibid.*).

¹⁷⁷ “Au dehors tous les tyrans vous cernent; au dedans tous les amis de la tyrannie conspirent: ils conspireront jusqu’à ce que l’espérance ait été ravie au crime. Il faut étouffer les ennemis intérieurs et extérieurs de la République, ou périr avec elle; or, dans cette situation, la première maxime de votre politique doit être qu’on conduit le peuple par la raison, et les ennemis du peuple par la terreur. Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur: la vertu, sans laquelle la terreur est funeste; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante. La terreur n’est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible; elle est donc une émanation de la vertu; elle est moins un principe particulier, qu’une conséquence du principe général de la démocratie, appliqué aux plus pressants besoins de la patrie” (*ibid.*, pp. 356-357). È superfluo sottolineare che si tratta qui di *terreur*, con la minuscola, e non di un immaginario *système de la Terreur* (con la maiuscola) fabbricato ad arte dalla propaganda controrivoluzionaria termidoriana. Tale sistema non è mai esistito: il termine *terreur* viene impiegato dai rivoluzionari in diverse accezioni, e in questo contesto sta semplicemente a significare l’inflessibilità e l’infallibilità della giustizia rivoluzionaria diretta contro i nemici della Repubblica. Falso mito è anche quello secondo il quale la Convenzione, il 5 settembre 1793, avrebbe messo “il Terrore all’ordine del giorno”. Si vedano in proposito J. C. Martin, *La terreur. Vérités et légendes*, Paris, Perrin, 2017, e, dello stesso autore, *Les échos de la Terreur: Vérités d’un mensonge d’État (1794-2001)*, Paris, Belin, 2018.

¹⁷⁸ “La protection sociale n’est due qu’aux citoyens paisibles: il n’y a de citoyens dans la République que les républicains. Les royalistes, les conspirateurs ne sont, pour elle, que des étrangers, ou plutôt des ennemis. Cette guerre terrible que soutient la liberté contre la tyrannie, n’est-elle pas indivisible? les ennemis du dedans ne sont-ils pas les alliés des ennemis du dehors? les assassins qui déchirent la patrie dans l’intérieur; les intrigans qui achètent les consciences des mandataires du peuple; les traîtres qui les vendent; les libellistes mercenaires soudoyés pour déshonorer la cause du peuple, pour tuer la vertu publique, pour attiser le feu des discordes civiles, et pour préparer la contre-révolution politique par la contre-révolution morale; tous ces gens-là sont-ils moins coupables ou moins dangereux que les tyrans qu’ils servent?” (M. Robespierre, *Sur les principes de morale politique*, cit., p. 357).

¹⁷⁹ “Appartiennent à la cause des rois ou de l’aristocratie” (*ibid.*, pp. 359-360).

¹⁸⁰ “L’une veut changer la liberté en bacchante, l’autre en prostituée” (*ibid.*, p. 359). L’allusione è ad hébertisti e dantonisti. La collusione dei rispettivi *leader* con le potenze straniere è ben documentata: si veda ad esempio A. Mathiez, *Danton et l’or anglais*, Annales révolutionnaires, t. 8, N. 2, Mars-Avril 1916, pp. 167-172. Robespierre è del resto molto attento nel distinguere i veri colpevoli da chi si è lasciato trascinare per errore: intervorrà a più riprese, ad esempio, in favore dei deputati brissottini protestatari contro il 2 giugno, “de bonne foi, mais qui ont été égarés par la faction”. Questi deputati,

realtà al medesimo scopo: “la patria è la loro preda, si battono per spartirsela, ma si alleano contro coloro che la difendono”¹⁸¹. Opporsi a disegno alle misure energiche e necessarie alla salute della Francia per poi applicarle con calcolata dismisura, prodigarsi in anatemi contro i traditori già smascherati ma proteggere ed assecondare quelli non ancora denunciati all’opinione pubblica, sfoggiare cento *bonnets rouges* piuttosto che compiere una singola buona azione, è fare il gioco degli aristocratici ribelli, “predicare l’ateismo non è che una maniera di assolvere la superstizione ed accusare la filosofia, e la guerra dichiarata alla Divinità non è che una diversione in favore della monarchia”¹⁸²: si vanteranno forse i benefici dell’ordinamento monarchico, si negheranno apertamente i diritti dell’uomo e i principi della giustizia eterna, si reclamerà a gran voce il diritto di successione dell’alta borghesia rispetto ai benefici nobiliari ed ecclesiastici? No, “è ben più comodo assumere la maschera del patriottismo per deturpare, con insolenti parodie, il dramma sublime della Rivoluzione, per compromettere la causa della libertà con una moderazione ipocrita o con stravaganze studiate. Così l’aristocrazia si costituisce in società popolari; l’orgoglio controrivoluzionario nasconde sotto gli stracci di cui si veste i suoi complotti e i suoi pugnali; il fanatismo distrugge i suoi propri altari; il realismo inneggia alle vittorie della repubblica; la nobiltà, gravata dai rimpianti, abbraccia teneramente l’eguaglianza per soffocarla; la tirannia, tinta del sangue dei difensori della libertà, depone fiori sulla loro tomba”¹⁸³.

È una lotta impari, quella tra i sinceri difensori del bene pubblico e i partigiani del proprio interesse privato, gli immorali che vedono nella Rivoluzione un ostacolo da abbattere: “gli intriganti attaccano servendosi dei vizi dell’*ancien régime* [...], i patrioti non si difendono che con le virtù del nuovo”¹⁸⁴. Eppure non c’è rimedio a questi mali, se non lo sviluppo compiuto di queste virtù, la giustizia e la saggezza del governo, la fiducia del popolo nei suoi confronti, quel patriottismo antico che vive per la *civitas*, che “non permett[e] che alcun interesse particolare e segreto possa usurpare [...] l’ascendente della volontà generale [...] e la potenza indistruttibile della ragione”¹⁸⁵. Compito della

contro i quali l’Incorruttibile “a combattu pendant trois ans, et dont [il a] failli plusieurs fois être la victime”, gli dovranno la vita, ma se ne dimenticheranno facilmente dopo Termidoro (OCMR, t. X, p. 135).

¹⁸¹ “La patrie est leur proie; ils se battent pour la partager: mais ils se liguent contre ceux qui la défendent” (M. Robespierre, *Sur les principes de morale politique*, cit., p. 360).

¹⁸² “Prêcher l’athéisme n’est qu’une manière d’absoudre la superstition et d’accuser la philosophie; et la guerre déclarée à la divinité, n’est qu’une diversion en faveur de la royauté” (*ibid.*, p. 361).

¹⁸³ “Il est bien plus commode de prendre le masque du patriotisme pour défigurer, par d’insolentes parodies, le drame sublime de la Révolution, pour compromettre la cause de la liberté par une modération hypocrite, ou par des extravagances étudiées. Aussi l’aristocratie se constitue en sociétés populaires; l’orgueil contre-révolutionnaire cache, sous des haillons, ses complots et ses poignards; le fanatisme brise ses propres autels; le royalisme chante les victoires de la République; la noblesse, accablée de souvenirs, embrasse tendrement l’égalité pour l’étouffer; la tyrannie, teinte du sang des défenseurs de la liberté, répand des fleurs sur leur tombeau” (*ibid.*).

¹⁸⁴ “Les intrigans attaquent avec les vices de l’ancien régime [...], les patriotes ne se défendent qu’avec les vertus du nouveau” (*ibid.*, p. 363-364).

¹⁸⁵ “Ne perme[t] pas qu’aucun intérêt particulier et caché puisse usurper [...] l’ascendant de la volonté générale [...], et la puissance indestructible de la raison” (*ibid.*, p. 366).

Convenzione Nazionale è “consacrare [...] le verità morali e politiche sulle quali deve fondarsi [...] la stabilità della Repubblica”, riunire i buoni cittadini, togliere ogni speranza ai cospiratori, assicurare il proprio cammino, confondere gli intrighi e le calunnie dei sovrani coalizzati, onorare la propria missione e il proprio carattere agli occhi di tutte le genti¹⁸⁶: “date ai francesi – esorta l’Incorruttibile – questa nuova testimonianza del vostro zelo nel proteggere il patriottismo, della vostra giustizia inflessibile per i colpevoli, della vostra devozione alla *causa del popolo*”¹⁸⁷, proclamando i principi di morale politica agli occhi dell’universo e dell’eternità.

È su questo sfondo teorico che si colloca la proposta dell’Essere Supremo, proposta che risponde doppiamente alle convinzioni personali di Robespierre e alle necessità politiche cui egli si trova a far fronte. Questo maggio 1794, in cui le fazioni sembrano sconfitte, in cui l’immenso sforzo bellico della giovane nazione comincia a dare frutti duraturi, è a suo avviso il momento in cui “i legislatori [...] devono vegliare con nuova sollecitudine su sé stessi e sulla patria, e affermare i principi su cui devono riposare la stabilità e la felicità della Repubblica”¹⁸⁸. Il mondo morale, il dominio della *πραξις*, sembra ad uno sguardo di insieme “pieno di contrasti ed enigmi”¹⁸⁹: l’uomo è nato per la libertà, ma l’esperienza storica ce lo mostra schiavo, i diritti che egli porta scolpiti nel suo cuore sono ovunque calpestati e negati. Ma dovremmo per questo disperare dell’umanità, negare la virtù, dubitare della possibilità di un avvenire migliore? “Il mondo è cambiato, deve cambiare ancora. Cosa vi è di comune tra ciò che è e ciò che è stato?”¹⁹⁰: i secoli di erramento ferino sono ormai trascorsi, il genere umano ha edificato civiltà e imperi, esplorato le terre, solcato i mari e indagato i cieli, i campi coltivati hanno preso il posto, nel paesaggio, delle foreste vergini, il libro a stampa ha sostituito i geroglifici tracciati sulla pietra, perfino la folgore è stata infine assoggettata alla tecnica. Ma alla rivoluzione nell’ordine fisico, deve ora far seguito la rivoluzione nell’ordine morale e politico: “la ragione dell’uomo assomiglia ancora al globo che egli abita; una metà è immersa nelle tenebre, mentre l’altra è rischiarata dalla luce. I popoli d’Europa hanno compiuto progressi straordinari in ciò che chiamiamo le arti e le scienze, ma sembrano ignorare le più elementari nozioni della morale pubblica. Essi

¹⁸⁶ “Nous nous bornerons aujourd’hui à vous proposer de consacrer, par votre approbation formelle, les vérités morales et politiques sur lesquelles doivent être fondées votre administration intérieure et la stabilité de la République [...]: par là vous rallierez tous les bons citoyens, vous ôterez l’espérance aux conspirateurs; vous assurerez votre marche, et vous confondrez les intrigues et les calomnies des rois; vous honorerez votre cause et votre caractère aux yeux de tous les peuples” (*ibid.*).

¹⁸⁷ “Donnez au peuple français ce nouveau gage de votre zèle pour protéger le patriotisme, de votre justice inflexible pour les coupables, et de votre dévouement à la *cause du peuple*” (*ibid.*, corsivo mio).

¹⁸⁸ “Les législateurs [...] doivent veiller, avec une nouvelle sollicitude, sur eux-mêmes et sur la patrie, et affermir les principes sur lesquels doivent reposer la stabilité et la félicité de la République” (M. Robespierre, *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains*, cit., p. 443).

¹⁸⁹ “Plein de contrastes et d’énigmes” (*ibid.*).

¹⁹⁰ “Le monde a changé, il doit changer encore. Qu’y a-t-il de commun entre ce qui est et ce qui fut?” (*ibid.*, p. 444).

conoscono tutto, tranne i loro diritti e i loro doveri”¹⁹¹. Qual è la causa, si chiede l’Incorruttibile, di questo strano miscuglio di genio e stupidità? “Per cercare di rendersi abili nelle arti, non occorre che seguire le proprie passioni, mentre per difendere i propri diritti e rispettare gli altrui, bisogna vincerle. Vi è anche un’altra ragione: i re che fabbricano i destini della terra non si curano né dei grandi geometri, né dei grandi pittori, né dei grandi poeti, ma temono i filosofi severi e i difensori dell’umanità”¹⁹². Eppure, il progresso dell’umana ragione è lento ma infallibile, e di questo progresso, di questa tensione costante verso il meglio, la Rivoluzione francese è imperitura testimonianza¹⁹³. Essa incarna un ideale nuovo, è rottura, rottura insanabile che è allo stesso tempo *restituzione* all’umanità del suo destino. Vano sarebbe cercarne un precedente o un modello storico, vano fondarne la legittimazione nella teoria politica che l’ha preceduta: “l’arte di governare è stata fino ai nostri giorni l’arte di ingannare e corrompere gli uomini; non dev’essere [ormai] che quella di illuminarli e renderli migliori”¹⁹⁴.

La fonte di quel vizio e di quella virtù che si contendono i destini della terra è da ricercarsi nelle passioni umane, o piuttosto nella direzione che si imprime ad esse: pascalianamente in equilibrio tra due infiniti, egualmente capace di *imbestialirsi* o *indiarsi*, l’uomo è libero di scegliere se assecondare ciecamente i suoi più bassi istinti o elevarsi all’altezza della sua destinazione. Scopo delle istituzioni sociali è dunque quello di indirizzare, di orientare queste passioni verso la giustizia, nella quale si realizza compiutamente allo stesso tempo il *bonheur public* e il *bonheur privé*¹⁹⁵: “*il fondamento unico della società civile è la morale* [...]”. A che cosa si riduce questa scienza misteriosa della politica e della legislazione? A trasporre nelle leggi e nell’amministrazione le verità morali relegate nei libri dei filosofi, e ad applicare alla condotta dei popoli le nozioni più comuni di probità che ognuno è costretto ad adottare nella propria vita privata, vale a dire, ad impiegare tanta abilità a far regnare la giustizia quanta i governi ne hanno fin ora impiegata ad essere ingiusti impunemente e decorosamente”¹⁹⁶. Come la virtù è l’essenza della Repubblica, l’immoralità è il fondamento del

¹⁹¹ “La raison de l’homme ressemble encore au globe qu’il habite; la moitié en est plongée dans les ténèbres, quand l’autre est éclairée. Les peuples de l’Europe ont fait des progrès étonnans dans ce qu’on appelle les arts et les sciences, et ils semblent dans l’ignorance des premières notions de la morale publique. Ils connoissent tout, excepté leurs droits et leurs devoirs” (*ibid.*).

¹⁹² “Pour chercher à se rendre habile dans les arts, il ne faut que suivre ses passions, tandis que, pour défendre ses droits et respecter ceux d’autrui, il faut les vaincre. Il en est une autre raison: c’est que les rois qui font le destin de la terre ne craignent ni les grands géomètres, ni les grands peintres, ni les grands poètes, et qu’ils redoutent les philosophes rigides, et les défenseurs de l’humanité” (*ibid.*).

¹⁹³ Cfr. *infra*, pp. 130-131, per quanto riguarda l’analogo atteggiamento di Kant rispetto alla Rivoluzione Francese.

¹⁹⁴ “L’art de gouverner a été jusqu’à nos jours l’art de tromper et de corrompre les hommes: il ne doit être que celui de les éclairer et de les rendre meilleurs” (M. Robespierre, *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains*, cit., p. 445).

¹⁹⁵ Il termine *bonheur* così come è impiegato da Robespierre presenta non poche difficoltà di traduzione. Si tratta di una felicità che va ben oltre la soddisfazione dei propri desideri materiali, e che designa piuttosto la serena consapevolezza dell’uomo *in cammino* verso la propria *Bestimmung*.

¹⁹⁶ “Le fondement unique de la société civile, c’est la morale [...]. A quoi se réduit donc cette science mystérieuse de la politique et de la législation? A mettre dans les lois et dans l’administration, les vérités morales reléguées dans les livres

despotismo. Non sorprende dunque che i nemici della Rivoluzione si siano fin da subito riproposti di ostacolare la rigenerazione morale che deve necessariamente accompagnare quella politica, di denaturare i principi democratici nella loro purezza assumendone una maschera distorta, di proteggere il crimine e opprimere senza pietà l'innocenza e la devozione alla patria: non riuscendo ad asservire il popolo francese con la forza, né con la persuasione, "essi cercavano di incatenarlo con la sovversione, la rivolta, la corruzione dei costumi. Essi hanno eretto l'immoralità non solamente in sistema, ma in religione; essi hanno cercato di estinguere tutti i sentimenti generosi della natura tramite il loro esempio e i loro precetti. Il malvagio desidererebbe nel suo cuore che non restasse sulla terra alcun uomo onesto, per non incontrarvi più un accusatore e per potervi respirare in pace. Costoro sono dunque andati a cercare negli animi e nei cuori tutto ciò che serve di sostegno alla morale, per strapparvelo e per soffocare l'accusatore invisibile che la natura vi ha celato"¹⁹⁷. Come si potrebbe spiegare altrimenti questa violenza esercitata contro il culto, questa ferocia immotivata degli "ardenti apostoli dell'abisso", dei "missionari fanatici dell'ateismo"? Quali mire segrete nasconde un movimento che vede figurare in prima linea i preti, gli stranieri, i cospiratori, un movimento che oltraggia la ragione, che attizza il fuoco della guerra civile¹⁹⁸? L'Incorruttibile vede a ragione, nella decristianizzazione militante e nell'irreligione imposta con la forza, la deliberata intenzione di degradare e corrompere gli animi, di prendere di mira indirettamente, per distruggerle, le grandi idee morali che giustificano e legittimano la tensione rivoluzionaria: "chi dunque ti ha dato il compito di annunciare agli uomini che la Divinità non esiste, o tu che ti esalti per quest'arida dottrina, e che mai hai diretto la tua passione verso la patria? Quale vantaggio trovi nel persuadere l'uomo che una forza cieca presiede ai suoi destini e infierisce arbitrariamente sul crimine e sulla virtù; che la sua anima non è che un soffio leggero che si estingue alle porte del sepolcro? L'idea del suo annientamento gli ispirerà forse sentimenti più puri o più elevati di quella della sua immortalità? Gli ispirerà un maggior

des philosophes, et à appliquer à la conduite des peuples les notions triviales de probité que chacun est forcé d'adopter pour sa conduite privée, c'est-à-dire, à employer autant d'habileté à faire régner la justice, que les gouvernemens en ont mis jusqu'ici à être injustes impunément ou avec bienséance" (*ibid.*, p. 446. Corsivo mio).

¹⁹⁷ "Ils cherchoient à l'enchaîner par la subversion, par la révolte, par la corruption des mœurs. Ils ont érigé l'immoralité, non seulement en système, mais en religion; ils ont cherché à éteindre tous les sentimens généreux de la nature par leurs exemples, autant que par leurs préceptes. Le méchant voudroit dans son cœur qu'il ne restât pas sur la terre un seul homme de bien, afin de n'y plus rencontrer un seul accusateur, et de pouvoir y respirer en paix. Ceux-ci allèrent chercher dans les esprits et dans les cœurs tout ce qui sert d'appui à la morale, pour l'en arracher et pour y étouffer l'accusateur invisible que la nature y a caché" (*ibid.*, p. 450).

¹⁹⁸ "Que vouloient-ils ceux qui, au sein des conspirations dont nous étions environnés, au milieu des embarras d'une telle guerre, au moment où les torches de la discorde civile fumoient encore, attaquèrent tout-à-coup tous les cultes par la violence, pour s'ériger eux-mêmes en apôtres fougueux du néant, et en missionnaires fanatiques de l'athéisme? Quel étoit le motif de cette grande opération tramée dans les ténèbres de la nuit, à l'insu de la Convention nationale, par des prêtres, par des étrangers et par des conspirateurs? Étoit-ce l'amour de la patrie? la patrie leur a déjà infligé le supplice des traîtres. Étoit-ce la haine des prêtres? les prêtres étoient leurs amis. Étoit-ce l'horreur du fanatisme? C'étoit le seul moyen de lui fournir des armes. Étoit-ce le désir de hâter le triomphe de la Raison? mais on ne cessoit de l'outrager par des violences absurdes, et par des extravagances concerté pour la rendre odieuse: on ne sembloit la réléguer dans les temples, que pour la bannir de la République" (*ibid.*, pp. 450-451).

rispetto per sé stesso e per i suoi simili, una maggior devozione per la patria, una maggiore audacia nello sfidare la tirannia, un maggior disprezzo per la morte o per la voluttà? Voi che rimpiangete un amico virtuoso, voi amate credere che la miglior parte di lui sia sfuggita al trapasso! Voi che piangete sul feretro di un figlio o di una sposa, siete forse consolati da colui che vi dice che non resta di loro che una vile polvere? Infelici che spirate sotto i colpi di un assassino, il vostro ultimo sospiro è un appello alla giustizia eterna! L'innocenza sul patibolo fa impallidire il tiranno sul carro di trionfo: avrebbe forse questo ascendente, se la tomba eguagliasse l'oppressore e l'oppresso? Malaugurato sofista! Con quale diritto vieni a strappare all'innocenza lo scettro della ragione per consegnarlo nelle mani del crimine, a ricoprire di un velo funebre la natura, a far disperare la sventura e rallegrare il vizio, attristare la virtù, degradare l'umanità? Più un uomo è dotato di sensibilità e genio, più egli è legato alle idee che nobilitano il suo essere ed elevano il suo cuore; e la dottrina degli uomini di questa tempra diviene quella dell'universo. Eh! Come potrebbero queste idee non essere verità? Non concepisco almeno come la natura avrebbe potuto suggerire agli uomini finzioni più utili di ogni realtà; e se l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima non fossero che dei sogni, essi sarebbero ancora le più belle tra tutte le concezioni dello spirito umano"¹⁹⁹.

Ancora una volta, l'intenzione robespierriana non è quella di criminalizzare l'opinione del singolo individuo, né di contestare la possibilità dell'"ateo onesto"²⁰⁰ – rispetto alla quale va ricordato nondimeno che per il Settecento europeo si intende piuttosto l'agnostico, alla Wolmar – tant'è vero che, il 15 maggio, egli interverrà per combattere una proposta di Jullien de Paris che vorrebbe vedere equiparata la professione pubblica di ateismo al tradimento, prendendo peraltro esplicitamente le distanze da Rousseau²⁰¹: si tratta piuttosto "di considerare [...] l'ateismo come *nazionale*, e legato ad

¹⁹⁹ "Qui donc t'a donné la mission d'annoncer au peuple que la Divinité n'existe pas, ô toi qui te passionnes pour cette aride doctrine, et qui ne te passionnas jamais pour la patrie? Quel avantage trouves-tu à persuader 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 sentimens 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? Vous qui regrettez un ami vertueux, vous aimez à penser que la plus belle partie de lui-même a échappé au trépas! Vous qui pleurez sur le cercueil d'un fils ou d'une épouse, êtes-vous consolés par celui qui vous dit qu'il ne reste plus d'eux qu'une vile poussière? Malheureux qui expirez sous les coups d'un assassin, votre dernier soupir est un appel à la justice éternelle! L'innocence sur l'échafaud, fait pâlir le tyran sur son char de triomphe: auroit-elle cet ascendant, si le tombeau égalait l'oppressore et l'opprimé? 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? Plus un homme est doué de sensibilité et de génie, plus il s'attache aux idées qui aggrandissent son être, et qui élèvent son cœur; et la doctrine des hommes de cette trempe devient celle de l'univers. Eh! comment ces idées ne seroient-elles point des vérités? Je ne conçois pas du moins comment la nature auroit 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'étoient que des songes, elles seroient encore la plus belle de toutes les conceptions de l'esprit humain" (*ibid.*, pp. 451-452).

²⁰⁰ Figura ben presente al XVIII secolo, è superfluo il ricordarlo, dopo le *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680* di Pierre Bayle, date alle stampe nel 1682.

²⁰¹ "Il est des vérités qu'il faut présenter avec ménagement, telle est cette vérité professée par Rousseau, qu'il faut bannir de la République tous ceux qui ne croient pas à la divinité. Ce principe [...] ne doit pas être adopté, ce seroit inspirer trop de frayeur à une grande multitude d'imbécilles ou d'hommes corrompus. Je ne suis pas d'avis qu'on les poursuive tous,

un sistema di cospirazione contro la Repubblica”²⁰², in una prospettiva che non è metafisica o teologica, ma eminentemente *politica*, prospettiva in cui “tutto ciò che è utile al mondo e buono nella pratica, è la verità”²⁰³. Ora, “l’idea dell’Essere Supremo e dell’immortalità dell’anima è un richiamo continuo alla giustizia; essa è dunque *sociale e repubblicana*”²⁰⁴. Allo stesso modo in cui i sentimenti del piacere e del dolore ci portano istintivamente, su un piano strettamente fisico, a fuggire ciò che ci nuoce e ricercare ciò che ci conviene, la società deve aspirare a sviluppare nell’individuo un istinto morale, che lo orienti immediatamente al bene senza il soccorso tardivo del *raisonnement*, istinto affine alla coscienza rousseauiana e che al pari di essa è efficace, se non unico, antidoto ad una ragione troppo facilmente influenzata dalle passioni, e che “spesso non è che un sofista che perora la loro causa”²⁰⁵: “ciò che produce o sostituisce questo istinto prezioso, ciò che supplisce all’insufficienza dell’autorità umana, è il sentimento religioso, che imprime negli animi l’idea di una sanzione data ai precetti della morale da una potenza superiore all’uomo”²⁰⁶, sentimento che ha l’indubbio merito di giustificare e legittimare il sistema politico facendo appello ad una dimensione di normatività esterna ad esso, e che risolve efficacemente in tal modo il *problema del fondamento*, sfociando in un giusnaturalismo che, al pari di quello di Rousseau e di Kant, identifica la natura *tout court* con la *natura razionale* – e per questo eminentemente morale – dell’essere umano. In questa prospettiva, è da rigettare con forza non solo qualsiasi tentativo di nazionalizzazione della mis-credenza (sia essa nella sua forma atea o nella deista che nega il Dio morale), ma anche qualsiasi attacco violento contro un culto stabilito, fosse anche venato di superstizione e idolatria, perché è a questo culto che il popolo ha appreso a legare necessariamente il movente del dovere e la base della moralità. In ogni tempo, dal catilinario Cesare che mette in discussione l’immortalità dell’anima e dal console Cicerone che invoca contro i cospiratori la folgore divina, dalla rivendicazione esplicita di epicureismo da parte del partito filoimperiale a Roma e dalla devozione stoica di Bruto e di Catone, la convinzione religiosa si è rivelata specchio di quella politica, e l’intenzione segreta di chi predica – o ha predicato – “il caos, il vuoto, la violenza”²⁰⁷ è quella di degradare l’umanità, di negare la dignità dell’uomo insieme alla sua natura intelligibile. Un simile schema interpretativo è applicabile a maggior ragione al XVIII secolo, al movimento rivoluzionario e all’Illuminismo: così la “setta” di quei “ciarlatani ambiziosi”

mais seulement ceux qui conspirent contre la liberté. Je crois qu’il faut laisser cette vérité dans les écrits de Rousseau, et ne pas la mettre en pratique” (OCMR, t. X, p. 467).

²⁰² “De considérer [...] l’athéisme comme *national*, et lié à un système de conspiration contre la République” (M. Robespierre, *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains*, cit., p. 452. Corsivo mio).

²⁰³ “Tout ce qui est utile au monde et bon dans la pratique, est la vérité” (*ibid.*).

²⁰⁴ “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*” (*ibid.*, corsivo mio).

²⁰⁵ “N’est souvent qu’un sophiste qui plaide leur cause” (*ibid.*).

²⁰⁶ “Ce qui produit ou remplace cet instinct précieux, ce qui supplée à l’insuffisance de l’autorité humaine, c’est le sentiment religieux qu’imprime dans les âmes l’idée d’une sanction donnée aux préceptes de la morale par une puissance supérieure à l’homme” (*ibid.*, pp. 452-453).

²⁰⁷ “Le chaos, le vuide et la violence” (*ibid.*, p. 453).

conosciuti come “enciclopedisti”, setta dalla pervasiva influenza, attaccata ai propri privilegi e partigiana di un’emancipazione sociale riservata alla classe borghese, “in materia di politica, rimase sempre al di sotto dei diritti del popolo; in materia di morale, andò ben oltre la distruzione dei pregiudizi religiosi. I suoi corifei declamavano talvolta contro il despotismo, ed erano pensionati dai despotti; pubblicavano talora libri contro la Corte, e talora dediche ai sovrani, discorsi per i cortigiani e madrigali per le cortigiane; erano fieri nei loro scritti, servili nelle anticamere. Questa setta propagò con grande zelo l’opinione del materialismo che prevalse tra i grandi e tra i begli spiriti. Le si deve in gran parte questa specie di filosofia pratica che, nel ridurre l’egoismo a sistema, considera la società umana come una guerra di espedienti, il successo come la regola del giusto e dell’ingiusto, l’onestà come una questione di gusto o di etichetta, il mondo come il patrimonio dei furbi malfattori”²⁰⁸. Ai *philosophes* passati e presenti, che “hanno combattuto la Rivoluzione non appena hanno paventato che essa elevasse il popolo al di sopra di ogni vanità particolare”, che “si sono prostituiti alle fazioni”, che “hanno impiegato il loro spirito ad adulterare i principi repubblicani e a corrompere l’opinione pubblica”, Robespierre oppone Rousseau, quel Rousseau che “avrebbe abbracciato con trasporto la causa della giustizia e dell’eguaglianza”, quel Rousseau che “per l’elevazione della sua anima e la grandezza del suo carattere si mostrò degno del ministero di precettore del genere umano” e che diventa, sotto la penna dell’Incorruttibile, il paradigma del vero filosofo costretto a lottare contro la falsa filosofia: “egli attaccò la tirannia con franchezza, parlò con entusiasmo della divinità; la sua eloquenza proba e virile dipinse con tratti di fiamma gli incanti della virtù, difese i dogmi consolatori che la ragione dona in sostegno al cuore umano. La purezza della sua dottrina, attinta dalla natura e dall’odio profondo per il vizio, così come il suo disprezzo invincibile per i sofisti intriganti che usurparono il nome di filosofi, gli attirò l’odio e la persecuzione dei suoi rivali e dei suoi falsi amici”²⁰⁹.

²⁰⁸ “Les hommes de lettres renommés, en vertu de leur influence sur l’opinion, commençoient à en obtenir quelqu’une dans les affaires. Les plus ambitieux avoient formé dès lors une espèce de coalition qui augmentoit leur importance; ils sembloient s’être partagés en deux sectes, dont l’une défendoit bêtement le clergé et le despotisme. La plus puissante et la plus illustre étoit celle qui fut connue sous le nom d’encyclopédistes. Elle renfermoit quelques hommes estimables et un plus grand nombre de charlatans ambitieux. Plusieurs de ses chefs étoient devenus des personnages considérables dans l’État: quiconque ignorerait son influence et sa politique, n’auroit pas une idée complète de la préface de notre Révolution. Cette secte, en matière de politique, resta toujours au-dessous des droits du peuple: en matière de morale, elle alla beaucoup au-delà de la destruction des préjugés religieux. Ses coryphées déclamoient quelquefois contre le despotisme, et ils étoient pensionnés par les despotes; ils faisoient tantôt des livres contre la Cour, et tantôt des dédicaces aux rois, des discours pour les courtisans, et des madrigaux pour les courtisanes; ils étoient fiers dans leurs écrits, et rampans dans les antichambres. Cette secte propagea avec beaucoup de zèle l’opinion du matérialisme qui prévalut parmi les grands et parmi les beaux esprits. On lui doit en grande partie cette espèce de philosophie pratique qui, réduisant l’egoïsme en système, regarde la société humaine comme une guerre de ruse, le succès comme la règle du juste et de l’injuste, la probité comme une affaire de goût ou de bienséance, le monde comme le patrimoine des fripons adroits” (*ibid.*, pp. 454-455).

²⁰⁹ “Parmi ceux qui, au temps dont je parle, se signalèrent dans la carrière des lettres et de la philosophie, un homme, par l’élévation de son âme et pour la grandeur de son caractère, se montra digne du ministère de précepteur du genre-humain. Il attaqua la tyrannie avec franchise; il parla avec enthousiasme de la divinité; son éloquence mâle et probe peignit en

Così la questione religiosa si innesta nel discorso politico dell'Incorruttibile, ma vi si innesta *storicizzata*, inquadrata, ossia, “nel panorama ideologico settecentesco”, dove il “termine di analisi, di polemica, di confronto” è l'enciclopedismo del Secolo dei Lumi²¹⁰. Originalissima questa presa di posizione di Robespierre, “non già anti-illuminista, ma piuttosto ispirata ad una versione tutta peculiare della *philosophie* e del suo ruolo nella storia francese, non già anti-razionalista, ma rispondente ad una interpretazione personalissima del progresso razionale in atto, tale da significare contrasto, anzi frattura con gli intellettuali di ortodossa estrazione *philosophe*”²¹¹. Il fatto è che egli ha compreso molto bene che “l'Illuminismo” non può in nessun caso essere pensato come movimento unitario, come *orientamento comune*, ma va inteso e interpretato come tensione tra due anime contrapposte ed inconciliabili: “a differenza di chi [...] vedeva agire in seno alla Rivoluzione [...] l'onnicomprensiva *philosophie* celebrata come momento culminante del processo razionale umano, [egli] ritiene invece che la Rivoluzione rifletta nella sua difficile marcia, nelle sue crisi, nelle sue pause, nelle sue spinte contrastanti, la presenza di tendenze ideologiche diverse, erroneamente ricondotte ad un'unica matrice illuminista”²¹². Se la classe politica rivoluzionaria – perlomeno nella sua maggioranza – si sente l'erede legittima di un XVIII secolo identificato con l'*Encyclopédie*, un XVIII secolo della libertà critica, del trionfo della ragione sul dogma, della libertà come mera autodeterminazione, se parimenti il *milieu* reazionario attribuisce la “colpa” dei rivolgimenti politici e sociali in atto indistintamente a Voltaire, a Hélietius e a Rousseau, Robespierre è forse l'unico ad attaccare frontalmente la “falsa filosofia” nella persona degli enciclopedisti, assumendo coraggiosamente una posizione teorica che è per certi versi apertamente *iconoclasta* e che si sviluppa qui su tre piani: “il livello ideologico (quello che investe la concezione politica prevalente presso questi intellettuali) si interseca con quello storico-descrittivo, con il rilievo cioè dell'atteggiamento

traits de flamme les charmes de la vertu, elle défendit ces dogmes consolateurs que la raison donne pour appui au cœur humain. La pureté de sa doctrine, puisée dans la nature et dans la haine profonde du vice, autant que son mépris invincible pour les sophistes intrigans qui usurpoient le nom de philosophes, lui attira la haine et la persécution de ses rivaux et de ses faux amis. Ah! s'il avoit été témoin de cette révolution dont il fut le précurseur et qui l'a porté au Panthéon, qui peut douter que son âme généreuse eût embrassé avec transport la cause de la justice et de l'égalité! Mais qu'ont fait pour elle ses lâches adversaires? Ils ont combattu la Révolution, dès le moment qu'ils ont craint qu'elle n'élevât le peuple au dessus de toutes les vanités particulières; les uns ont employé leur esprit à frelater les principes républicains et à corrompre l'opinion publique; ils se sont prostitués aux factions, et surtout au parti d'Orléans; les autres se sont renfermés dans une lâche neutralité. Les hommes de lettres en général se sont déshonorés dans cette Révolution; et à la honte éternelle de l'esprit, la raison du peuple en a fait seule tous les frais. Hommes petits et vains, rougissez, s'il est possible. Les prodiges qui ont immortalisé cette époque de l'histoire humaine, ont été opérés sans vous et malgré vous; le bon sens sans intrigue, et le génie sans instruction, ont porté la France à ce degré d'élévation qui épouvante votre bassesse et qui écrase votre nullité. Tel artisan s'est montré habile dans la connoissance des droits de l'homme, quand tel faiseur de livres, presque républicain en 1788, défendoit stupidement la cause des rois en 1793. Tel laboureur répandoit la lumière de la philosophie dans les campagnes, quand l'académicien Condorcet, jadis grand géomètre, dit-on, au jugement des littérateurs, et grand littérateur, au dire des géomètres, depuis conspirateur timide, méprisé de tous les partis, travailloit sans cesse à l'obscurcir par le perfide fatras de ses rapsodies mercenaires” (*ibid.*, pp. 455-456).

²¹⁰ A. M. Battista (a cura di), *op. cit.*, p. 34.

²¹¹ *Ibid.*, p. 35.

²¹² *Ibid.*

assunto da costoro nelle vicende politiche settecentesche; esiste infine un terzo livello critico, quello dai connotati più complessi che può dirsi una rilettura in chiave politica della concezione etico-filosofica degli *enciclopedisti*, quel *materialismo* in cui egli ravvisa la matrice di esiti intrinsecamente reazionari”²¹³. L’irreligiosità militante dei *philosophes* non può costituire, per l’Incorruttibile, la premessa al riscatto politico e sociale auspicato dalla Rivoluzione, ma è piuttosto in sé stessa “una causa di corruzione dell’impulso rivoluzionario, un elemento di crisi in seno al corpo sociale”; il *materialismo* che egli condanna è “l’atteggiamento mentale che diventa prevalente in una società in cui, con l’emergere di una diffusa crisi religiosa, i confini del bene e del male sono diventati confusi”, in cui l’unico valore riconosciuto è l’interesse, l’unico movente il successo personale: “con uomini aderenti ad un’ottica siffatta non si farà mai una rivoluzione [...], se per rivoluzione si intende il momento in cui si celebra l’impegno, la dedizione collettiva, se si intende uno sforzo unitario e popolare per dar vita a quella democrazia egualitaria [...] che può dirsi l’esatta antitesi di un regime fondato sulla concorrenza e sulla spinta dinamica degli interessi contrapposti”²¹⁴.

Ma la guerra dichiarata ai disertori della causa del popolo, ai traditori che, per distruggere la libertà, favoriscono “con tutti i mezzi tutto ciò che tende a giustificare l’egoismo, a inaridire i cuori e a cancellare l’idea di questo bello morale che è la sola regola sulla quale la ragion pubblica giudica i difensori e i nemici dell’umanità”, che “abbracciano con trasporto un sistema che, confondendo il destino dei buoni e dei malvagi, non immagina tra loro alcuna differenza se non i favori incerti della fortuna, né altro arbitro se non il diritto del più forte o del più scaltro”²¹⁵, non vuol essere in nessun caso una concessione al fanatismo: nell’assoluto rispetto della libertà dei culti – nella misura in cui, beninteso, non si strumentalizza questa libertà per turbare l’ordine pubblico – la fede nell’Essere Supremo è *Vernunftglaube*, *religion naturelle*, è Verità e Ragione dinnanzi alla quale ogni superstizione crolla, ogni pretesa dogmatica avanzata dalla *fides historica* è messa a nudo nella sua insufficienza²¹⁶. Il Dio *ideale trascendentale*, *Absicht* di una razionalità protesa verso quell’Assoluto in cui riscopre la sua dignità e la sua destinazione, è del resto radicalmente altro rispetto al *Dieu des*

²¹³ *Ibid.*, p. 42.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 46-49.

²¹⁵ “La conduite de ces personnages artificieux tenoit sans doute à des vues politiques plus profondes; ils sentoient que pour détruire la liberté, il falloit favoriser par tous les moyens tout ce qui tend à justifier l’égôisme, à dessécher le cœur et à effacer l’idée de ce beau moral, qui est la seule règle sur laquelle la raison publique juge les défenseurs et les ennemis de l’humanité. Ils embrassoient avec transport un système qui, confondant la destinée des bons et des méchants, ne laisse entre eux d’autre différence que les faveurs incertaines de la fortune, ni d’autre arbitre que le droit du plus fort ou du plus rusé” (M. Robespierre, *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains*, cit., p. 456).

²¹⁶ “Fanatiques, n’espérez rien de nous. Rappeler les hommes au culte pur de l’Être suprême, c’est porter un coup mortel au fanatisme. Toutes les fictions disparaissent devant la Vérité, et toutes les folies tombent devant la Raison. Sans contrainte, sans persécution, toutes les sectes doivent se confondre d’elles-mêmes dans la Religion universelle de la Nature. Nous vous conseillons donc de maintenir les principes que vous avez manifestés jusqu’ici. Que la liberté des cultes soit respectée, pour le triomphe même de la Raison; mais qu’elle ne trouble point l’ordre public, et qu’elle ne devienne point un moyen de conspiration” (*ibid.*, p. 457).

prêtres, di quei preti idolatri e prigionieri delle forme del *cultus*, di quei preti che lo hanno annientato a forza di deturparlo, che lo hanno creato “a loro immagine”, facendolo “geloso, capriccioso, avido, crudele, implacabile”, che lo hanno “relegato nel cielo come in un palazzo, e non l’hanno chiamato sulla terra che per domandare a loro profitto decime, ricchezze, onori, piaceri e potere”, di quei preti, infine, che hanno colpevolmente disatteso i propri doveri verso sé stessi e verso il prossimo per erigersi a criminale sostegno del despotismo²¹⁷. “Il vero sacerdote dell’Essere Supremo, è la Natura; il suo tempio, l’universo; il suo culto, la virtù; le sue feste, la gioia di un grande popolo riunito al suo cospetto per rinsaldare i dolci nodi della fraternità universale, e per presentargli l’omaggio dei cuori sensibili e puri”²¹⁸. La sua celebrazione *istituzionale* sancisce il carattere teologico-politico del legame sociale, conferendo allo Stato un’*Einstellung* – che è anche *orientamento* – eminentemente *etica*: essa è autenticamente *Dienst* come contrapposizione ad un *Afterdienst* che, scadendo in un pericoloso antropomorfismo, *fabbrica* un Dio a immagine non dell’uomo, ma dei suoi vizi, delle sue *illusioni pratiche*, “credendo di potere più facilmente accattivar[sene] i favori e di risparmiare[si] lo sforzo gravoso ed ininterrotto di operare sull’intimo dell’intenzione morale”²¹⁹, *Dienst* che ha dunque la stessa estensione semantica di *officium*, che restituisce alla morale il suo fondamento “eterno e sacro”, che “ispira all’uomo quel rispetto religioso per l’uomo, *quel sentimento profondo dei suoi doveri, che è la sola garanzia della felicità sociale*”²²⁰.

È unicamente in quest’ottica che si può parlare infine di *educazione pubblica*, che sia “comune ed eguale per tutti i Francesi”, che, trascorso il “tempo delle fazioni”, sia ripensamento dello spazio politico come *παιδεία*, assumendo una volta per tutte il carattere che le è proprio, carattere “analogo

²¹⁷ “Combien le Dieu de la nature est différent du Dieu des prêtres! Il ne connoît rien de si ressemblant à l’athéisme que les religions qu’ils ont faites. A force de défigurer l’Être suprême, ils l’ont anéanti autant qu’il étoit en eux; ils en ont fait tantôt un globe de feu, tantôt un bœuf, tantôt un arbre, tantôt un homme, tantôt un roi. Les prêtres ont créé Dieu à leur image: ils l’ont fait jaloux, capricieux, avide, cruel, implacable. Ils l’ont traité comme jadis les maires du palais traitèrent les descendans de Clovis, pour régner sous son nom et se mettre à sa place. Ils l’ont relégué dans le ciel comme dans un palais, et ne l’ont appelé sur la terre que pour demander à leur profit des dîmes, des richesses, des honneurs, des plaisirs et de la puissance [...]. Prêtres, par quel titre avez-vous prouvé votre mission? avez-vous été plus justes, plus modestes, plus amis de la vérité que les autres hommes? Avez-vous chéri l’égalité, défendu les droits des peuples, abhorré le despotisme et abattu la tyrannie? C’est vous qui avez dit aux rois: Vous êtes les images de Dieu sur la terre; c’est de lui seul que vous tenez votre puissance, et les rois vous ont répondu: oui, vous êtes vraiment les envoyés de Dieu; unissons-nous pour partager les dépouilles et les adorations des mortels. Le sceptre et l’encensoir ont conspiré pour déshonorer le ciel et pour usurper la terre” (*ibid.*, pp. 457-458).

²¹⁸ “Le véritable prêtre de l’Être suprême, c’est la Nature; son temple, l’univers; son culte, la vertu; ses fêtes, la joie d’un grand peuple rassemblé sous ses yeux pour resserrer les doux nœuds de la fraternité universelle, et pour lui présenter l’hommage des cœurs sensibles et purs” (*ibid.*, p. 457).

²¹⁹ In questo consiste, per Kant, il *Religionswahn*: “da *machen wir uns einen Gott*, wie wir ihn am leichtesten zu unserm Vortheil gewinnen zu können und der beschwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das Innerste unsrer moralischen Gesinnung zu wirken, überhoben zu werden glauben” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., pp. 168-169).

²²⁰ “Attachons la morale à des bases éternelles et sacrées; inspirons à l’homme ce respect religieux pour l’homme, *ce sentiment profond de ses devoirs, qui est la seule garantie du bonheur social*” (M. Robespierre, *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains*, cit., p. 458, Corsivo mio).

alla natura del [...] governo ed alla sublimità dei destini” della Rivoluzione²²¹: “non si tratta più di formare dei *messieurs*, ma dei cittadini; la patria sola ha il diritto di crescere i suoi figli; essa non può affidare quest’onere all’orgoglio delle famiglie, né ai pregiudizi dei privati, eterno nutrimento dell’aristocrazia e di un federalismo domestico che impoverisce le anime isolandole, e che distrugge, con l’eguaglianza, tutti i fondamenti dell’ordine sociale”²²². L’istituzione delle feste nazionali, feste il cui modello è da ricercarsi in quelle solenni celebrazioni pubbliche dell’antichità greco-romana capaci di restituire sole lo spirito del popolo che vi partecipava, è parte essenziale di questo progetto: “riunite gli uomini, li renderete migliori; perché gli uomini riuniti cercano di ottenere la stima reciproca, e non potranno ottenerla che mostrandosene degni. Date alla loro riunione un grande motivo morale e politico, e l’amore per le cose oneste penetrerà con il piacere in tutti i cuori; perché gli uomini non si riuniscono senza diletto. L’uomo è il più grande oggetto che vi sia in natura; e il più magnifico di tutti gli spettacoli, è quello di un grande popolo radunato”²²³. Un simile apparato pedagogico eretto a sistema è, nell’ottica robespierriana, allo stesso tempo “il più dolce legame di fraternità e il più potente strumento di rigenerazione”²²⁴, esso è una vera e propria *liturgia rivoluzionaria* che restituisce alla Repubblica lo *spazio del sacro*, l’organizzazione del tempo e la scansione della vita quotidiana incentrate sul calendario cristiano e sulla festività domenicale, ripensate ora in chiave civica. La giovane nazione celebra i suoi valori e i suoi *mores*, i suoi eroi e i suoi martiri, garantendo la pacificazione sociale e l’unità della volontà politica: che le feste nazionali, esorta l’Incorruttibile, “tendano a risvegliare i sentimenti generosi che fanno l’incanto e l’ornamento della vita umana, l’entusiasmo della libertà, l’amore della patria, il rispetto delle leggi. Che la memoria dei tiranni e dei traditori vi sia votata all’esecrazione; che quella degli eroi della libertà e dei benefattori dell’umanità vi riceva il giusto tributo della riconoscenza pubblica; che esse traggano il loro interesse e i loro stessi nomi dagli eventi immortali della nostra rivoluzione e dagli oggetti più sacri e più cari al cuore dell’uomo; che siano abbellite e distinte dagli emblemi analoghi al loro specifico oggetto. Invitiamo alle nostre feste la natura e tutte le virtù; che tutte siano celebrate sotto

²²¹ “Vous lui imprimerez sans doute un grand caractère, analogue à la nature de notre gouvernement, et à la sublimité des destinées de notre République. Vous sentirez la nécessité de la rendre commune et égale pour tous les Français” (*ibid.*, p. 458).

²²² “Il ne s’agit plus de former des messieurs, mais des citoyens; la patrie a seule droit d’élever ses enfans; elle ne peut confier ce dépôt à l’orgueil des familles, ni aux préjugés des particuliers, alimens éternels de l’aristocratie et d’un fédéralisme domestique, qui rétrécit les âmes en les isolant, et détruit, avec l’égalité, tous les fondemens de l’ordre social” (*ibid.*).

²²³ “Rassemblez les hommes, vous les rendrez meilleurs; car les hommes rassemblés chercheront à se plaire, et ils ne pourront se plaire que par les choses qui les rendent estimables. Donnez à leur réunion un grand motif moral et politique, et l’amour des choses honnêtes entrera avec le plaisir dans tous les cœurs; car les hommes ne se voient pas sans plaisir. L’homme est le plus grand objet qui soit dans la nature; et le plus magnifique de tous les spectacles, c’est celui d’un grand peuple assemblé” (*ibid.*).

²²⁴ “Le plus doux lien de fraternité et le plus puissant moyen de régénération” (*ibid.*, p. 459).

gli auspici dell'Essere Supremo; che siano a lui consacrate; che si aprano e si concludano con un omaggio alla sua potenza e alla sua bontà”²²⁵.

Spetta alla Convenzione consacrare le verità che fondano una simile *Weltanschauung*. L’“ignoranza presuntuosa” o la “perversità ipocrita” di chi declama contro la Divinità, la depravazione armata contro l’idea stessa di religione, l’audacia colpevole di chi vorrebbe equiparare la fede in Dio e la difesa dei principi della morale al moderantismo o all’aristocrazia, di quei mostri che invocano la ragione e attentano quotidianamente alla vita dei rappresentanti del popolo francese, sono altrettanti crimini contro la Repubblica, perfidi tentativi di privarla delle prime difese dei suoi principi e della sua dignità²²⁶. Edificare la grande opera rigeneratrice della Rivoluzione sulle basi immutabili della giustizia, ravvivare la morale pubblica, proscrivere il vizio e combatterlo fino al suo annientamento, stabilire infine la pace e la felicità sulla saggezza e sulla morale²²⁷: tali sono gli obiettivi che Robespierre si prefigge il 18 *floréal*, esposti in un discorso che è indubbio coronamento del suo sistema e che è anch’esso, al pari della *Profession* rousseauiana, un vero e proprio manifesto anti-*philosophes*. Alla sua voce, l’assemblea proclama solennemente che “il popolo francese riconosce l’esistenza dell’Essere Supremo e l’immortalità dell’anima” e che “il culto degno dell’Essere Supremo è la pratica dei doveri dell’uomo”, decretando che “saranno istituite delle feste per ricondurre l’uomo all’idea della Divinità e alla dignità del suo essere”²²⁸. Queste feste sono esse stesse

²²⁵ “Tendent à réveiller les sentimens généreux qui font le charme et l’ornement de la vie humaine, l’enthousiasme de la liberté, l’amour de la patrie, le respect des lois. Que la mémoire des tyrans et des traîtres y soit vouée à l’exécration; que celle des héros de la liberté et des bienfaiteurs de l’humanité y reçoive le juste tribut de la reconnaissance publique; qu’elles puissent leur intérêt et leurs noms même dans les événemens immortels de notre révolution et dans les objets les plus sacrés et les plus chers au cœur de l’homme; qu’elles soient embellies et distinguées par les emblèmes analogues à leur objet particulier. Invitons à nos fêtes et la nature et toutes les vertus; que toutes soient célébrées sous les auspices de l’Être suprême; qu’elles lui soient consacrées; qu’elles s’ouvrent et qu’elles finissent par un hommage à sa puissance et à sa bonté” (*ibid.*).

²²⁶ “C’est à vous, représentans du Peuple, qu’il appartient de faire triompher les vérités que nous venons de développer. Bravez les clameurs insensées de l’ignorance présomptueuse ou de la perversité hypocrite. Quelle est donc la depravation dont nous étions environnés, s’il nous a fallu du courage pour les proclamer? La postérité pourra-t-elle croire que les factions vaincues avoient porté l’audace jusqu’à nous accuser de modérantisme et d’aristocratie, pour avoir rappelé l’idée de la divinité et de la morale? croira-t-elle qu’on ait osé dire, jusques dans cette enceinte, que nous avons par-là reculé la raison humaine de plusieurs siècles? Ils invoquoient la raison, les monstres qui aiguisoient contre vous leurs poignards sacrilèges! Tous ceux qui défendoient vos principes et votre dignité dévoient être aussi sans doute les objets de leur fureur. Ne nous étonnons pas si tous les scélérats ligués contre vous semblent vouloir nous préparer la ciguë” (*ibid.*, pp. 461-462).

²²⁷ “Asseyez-vous donc tranquillement sur les bases immuables de la justice, et ravivez la morale publique. Tonnez sur la tête des coupables et lancez la foudre sur tous vos ennemis. Quel est l’insolent qui, après avoir rampé aux pieds d’un roi, ose insulter à la majesté du Peuple français dans la personne de ses représentans? Commandez à la victoire, mais replongez sur-tout le vice dans le néant. Les ennemis de la République, sont tous les hommes corrompus. Le patriote n’est autre chose qu’un homme probe et magnanime dans toute la force de ce terme. C’est peu d’anéantir les rois; il faut faire respecter à tous les peuples le caractère du Peuple français. C’est en vain que nous porterions au bout de l’Univers la renommée de nos armes, si toutes les passions déchirent impunément le sein de la patrie. Défions-nous de l’ivresse même des succès. Soyons terribles dans les revers, modestes dans nos triomphes, et fixons au milieu de nous la paix et le bonheur par la sagesse et par la morale” (*ibid.*, p. 462).

²²⁸ “I. Le peuple français reconnoît l’existence de l’Être suprême, et l’immortalité de l’âme. II. Il reconnoît que le culte digne de l’Être suprême est la pratique des devoirs de l’homme. [...] IV. Il sera institué des fêtes pour rappeler l’homme à la pensée de la Divinité, et à la dignité de son être” (*ibid.*, pp. 462-463).

un programma politico e pedagogico ben preciso: in numero di trentasei, una per ogni *décadi* dell'anno, esse celebrano l'Essere Supremo e la Natura, il Genere umano, il Popolo francese, i Benefattori dell'umanità, i Martiri della libertà, la Libertà e l'Eguaglianza, la Repubblica, l'Amor di Patria, l'Odio verso tiranni e traditori, la Verità, la Giustizia, il Pudore, la Gloria e l'Immortalità, l'Amicizia, la Frugalità, il Coraggio, la Buona fede, l'Eroismo, l'Abnegazione, lo Stoicismo, l'Amore, la Fedeltà coniugale, l'Amor paterno, la Tenerezza materna, la Pietà filiale, l'Infanzia, la Giovinezza, l'Età virile, la Vecchiaia, la Sofferenza, l'Agricoltura, l'Industria, gli Antenati, la Posterità, la Felicità, in un'organica e coerente sistematizzazione ed esaltazione dei valori morali, politici e sociali della Francia rivoluzionaria, in tensione tra antico e nuovo, che rivendica allo stesso tempo l'eredità classica e il suo superamento.

L'Essere Supremo segna il vero punto di svolta nella politica religiosa della Rivoluzione: dalla *Problemstellung* del 1789 all'inverno 1793-94, l'*intelligentsia* rivoluzionaria aveva agito piuttosto nello spirito di Raynal, nello spirito di Voltaire, che in quello di Rousseau. Il culto della Ragione hébertista, nonostante le sue professioni reiterate di deismo e i riferimenti non così infrequenti al *sans-culotte Jésus*, cela un naturalismo ateo di matrice diderotiana. Ma il 18 *floréal* è al contrario una vera e propria "protesta contro l'incredulità dilagante"²²⁹, una protesta all'insegna dei principi difesi dal ginevrino: "il progetto di Robespierre, che si spiega in un'anima modellata dai principi di Jean-Jacques, era quello di restituire alla nazione una vita propriamente religiosa, per permetterle di restare una nazione". A chi, come lui, "voleva fondare una democrazia unanime e forte", "i dogmi della religione civile, così come esposti nel *Contratto*, sembravano essere gli unici capaci di cementare indissolubilmente l'edificio sociale, ristabilire l'unanimità nei cuori e piegare le volontà di fronte ad una legge divenuta sacra. Siamo qui costretti a riconoscere l'influenza autentica di Jean-Jacques non soltanto perché ci si richiama a lui, ma perché, nei discorsi pronunciati sotto il suo patrocinio, si ritrova qualcosa del suo accento e della sua fede. Cercare una religione che renda la *civitas* al contempo *una* e *sacra*, che trasformi il dovere civico in comando divino, fu il sogno dell'autore del *Contratto* e quello di Maximilien Robespierre. Affermare Dio, l'Anima e la sua immortalità, contro i *philosophes* che vogliono distruggere ogni speranza ed ogni sanzione, fu il compito che s'impose l'autore del *Vicario Savoiano*, e fu quello del pontefice dell'Essere Supremo"²³⁰. Egualmente

²²⁹ "Protestation contre l'incrédulité envahissante" (P. M. Masson, op. cit., t. III, p. 238).

²³⁰ "Le dessein de Robespierre, qui s'explique dans une âme façonnée par les principes de Jean-Jacques, aura été de rendre à la nation une vie proprement religieuse, pour lui permettre de rester une nation. A cet homme, qui voulait fonder une démocratie unanime et forte, les dogmes de la religion civile, tels que les prêchait le Contrat, ont seuls paru capables de cimenter indissolublement l'édifice social, de rétablir l'unanimité dans les cœurs, et de courber toutes les volontés sous le joug de la loi devenue sainte. Ici nous sommes obligés de reconnaître l'influence authentique de Jean-Jacques, non pas seulement parce que c'est de lui qu'on se réclame, mais parce que, dans les discours qui sont mis sous son patronage, on retrouve quelque chose de son accent et de sa foi. Chercher une religion qui fasse la cité à la fois *une* et *sacrée*, qui transforme le devoir civique en commandement divin, ce fut bien le rêve de l'auteur du Contrat, et celui de Maximilien

indulgenti verso la fede popolare, egualmente animati dall'intento di portare a termine “la transizione verso la religione dell'avvenire”²³¹ all'insegna della prudenza e della moderazione, le loro dure requisitorie contro il materialismo e l'ateismo enciclopedisti sono curiosamente parallele perfino sul piano retorico e lessicale. Il rapporto di *floréal*, nel suo tentativo di “trascendere l'antagonismo” sociale che va delineandosi sempre più nettamente tra borghesia montagnarda e *sans-culottes* “tramite l'appello ad un ordine morale comune”, nel suo invito “a costituire l'unico partito dei buoni contro i malvagi, della Divinità contro l'ateismo”²³², mira all’“affermazione ufficiale di quei ‘sentimenti di sociabilità senza i quali è impossibile essere buoni cittadini’ e che erano già, nel *Contratto*, i primi ‘dogmi della religione civile’”²³³. Nella prospettiva robespierriana, “una rivoluzione avrà sempre un esito imperfetto, o peggio, sarà destinata a fallire se la trasformazione politica non sarà accompagnata da un analogo processo di trasformazione morale dei cittadini singoli; bisogna – perché la Repubblica Francese viva – ricostruire le basi di un'etica civile perduta in seno ad una società dominata da spinte utilitaristiche, da valori solo mercantili; bisogna ritrovare un codice morale unitario, un'univoca versione del *dover essere*, tale da ricostruire la trama dei rapporti sociali frantumati lì dove vige, quale codice del *giusto* e dell'*ingiusto*, il proprio *utile privato*”²³⁴: ma, affinché ciò avvenga compiutamente, non sono soltanto le leggi a dover cambiare, quanto piuttosto, soprattutto, i *mores*, la mentalità collettiva, che non è in nessun caso suscettibile alla coercizione, ma lo è, al contrario, alla suggestione della trascendenza.

L'Illuminismo in quanto dominio della “ragione critica”, l'Illuminismo laicista e conservatore del *libre penseur* teorico del despotismo illuminato il cui motto potrebbe essere, come afferma Kant non senza velata ironia, “*ragionate quanto volete, e su ciò che volete; ma obbedite!*”²³⁵, non esaurisce dunque, in questa prospettiva, la portata propriamente *rivoluzionaria* della filosofia del XVIII secolo, costituendone piuttosto, nella misura in cui esso non si traduce in concreta azione politica, in spinta reale verso quell'emancipazione collettiva che non può che passare attraverso la rigenerazione morale, uno scarto, un *momento imperfetto*: nel Rousseau riletto dall'Incorruttibile, in quest'ottica,

Robespierre. Affirmer Dieu, l'Ame et son immortalité, contre les philosophes qui veulent détruire toute espérance et toute sanction, ce fut la tâche que s'imposa l'auteur du Vicaire Savoyard, et ce fut celle aussi du pontife de l'Être suprême” (*ibid.*, corsivo mio).

²³¹ “La transition vers la religion de l'avenir” (*ibid.*, p. 239).

²³² “Jamais [Robespierre] ne changera de camp, jamais il ne voudra abandonner les sans-culottes; mais tout se passe comme si, désespérant de maintenir longtemps la coalition entre bourgeois montagnards et sans-culottes, il essayait maintenant de transcender leur antagonisme par l'appel à un ordre moral commun [...]. En mai 93, Robespierre ne voulait connaître que le parti des culottes dorées et celui des sans-culottes; à présent que la coalition sociale lui échappe des mains, il appelle tout le monde à constituer l'unique parti des bons contre les méchants, de la Divinité contre l'athéisme” (J., Massin, *Robespierre*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1988, p. 198).

²³³ “L'affirmation officielle de ces ‘sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen’, et qui étaient déjà, dans la cité du Contrat, les premiers ‘dogmes de la religion civile’” (P. M. Masson, op. cit., t. III, p. 242).

²³⁴ A. M., Battista (a cura di), op. cit., pp. 33-34.

²³⁵ “*Räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!*” (I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, AA, Band VIII, p. 41).

vengono a coincidere le due grandi linee di ricerca tematizzate dal ginevrino nel *Contratto* e nel *Vicario savoiardo*, quella politica e quella teoretico-religiosa, che agiscono qui “in una sola direzione, significando uno sforzo di ricostruzione etico-politica che incontra necessariamente la logica” del Mondo Nuovo inaugurato dal 1789²³⁶. Così, tanto per Robespierre, quanto per i suoi avversari, la Rivoluzione è “guerra filosofica”: mentre, “delusi nella loro aspirazione a veder realizzato un nuovo ordine razionale di cui si sentivano i primi garanti, gli esponenti di una *élite* traumatizzata e sconfitta parlavano – sia pure a voce bassa – di una *filosofia* tradita, ravvisando nel giacobinismo i caratteri di una nuova *barbarie*, che sembrava loro affermarsi in termini di netta frattura nei confronti della grande tradizione culturale settecentesca”²³⁷, l’Incorruttibile opponeva loro l’immagine di un Rousseau come unico vero interprete dei Lumi, perseguitato e osteggiato da coloro che usurpano il nome di *philosophes*, un Rousseau la cui *Weltanschauung* etico-politico-religiosa è coerente e *legittima* espressione delle aspirazioni sociali del Secolo, un Rousseau brillantemente “riletto, o meglio riscritto ai fini del suo inserimento operativo nella storia rivoluzionaria”, la cui “riflessione sconfitta di un intellettuale senza speranza” che sembra trapelare dalle pagine del *Contratto sociale* diventa fiducia costruttiva rispetto alla possibilità di azione²³⁸.

L’Essere Supremo e il Termidoro

“Poteva sembrare, nel vedere Maximilien, che Jean-Jacques resuscitato realizzasse infine il suo sogno”²³⁹, commenta Masson nel descrivere la grande festa del 20 *prairial*, festa che difficilmente può essere interpretata, come è peraltro stato fatto, come un tentativo di ricomposizione sociale votato al fallimento proposto da un Robespierre prigioniero di una mentalità piccolo-borghese e incapace di leggere le dinamiche di classe nella loro concretezza: “l’emozione, l’entusiasmo che essa ha realmente suscitato nella Nazione provano a sufficienza che essa rispondeva ad un’esigenza effettiva”²⁴⁰ sentita dal popolo francese. La cerimonia fu solenne e partecipata. L’imponente apparato scenografico predisposto da David, le musiche pensate per l’occasione da compositori del calibro di Gossec, contribuirono a renderla l’esempio più brillante di quella grande liturgia nazionale prospettata dal decreto di *floréal*. Fu Robespierre, in qualità di presidente della Convenzione nazionale (era stato eletto, alla quasi unanimità, il 16 dello stesso mese), a dare fuoco alla statua dell’Ateismo brandendo la fiaccola della Verità, consacrando solennemente “il giorno per sempre fortunato” che vede “una

²³⁶ A. M., Battista (a cura di), op. cit., p. 56.

²³⁷ *Ibid.*, p. 59.

²³⁸ *Ibid.*, p. 75.

²³⁹ “Il pouvait sembler, à voir Maximilien, que Jean-Jacques ressuscité réalisait enfin son rêve” (P. M. Masson, op. cit., t. III, p. 242).

²⁴⁰ “L’émotion, l’enthousiasme qu’elle a réellement provoqués dans la nation prouve suffisamment qu’elle répondait à une donnée concrète” (J., Massin, op. cit., p. 199).

nazione intera, alle prese con tutti gli oppressori del genere umano, sospendere il corso dei suoi sforzi eroici per elevare il suo pensiero e i suoi auspici verso il grande Essere che gli affidò il compito di intraprenderli e la forza di portarli a termine”²⁴¹. È stata la Sua mano immortale, proclama l’Incorruttibile, a scolpire “nel cuore dell’uomo il codice della giustizia e della libertà”, a tracciarvi “la sentenza di morte dei tiranni”: “egli ha creato gli uomini affinché si aiutassero vicendevolmente, si amassero gli uni gli altri, arrivassero alla felicità percorrendo la via della virtù; è lui che ha posto nel seno dell’oppressore trionfante il rimorso e il terrore, e nel cuore dell’innocente oppresso la calma e l’orgoglio; è lui che costringe l’uomo giusto a odiare il malvagio, e il malvagio a rispettare l’uomo giusto; è lui che adorna di pudore il volto della bellezza per abbellirla ancora; è lui che fa palpitare i cuori materni di tenerezza e gioia; è lui che bagna di lacrime deliziose gli occhi del figlio stretto al seno della madre; è lui che fa tacere le passioni più imperiose e più tenere di fronte all’amore sublime per la patria; è lui che ha coperto la natura di incanto, abbondanza e maestà: tutto ciò che è buono è opera sua o è lui stesso; il male appartiene all’uomo depravato che opprime o che lascia opprimere i suoi simili”²⁴². I “vizi” e i “tiranni” sono egualmente da combattere, quei tiranni che “armati volta a volta dei pugnali del fanatismo e del veleno dell’ateismo, [...] cospirano quotidianamente per assassinare l’umanità”, quei tiranni che “se non possono più deturpare la Divinità servendosi della superstizione, per associarla ai loro misfatti, si sforzano di bandirla dalla terra per regnarvi soli con il crimine”²⁴³. *Dieu puissant! cette cause est la tienne*, scriveva l’Incorruttibile, forse il lettore lo ricorderà, già il 7 giugno 1792 : “difendi tu stesso queste leggi eterne che hai scolpito nei nostri cuori, assolvi la tua giustizia accusata dal trionfo del crimine e dall’infelicità del genere umano; e che le nazioni si risvegliino almeno al fragore del tuono con cui colpirai tutti i tiranni e tutti i traditori”²⁴⁴.

²⁴¹ “Il est enfin arrivé, ce jour à jamais fortuné que le peuple français consacre à l’Être suprême: jamais le monde, qu’il a créé, ne lui offrit un spectacle aussi digne de ses regards. Il a vu régner sur la terre, la tyrannie, le crime et l’imposture; il voit dans ce moment une nation entière aux prises avec tous les oppresseurs du genre humain, suspendre le cours de ses travaux héroïques, pour élever sa pensée et ses vœux vers le grand Être qui lui donna la mission de les entreprendre et la force de les exécuter” (OCMR, t. X, p. 481).

²⁴² “N’est-ce pas lui dont la main immortelle, en gravant dans le cœur de l’homme le code de la justice et de l’égalité, y traça la sentence de mort des tyrans? [...] Il a créé les hommes pour s’aider, pour s’aimer mutuellement, et pour arriver au bonheur par la route de la vertu. C’est lui qui plaça dans le sein de l’oppresser triomphant le remords et l’épouvante, et dans le cœur de l’innocent opprimé le calme et la fierté: c’est lui qui force l’homme juste à haïr le méchant, et le méchant à respecter l’homme juste; c’est lui qui orne de pudeur le front de la beauté pour l’embellir encore; c’est lui qui fait palpiter les entrailles maternelles de tendresse et de joie; c’est lui qui baigne de larmes délicieuses les yeux du fils pressé contre le sein de sa mère; c’est lui qui fait taire les passions les plus impérieuses et les plus tendres devant l’amour sublime de la patrie; c’est lui qui a couvert la nature de charmes, de richesses et de majesté: tout ce qui est bon est son ouvrage ou c’est lui-même; le mal appartient à l’homme dépravé qui opprime ou qui laisse opprimer ses semblables” (*ibid.*, pp. 481-482).

²⁴³ “Armés tour-à-tour des poignards du fanatisme et des poisons de l’athéisme, les rois conspirent toujours pour assassiner l’humanité; s’ils ne peuvent plus défigurer la divinité par la superstition, pour l’associer à leurs forfaits, ils s’efforcent de la bannir de la terre pour y régner seuls avec le crime” (*ibid.*, p. 482).

²⁴⁴ “Défends toi-même ces lois éternelles que tu gravas dans nos cœurs; absous ta justice accusée par le triomphe du crime et par les malheurs du genre humain; et que les nations se réveillent du moins au bruit du tonnerre dont tu frapperas tous les tyrans et les traîtres” (M. Robespierre, *Le défenseur de la Constitution*, N. 4, OCMR, t. IV, p. 119). Cfr. *infra*, p. 131.

Questo Robespierre che esclama, con tutta la sua fede rousseauiana, con tutta la sua sincera convinzione di credente, “Essere degli Esseri, non ti rivolgeremo ingiuste preghiere! Tu conosci le creature uscite dalle tue mani; i loro bisogni non sfuggono ai tuoi sguardi più dei loro segreti pensieri. L’odio della malafede e della tirannia arde nei nostri cuori con l’amore della giustizia e della patria; il nostro sangue cola per la causa dell’umanità: ecco la nostra preghiera; ecco i nostri sacrifici; ecco il culto che ti offriamo”²⁴⁵, questo Robespierre sul cui volto, in questo giugno profumato, “brilla per la prima volta la gioia”²⁴⁶, nel suo entusiasmo, Boissy d’Anglas lo paragonerà addirittura ad “Orfeo che impartisce agli uomini i principi della civiltà e della morale”²⁴⁷: curioso parallelismo, questo, con il *bon prêtre* del *Vicaire*, in cui il giovane interlocutore crede intendere – ancora una volta – “il divino Orfeo cantare i primi inni ed insegnare agli uomini il culto degli Dei”²⁴⁸.

Ma gli enciclopedisti non si danno per vinti. La celebrazione del 20 *prairial* è occasione di una nuova, feroce controversia. I deputati voltairiani non si fanno scrupoli nel manifestare ad alta voce il loro malcontento, per non dire il loro odio, nei confronti di colui che ritengono il principale responsabile di questa recrudescenza di “superstizione”. Lecointre de Versailles si vanta apertamente – dopo Termidoro, è vero – di aver dichiarato a Robespierre che “lo disprezzav[a] tanto quanto lo abboriv[a]”²⁴⁹; Bourdon de l’Oise, dal canto suo, “si è permesso i più volgari sarcasmi e le più indecenti declamazioni [sull’Essere Supremo]. Egli faceva perfidamente notare ai membri della Convenzione le testimonianze di interesse del pubblico nei confronti del presidente, per trarne le conclusioni più atroci, degne dei nemici della Repubblica”²⁵⁰: è l’Incorruttibile stesso ad informarcene, e ad evocare ancora, l’8 *thermidor*, gli insulti proferiti al suo indirizzo da alcuni colleghi²⁵¹. Sarà con estrema durezza che si opporrà, qualche giorno più tardi, all’aggiornamento del

²⁴⁵ “Être des Êtres, nous n’avons point à t’adresser d’injustes prières: tu connois les créatures sorties de tes mains; leurs besoins n’échappent pas plus à tes regards que leurs plus secrètes pensées. La haine de la mauvaise foi et de la tyrannie brûle dans nos cœurs avec l’amour de la justice et de la patrie; notre sang coule pour la cause de l’humanité: voilà notre prière; voilà nos sacrifices; voilà le culte que nous t’offrons” (OCMR, t. X, p. 482).

²⁴⁶ “En passant dans la salle de la liberté, je rencontrai Robespierre, revêtu du costume de représentant du peuple, tenant à la main un bouquet mélangé d’épis et de fleurs; la joie brilloit, pour la première fois, sur sa figure” (J. Vilate, *Causes secrètes de la révolution du 9 au 10 thermidor*, Paris, an II [1794], p. 53).

²⁴⁷ “Orphée enseignant aux hommes les principes de la civilisation et de la morale” (F. A. Boissy d’Anglas, *Essai sur les fêtes nationales*, Paris, Imprimerie polyglotte, an II [1794], p. 23).

²⁴⁸ “Le divin Orphée chanter les premiers hymnes, & apprendre aux hommes le culte des dieux” (J. J. Rousseau, *Profession de foi du Vicaire savoyard*, cit., p. 69).

²⁴⁹ “Le jour qu’il avoit destiné à son triomphe (20 prairial), je me suis indigné des applaudissemens qui marquoient sa présence; et j’ai crié, *que je le méprisois autant que je l’abhorrois*, avec une force d’organe que les applaudissemens n’ont pu couvrir. J’ai porté cette expression de ma haine jusqu’à ses oreilles, toutes les fois que les applaudissemens se sont renouvelles avec affectation” (L. Lecointre, *Conjuration formée dès le 5 préréal, par neuf représentans du peuple contre Maximilien Robespierre, pour l’immoler en plein sénat*, Paris, de l’imprimerie de Rougyff, 1794, p. 3).

²⁵⁰ “Le jour de la fête de l’Être suprême, en présence du peuple, il s’est permis sur ce sujet les plus grossiers sarcasmes et les déclamations les plus indécentes. Il faisait remarquer, avec méchanceté, aux membres de la Convention, les marques d’intérêt que le public donnait au président, pour tirer contre lui des inductions atroces, dans le sens des ennemis de la République” (*Papiers inédits trouvés chez Robespierre, Saint-Just, Payan etc., supprimés ou omis par Courtois*, t. II, Paris, Baudouin, 1828, p. 19).

²⁵¹ OCMR, t. X, pp. 561 e 562 (nota).

decreto proposto da Couthon sulla riorganizzazione del Tribunale Rivoluzionario, dichiarando di non riconoscere ormai, in seno alla Convenzione, che due partiti, “da un lato il patriottismo e la probità; dall’altro lo spirito controrivoluzionario, il brigantaggio e la disonestà, che si accaniscono [...] contro la virtù del genere umano”²⁵², o, in altre parole, *les bons et les méchants*, chi sogna una Rivoluzione pura, la costituzione di una *civitas* fondata sulla giustizia e sui *mores*, e chi tende invece con tutte le sue forze a minare la grande opera di rigenerazione intrapresa dai sinceri difensori della causa della libertà: “l’osservatore che segue con lo sguardo, giorno per giorno, Robespierre in queste ore di metà giugno 1794 [...] non può sottrarsi ad un’impressione assillante; quella, ossia, di aver davanti a sé un uomo i cui nervi sono tesi all’estremo; come se egli si sentisse braccato, minacciato di soffocamento, di strangolamento, da una coalizione di ambiziosi, di corrotti, di cattivi cittadini capaci di tutto per soddisfare le loro mire e che sono la vergogna e la piaga della Repubblica”²⁵³.

E come dargli torto, quando i *pourris*, i rappresentanti dalle mani “lorde di sangue e di rapine”²⁵⁴, i vari Fouché, Tallien, Dubois-Crancé, che egli non si stanca di attaccare ai giacobini, stanno preparando la sua morte²⁵⁵? Robespierre lo sa bene. Ai Duplay, che sono per lui una vera e propria famiglia adottiva, dichiarerà malinconicamente, subito dopo la festa dell’Essere Supremo: “non sarò tra voi ancora per molto”²⁵⁶. E, nell’ombra, si trama un attacco ancora più subdolo, ancora più feroce. Il 15 giugno, Vadier monta alla tribuna, Vadier, voltairiano convinto che ha fatto dell’ateismo una religione, Vadier, che “fonda tutta la sua filosofia sull’empietà”, Vadier, che Buonarroti ci presenta “incantato” dalla “frivolezza, l’irreligione e l’immoralità” di Voltaire, “mentre respinge al contrario come paradossi i principi religiosi, morali e politici di Rousseau”, e del quale egli dirà ancora che “avrebbe preferito la più immorale licenza alla virtù sostenuta dalla fede in Dio e nell’immortalità

²⁵² “D’un côté le patriotisme et la probité; de l’autre, l’esprit contre-révolutionnaire, la fripponnerie et l’improbité qui s’acharnent [...] à la vertu du genre humain” (OCMR, t. X, p. 490).

²⁵³ “L’enquêteur qui suit des yeux, jour par jour, Robespierre en ces heures de la mi-juin 1794 [...] ne peut se défendre d’une impression obsédante: celle d’avoir devant soi un homme dont les nerfs sont tendus à l’extrême; comme si Robespierre se sentait cerné, bloqué, menacé d’étouffement, d’étranglement, par une coalition d’ambitieux, de corrompus, de mauvais citoyens capables de tout pour satisfaire leurs avidités et qui sont la plaie et le malheur de la République” (H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, cit., p. 312).

²⁵⁴ “Souillées de rapines et de sang” (A. Mathiez, *Le rôle de Barère et de Vadier au 9 thermidor jugé par Buonarroti*, *Annales révolutionnaires*, t. 4, N. 1, Janvier-Février 1911, p. 102).

²⁵⁵ Cfr. ad es. OCMR, t. X, pp. 504-530.

²⁵⁶ “Vous ne me verrez plus longtemps” (E. Hamel, *Thermidor*, Paris, Jouvett, 1897, p. 28).

dell'anima"²⁵⁷. Viene, dice, a denunciare "una nuova cospirazione"²⁵⁸. Abita, in *rue Contrescarpe*, una certa Catherine Théot – *Théos*, immagina lo spiritoso Vadier – di 69 anni, analfabeta, che si ritiene ispirata dalla grazia divina e che annuncia la venuta di un nuovo Messia. Il suo profetizzare le era valso, tra il 1779 e il 1782, un soggiorno dapprima alla Bastiglia, e poi in un ospedale. La Rivoluzione era, ai suoi occhi, il compimento delle sue promesse: attorno a lei si riunì ben presto un piccolo circolo di individui di ambo i sessi, che Vadier definisce perfidamente "bigotti imbecilli [...], mesmeriani, illuminati, devoti atrabiliari e vaporosi, [...] monarchici, usurari, folli, egoisti, *muscadins*, controrivoluzionari"²⁵⁹, e che erano in realtà povera gente del tutto inoffensiva, le cui speranze, le cui inquietudini, il cui bisogno del Divino, sintomi di una più profonda crisi spirituale che attraversa il secondo XVIII secolo, trovavano uno sbocco nell'ingenuo millenarismo e misticismo cristiano di *mère Catherine*.

Per gli enciclopedisti della Convenzione, che accolgono il rapporto di Vadier con eloquenti e reiterati scoppi di ilarità, la "cospirazione" di *rue Contrescarpe* è una vera e propria manna dal Cielo. Essa fornisce loro il pretesto perfetto per cercare di ottenere la tanto agognata revoca del decreto del 18 *frimaire*, che sancisce la libertà dei culti, e per poter finalmente, una volta per tutte, proscrivere l'odiato cattolicesimo. Essa fornisce loro l'occasione di minare alle fondamenta il culto dell'Essere Supremo. Ma, soprattutto, essa fornisce loro un'arma terribile contro Robespierre²⁶⁰. Tra i discepoli della donna, in effetti, figura l'ex-costituente Dom Gerle, cui l'Incorruttibile aveva fornito, in passato, un certificato di civismo. E non solo: vi ritroviamo anche Marie-Louise Vaugeois, sorella di M.me Duplay. Ancora: i "pericolosi fanatici" descritti da Vadier attendono che "la folgore vendicatrice" del Cielo "ristabilisca l'ordine" in Francia, e si aspettano che ciò accada "all'incirca all'epoca della Pentecoste"²⁶¹, Pentecoste che, quell'anno 1794, cadde precisamente l'8 giugno, 20 *prairial*.

²⁵⁷ "Hair les Nobles et se moquer de la religion, voilà toute la politique de Vadier. Il aime bien l'Égalité pourvu qu'il jouisse d'un bon revenu, qu'il puisse vendre ses denrées bien chères et qu'il exerce quelque influence dans les affaires publiques. Au temps où Vadier brillait dans le monde, il étoit de bon ton de se moquer de toute idée religieuse et même d'afficher l'athéisme; aussi Vadier fonde-t-il toute sa philosophie sur l'impiété et ne voit que dans l'influence des idées religieuses les causes de la tyrannie qui accable dans ce moment la France et l'Europe entière. Les opinions de Vadier paroissent à découvert quand on le met dans la nécessité de se prononcer sur le mérite de Rousseau et de Voltaire; la frivolité, l'irréligion et l'immoralité de celui-ci l'enchantent, tandis qu'il repousse comme des paradoxes les principes religieux, moraux et politiques de l'autre. Vadier ne voit qu'imposture et tyrannie dans l'alliance d'une sage religion avec une bonne législation et ses préjugés à cet égard sont si forts qu'il préféreroit la licence la plus immorale à la vertu à la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme" (in A. Mathiez, *Le rôle de Barère et de Vadier au 9 thermidor jugé par Buonarroti*, cit., p. 99).

²⁵⁸ "Une nouvelle conspiration" (AP, t. XCI, p. 639).

²⁵⁹ "Bigotes et nigauds [...] mésmeriens, illuminés, cagots atrabiliars et vaporeux [...] royalistes, usuriers, fous, égoïstes, muscadins, contre-révolutionnaires" (*ibid.*, p. 640).

²⁶⁰ Si veda su tutto ciò A. Mathiez, *Contributions à l'Histoire religieuse de la Révolution française*, cit., ed in particolare le pp. 97-142; e A. Mathiez, *Quelques nouveaux témoignages sur Catherine Théot*, *Annales révolutionnaires*, t. 11, N. 3, Mai-Juin 1919, pp. 388-392.

²⁶¹ "Un fanatique plus dangereux encore est un nommé Quesvremont, dit Lamotte [...]; on a trouvé chez cet empirique, disciple de Mesmer et grand magnétiseur, des paperasses du même genre. En voici une légère esquisse: *A la Pentecôte ou aux environs frappera enfin, et se fera sentir sur la partie proprement enragée des chefs de la nation, le coup céleste*

Serpeggia, per Parigi, l'idea di un Robespierre despota, di un Robespierre che, *non contento di farsi re, vuole diventare Dio*, idea partorita a disegno dai suoi implacabili nemici, idea diffusa ad arte, sottovoce e capillarmente: quando “le vittime della perversità” dei corrotti, degli intriganti, degli immorali, degli ambiziosi per cui la Rivoluzione è un traffico, una speculazione ignobile, “lamentano” le persecuzioni di cui sono oggetto, “essi si scusano dicendo: *è Robespierre che lo vuole; non possiamo dispensarcene [...]*. Si dice ai nobili: *è lui solo che vi ha proscritti*; si dice allo stesso tempo ai patrioti: *vuole salvare i nobili*; si dice ai preti: *è lui solo che vi perseguita, senza di lui sareste indisturbati e trionfanti*; si dice ai fanatici: *è lui che distrugge la religione*; si dice ai patrioti perseguitati: *è lui che l'ha ordinato, o che non vuole impedirlo*”²⁶².

E l'Incorruttibile è sempre più isolato. Stanco delle continue vessazioni da parte dei suoi colleghi, ha smesso di presenziare alle sedute del Comitato di Salute Pubblica: gli alterchi violenti scoppiati nel suo seno nel mese di giugno vertono sulla legge del 22 *prairial*, sulla gestione della guerra, ma anche, è lecito ritenerlo, sull'affare Théot. È difficile immaginare che Collot d'Herbois o Billaud-Varennes, che domandano espressamente a Saint-Just, il 6 *thermidor*, di astenersi dal parlare dell'Essere Supremo e dell'immortalità dell'anima²⁶³, si siano mostrati solidali a Robespierre. Che i suoi principali avversari siano “gli apostoli impuri dell'ateismo e dell'immoralità di cui esso è il fondamento”²⁶⁴, del resto, egli lo sa bene. E Buonarroti, acuto osservatore, nonché attore del movimento rivoluzionario, Buonarroti che interpreta la Rivoluzione come una lotta tra i partigiani di un *ordre d'égoïsme*, i voltairiani, da una parte, e, dall'altra i sostenitori dell'*ordre d'égalité*, i democratici *à la Rousseau*, colpisce nel segno quando afferma che, in Termidoro, “agli immorali si unirono i mezzi-philosophes, gli ammiratori di Voltaire, i materialisti”²⁶⁵. Pressoché analoga a quella di Robespierre, la lettura che il padre spirituale dei moti dell'Ottocento dà del pensiero del XVIII

et vengeur depuis un peu longtemps différé à mes yeux, qui de longue main désirent voir l'ordre et le bonheur rétablis en France par un coup du Ciel; mais ce qui est différé n'est point pour cela perdu et manqué. Et seront terrassés ces Titans orgueilleux, Osant dans leur fureur braver même les cieux” (AP, t. XCI, p. 648).

²⁶² “Quand les victimes de leur perversité se plaignent, ils s'excusent en leur disant: *C'est Robespierre qui le veut; nous ne pouvons pas nous en dispenser [...]*. On disait aux nobles: *C'est lui seul qui vous a proscrits*; on disait en même temps aux patriotes: *il veut sauver les nobles*; on disait aux prêtres: *C'est lui seul qui vous poursuit; sans lui vous seriez paisibles et triomphants*; on disait aux fanatiques: *C'est lui qui détruit la religion*; on disait aux patriotes persécutés: *C'est lui qui l'a ordonné ou qui ne veut pas l'empêcher*” (M. Robespierre, *Contre les factions nouvelles et les députés corrompus*, OCMR, t. X, p. 558).

²⁶³ “Quand les deux Comités m'honorèrent de leur confiance et me chargèrent du rapport – è Saint-Just stesso a parlare – j'annonçai que je ne m'en chargeais qu'à condition qu'il serait respectueux pour la Convention et pour ses membres. J'annonçai que j'irai à la source, que je développerais le plan ourdi pour saper le gouvernement révolutionnaire, que je m'efforcerais d'accroître l'énergie de la morale publique. *Billaud-Varenne et Collot d'Herbois insinuèrent qu'il ne fallait point parler de l'être suprême, de l'immortalité de l'âme, de la sagesse, on revint sur ces idées, on les trouva indiscrettes et l'on rougit de la divinité*” (L. A. Saint-Just, *Discours pour la défense de Robespierre*, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Fasquelle, 1908, p. 487. Corsivo mio).

²⁶⁴ “Les apôtres impurs de l'athéisme et de l'immoralité dont il est la base” (M. Robespierre, *Contre les factions nouvelles et les députés corrompus*, cit., p. 560).

²⁶⁵ “Aux immoraux se joignirent les demi-philosophes, les admirateurs de Voltaire, les matérialistes” (in A. Mathiez, *La corruption parlementaire sous la Terreur*, cit., p. 291).

secolo: “la filosofia degli enciclopedisti aveva aizzato un gran numero di spiriti avidi di novità a combattere i privilegi ereditari e a disprezzare gli insegnamenti della religione. Con i nuovi lumi si insinuarono negli animi un desiderio più vivo di potere e di ricchezza e il disgusto nei confronti del freno morale che il cristianesimo, d’accordo con la saggezza, impone alle passioni immoderate del cuore umano. Nello sbarazzarsi delle pratiche comandate dalla Chiesa, si dimenticarono sovente le grandi leggi di eguaglianza e fraternità promulgate da Gesù”²⁶⁶. Vale la pena di mettere sotto gli occhi del lettore un’ultima considerazione: “il giorno in cui il popolo di Parigi celebrò con entusiasmo la festa dell’Essere Supremo – afferma il fiorentino a chiare lettere – fu firmata la sentenza di morte di colui che l’aveva proposta”²⁶⁷.

Anche l’Incorruttibile, l’8 *thermidor*, parlerà dell’“impeto di furore” suscitato nei nemici della Repubblica dal decreto del 18 *floréal*, datando a quest’epoca “gli attentati e le nuove calunnie, più criminali ancora degli attentati”²⁶⁸. In quella primavera del 1794, ricorda Robespierre, in quella primavera dove l’ombra minacciosa dei tiranni coalizzati si levava sulla giovane Repubblica, “i più vili dei cospiratori” si sforzavano di “oltraggiare la natura umana” facendole “un’onta della morale e un dovere della depravazione”, di violentare le coscienze “strappando la speranza” agli uomini: “l’ateismo, scortato da tutti i crimini, riversava sul popolo il lutto e la disperazione, e sulla rappresentanza nazionale i sospetti, il disprezzo e l’obbrobrio”²⁶⁹. E l’oratore rievoca, con commovente trasporto, un decreto che “è lui solo una rivoluzione”, che ha ricondotto alla causa della libertà “tutti i cuori puri e generosi”, che l’ha mostrata al mondo “in tutto lo splendore della sua beltà celeste”, una festa solenne che “ha lasciato sulla Francia un’impressione profonda di calma, di felicità, di saggezza e di bontà”²⁷⁰. Ma, una volta ritiratosi quel popolo “in presenza del quale tutti i vizi privati

²⁶⁶ “La philosophie des encyclopédistes avait aguerri une foule d’esprits avides de nouveautés à combattre les privilèges de la naissance et à mépriser les enseignements de la religion. Avec de nouvelles lumières se glissèrent dans les âmes un désir plus vif de puissance et de richesses, et le dégoût du frein moral que le christianisme, d’accord avec la sagesse, impose aux passions immodérées du cœur humain. En se dégageant des pratiques commandées par l’Eglise, on oublia souvent les grandes lois d’égalité et de fraternité promulguées par Jésus” (Ch. Vellay, *Observations sur Maximilien Robespierre par Philippe Buonarroti*, Revue historique de la Révolution française, Vol. 3, N. 11, Juillet-Septembre 1912, pp. 481-482).

²⁶⁷ “Le jour où le peuple de Paris célébra avec enthousiasme la fête de l’Être-Suprême, fut signé l’arrêt de mort de celui qui l’avait proposée” (*ibid.*, p. 486).

²⁶⁸ “C’est une circonstance bien remarquable que votre décret du [18 floréal], qui raffermir les bases ébranlées de la morale publique, fut le signal d’un accès de fureur des ennemis de la République; c’est de cette époque que datent les assassinats et les nouvelles calomnies, plus criminelles que les assassinats” (M. Robespierre, *Contre les factions nouvelles et les députés corrompus*, cit, p. 560).

²⁶⁹ “Les tyrans triomphaient, le peuple français était placé entre la famine et l’athéisme, plus odieux que la famine. Le peuple peut supporter la faim, mais non le crime; le peuple sait tout sacrifier, excepté ses vertus. La tyrannie n’avait pas encore fait cet outrage à la nature humaine, de lui faire une honte de la morale et un devoir de la dépravation; les plus vils des conspirateurs l’avaient réservé au peuple français dans sa gloire et dans sa puissance. La tyrannie n’avait demandé aux hommes que leurs biens et leur vie; ceux-ci nous demandaient jusqu’à nos consciences; d’une main ils nous présentaient tous les maux, et de l’autre ils nous arrachaient l’espérance. L’athéisme, escorté de tous les crimes, versait sur le peuple le deuil et le désespoir, et sur la représentation nationale les soupçons, le mépris et l’opprobre” (*ibid.*).

²⁷⁰ “Grâces immortelles vous soient rendues! Vous avez sauvé la patrie; votre décret du [18 floréal] est lui seul une révolution; vous avez frappé du même coup l’athéisme et le despotisme sacerdotal; vous avez avancé d’un demi-siècle

svaniscono”, ecco ricomparire gli “intriganti”, i “ciarlatani”, il cui primo tentativo fu quello di “tentare di avvilire i grandi principi” proclamati dalla Convenzione e “di cancellare il toccante ricordo della festa nazionale”²⁷¹: che cos’è il cosiddetto *affaire de Catherine Théot*, se non “una farsa mistica e un soggetto inestinguibile di sarcasmi indecenti o puerili”²⁷²? A che cosa mirano i “rivoltanti pamphlets, degni del père Duchesne”, diretti contro il “fanatismo” se non ad “avvilire la Convenzione nazionale, il Tribunale rivoluzionario”, se non a “rinnovare i conflitti religiosi, inaugurare una persecuzione tanto atroce quanto impolitica contro gli spiriti deboli o creduli, imbevuti di qualche lontana memoria superstiziosa”²⁷³? L’Incorruttibile, la cui influenza dittatoriale di cui lo accusano i suoi nemici si è limitata a “perorare la causa della patria al cospetto della rappresentanza nazionale e al tribunale della ragione pubblica”²⁷⁴, vede con crescente allarme questa recrudescenza di hébertismo: “predicazione aperta dell’ateismo, violenze inaspettate contro il culto, eccitazioni commesse sotto le forme più indecenti, persecuzioni dirette contro il popolo con il pretesto della superstizione”²⁷⁵, tutto tende a suscitare il malcontento, a tormentare i patrioti, a minare alle fondamenta la grande opera rivoluzionaria. “Io ho voluto – protesta Robespierre – sradicare il sistema di corruzione e di disordine che [le fazioni] avevano stabilito, e che considero il solo ostacolo all’affermazione della Repubblica; ho creduto che essa non potesse posarsi se non sugli eterni principi della morale”, e “tutti si sono alleati contro di me, e contro quelli che avevano i medesimi principi”: “la vigilia stessa della festa dell’Essere Supremo, la si voleva rimandare adducendo un pretesto frivolo; in seguito, non si è cessato di riversare il ridicolo su tutto ciò che si lega a queste idee; in

l’heure fatale des tyrans; vous avez rattaché à la cause de la Révolution tous les cœurs purs et généreux; vous l’avez montrée au monde dans tout l’éclat de sa beauté céleste. O jour à jamais fortuné, où le peuple français tout entier s’éleva pour rendre à l’auteur de la nature le seul hommage digne de lui! Quel touchant assemblage de tous les objets qui peuvent enchanter les regards et le cœur des hommes! vieillesse honorée! généreuse ardeur des enfants de la patrie! joie naïve et pure des jeunes citoyens! larmes délicieuses des mères attendries! O charme divin de l’innocence et de la beauté! majesté d’un grand peuple heureux par le seul sentiment de sa force, de sa gloire et de sa vertu! Être des êtres! le jour où l’univers sortit de tes mains toutes puissantes brilla-t-il d’une lumière plus agréable à tes yeux que ce jour où, brisant le joug du crime et de l’erreur, il parut devant toi digne de tes regards et de ses destinées? Ce jour avait laissé sur la France une impression profonde de calme, de bonheur, de sagesse et de bonté. A la vue de cette réunion sublime du premier peuple du monde, qui aurait cru que le crime existait encore sur la terre?” (*ibid.*, p. 561).

²⁷¹ “Mais quand le peuple, en présence duquel tous les vices privés disparaissent, est rentré dans ses foyers domestiques, les intrigants reparaisent et le rôle des charlatans recommence. C’est depuis cette époque qu’on les a vus s’agiter avec une nouvelle audace et chercher à punir tous ceux qui avaient déconcerté le plus dangereux de tous les complots. Croirait-on qu’au sein de l’allégresse publique des hommes aient répondu par des signes de fureur aux touchantes acclamations du peuple? Croira-t-on que le président de la Convention nationale, parlant au peuple assemblé, fut insulté par eux, et que ces hommes étaient des représentants du peuple? Ce seul trait explique tout ce qui s’est passé depuis. La première tentative que firent les malveillants fut de chercher à avilir les grands principes que vous aviez proclamés et à effacer le souvenir touchant de la fête nationale” (*ibid.*, pp. 561-562).

²⁷² “Une farce mystique et un sujet inépuisable de sarcasmes indécents ou puerils” (*ibid.*, p. 562).

²⁷³ “Au même instant, on vit éclore une multitude de pamphlets dégoûtants, dignes du père Duchesne, dont le but était d’avilir la Convention nationale, le Tribunal révolutionnaire; de renouveler les querelles religieuses, d’ouvrir une persécution aussi atroce qu’impolitique contre les esprits faibles ou crédules, imbus de quelque ressouvenir superstiteux” (*ibid.*, p. 562).

²⁷⁴ “Plaider la cause de la patrie devant la représentation nationale et au tribunal de la raison publique” (*ibid.*, p. 565).

²⁷⁵ “Prédication ouverte de l’athéisme, violences inopinées contre le culte, excitations commises sous les formes les plus indécentes, persécutions dirigées contre le peuple sous prétexte de superstition” (*ibid.*, p. 563).

seguito, non si è cessato di favorire tutto ciò che poteva risvegliare la dottrina” di quegli “atei controrivoluzionari” per i quali *floréal* aveva rappresentato un’ignominiosa sconfitta²⁷⁶. È un uomo allo stremo delle forze, quello che confessa, l’8 *thermidor*, “la mia ragione, non il mio cuore, è sul punto di dubitare di questa Repubblica virtuosa di cui mi ero tracciato il progetto”²⁷⁷. È un uomo, anche, che sa bene di non poter far fronte alla coalizione formatasi contro di lui, che esausto, disarmato, con quest’ultimo appello disperato, questo “discorso-testamento” che ha i toni di un addio, decide consapevolmente di farla finita: “no, Chaumette, no [Fouché], la morte non è un sonno eterno. Cittadini, cancellate dai sepolcri questa massima [empia] incisa da mani sacrileghe, che ricopre di un velo funebre la natura, che scoraggia l’innocenza oppressa e che insulta la morte. Incidetevi piuttosto questa: *la morte è l’inizio dell’immortalità*”²⁷⁸.

Robespierre non potrà replicare il 9, quando Vadier si dilungherà alla tribuna su una pretesa “lettera” di Catherine Théot – l’*analfabeta* Catherine Théot – nella quale l’Incorruttibile non sarebbe dipinto come altri che il nuovo Messia, la cui venuta è predetta da Ezechiele. Il 10, quando, impossibilitato a parlare, tra gli spasmi di una mascella fracassata dal colpo di pistola del gendarme Merda, domanderà invano, a gesti, una penna e dell’inchiostro, si sentirà rispondere dall’impietoso carceriere: “che cosa diavolo ne vuoi fare? Progetti di scrivere al tuo Essere Supremo?”²⁷⁹. L’agonia delle sue ultime ore di vita è stata molte volte riscritta: steso su un tavolo, circondato da una folla feroce che non gli risparmiava gli oltraggi più crudeli, disperatamente solo, “levava spesso gli occhi al soffitto, ma, eccettuato qualche movimento convulsivo, si osservò costantemente in lui una grande impassibilità, persino negli istanti della medicazione della ferita, che dovette procurargli dolori molto intensi. Il suo colorito, abitualmente bilioso – è il termidoriano Courtois che parla – aveva la lividità della morte”²⁸⁰. La morte: l’Incorruttibile non aveva mai “fatto entrare nei [suoi] calcoli il vantaggio di vivere a

²⁷⁶ “J’ai voulu déraciner le système de corruption et de désordre qu’elles avaient établi, et que je regarde comme le seul obstacle à l’affermissment de la République; j’ai pensé qu’elle ne pouvait s’asseoir que sur les bases éternelles de la morale. Tout s’est ligué contre moi et contre ceux qui avaient les mêmes principes. Après avoir vaincu les dédains et les contradictions de plusieurs, je vous ai proposé les grands principes gravés dans vos cœurs, et qui ont foudroyé les complots des athées contre-révolutionnaires. Vous les avez consacrés; mais c’est le sort des principes d’être proclamés par les gens de bien, et appliqués ou contrariés par les méchants. La veille même de la fête de l’Être suprême, on voulait la faire reculer sous un prétexte frivole; depuis on n’a cessé de jeter du ridicule sur tout ce qui tient à ces idées; depuis on n’a cessé de favoriser tout ce qui pouvait réveiller la doctrine des conjurés que vous avez punis” (*ibid.*, pp. 565-566).

²⁷⁷ “Ma raison, non mon cœur, est sur le point de douter de cette République vertueuse dont je m’étais tracé le plan” (*ibid.*, p. 566).

²⁷⁸ “Non, Chaumette, non [Fouché], la mort n’est pas un sommeil éternel. Citoyens, effacez des tombeaux cette maxime [impie] gravée par des mains sacrilèges qui jette un crêpe funèbre sur la nature, qui décourage l’innocence opprimée, et qui insulte à la mort. Gravez-y plutôt celle-ci: la mort est le commencement de l’immortalité” (*ibid.*, p. 567).

²⁷⁹ “Que diable en veux tu faire? As tu dessein d’écrire a ton être suprême?” (P. J. B. Nougaret, *Histoire des prisons de Paris et des départemens*, t. IV, Paris, 1797, p. 312).

²⁸⁰ “Il levoit souvent les yeux au plafond, mais à quelques mouvemens convulsifs près, on remarqua constamment en lui une grande impassibilité, même dans les instants du pansement de sa blessure, qui lui dut occasionner des douleurs très-aiguës. Son teint, habituellement bilieux, avoit la lividité de la mort” (E. B. Courtois, *Rapport fait au nom des comités de salut public et de sureté générale sur les événemens du 9 thermidor an II*, Paris, Imprimerie nationale, an IV [1796], p. 216).

lungo”²⁸¹, non ne vede la necessità, lui che crede “solamente alla virtù e alla Provvidenza”²⁸², lui che ha scelto la vita “incerta e precaria” di chi si vota per intero ad una Causa più grande: “quale uomo sulla terra ha mai difeso impunemente i diritti del genere umano?”²⁸³. Fermamente, senza timore né incertezza, egli attende l’ora estrema senza distogliere lo sguardo da Dio, quel Dio di giustizia in cui egli ha sempre sperato, “solo con la sua anima”, quel Dio di verità guida della sua coscienza, che promette un mondo nuovo, un mondo di liberi, di eguali, di finalmente *uomini* in cammino verso la loro destinazione.

²⁸¹ “Aussi, n’avons-nous pas fait entrer dans nos calculs l’avantage de vivre longuement” (M. Robespierre, *Sur les crimes des rois coalisés contre la France*, cit., p. 475).

²⁸² “Moi qui ne crois point à la nécessité de vivre, mais seulement à la vertu et à la Providence” (OCMR, t. X, p. 471).

²⁸³ “Quel homme sur la terre, a jamais défendu impunément les droits de l’humanité? [...] Je trouve même, pour mon compte, que la situation où les ennemis de la République m’ont placé, n’est pas sans avantage; car, plus la vie des défenseurs de la liberté est incertaine et précaire, plus ils sont indépendans de la méchanceté des hommes.” (M. Robespierre, *Sur les crimes des rois coalisés contre la France*, cit., p. 475).

Capitolo III

Kant e il regno di Dio sulla terra

Il criticismo contro la philosophie

Inquadrare l'antienciclopedismo kantiano è un compito senz'altro più arduo, soprattutto perché – a differenza di Rousseau e di Robespierre – non si tratta di un antienciclopedismo “militante”. Nota è l'antipatia del filosofo di Königsberg per Voltaire¹ (così come del resto la sua stima per Rousseau), motivata non solo da profonde divergenze intellettuali ma anche da un certo fastidio di Kant per quell'*esprit* francese che “sacrifica assai volentieri, senza pensarci, qualcosa della verità all'arguzia”², per quella perniciosa frivolezza che fa sì che “le cose importanti veng[a]no trattate con leggerezza, e le inezie pass[i]no per serissime occupazioni”³, e soprattutto – e qui forse interessa di più il nostro caso – per quell' “indifferenza pratica” in fatto di religione così pericolosamente vicina alla “derisione licenziosa”⁴. Né l'arma del *persiflage*, così spesso impiegata dal Patriarca di Ferney, incontra

¹ Per un'analisi più completa del giudizio di Kant su Voltaire rimando a A. Messaoudi, *Kant juge de Voltaire*, Revue philosophique de la France et de l'étranger, T. 141, Mars 2016, pp. 307-324. La sola *Logik Blomberg*, in ogni caso, ne offre numerosi esempi, uno fra tutti: “Voltaire ist gewiß einer der grösten Vertheidiger der Seichtigkeit” (I. Kant, *Vorlesungen über Logik*, AA, Band XXIV, p. 193). Più oltre, a proposito dello scetticismo voltairiano, “zu unseren Zeiten nennet man Scepticer, theils solche Leute, welche nicht den Namen der Philosophen im geringsten verdienen (z. E. ein Voltaire) theils solche Leute, welche nicht wirkliche Academici, sondern blos eine Sceptische Methode an sich haben, und gleichsam affectiren, z. E. ein Hume” (*ibid.*, pp. 210-211), e ancora “Voltaire ist der Scepticus der neueren Scepticer unserer Zeiten. sein Scepticismus aber ist weit mehr schädlich, als er nützlich ist. Er bringet weder Gründe vor, noch wieder die Sache vor. er forschet, und prüfet gar nichts, sondern zweifelet ohne allen Beweis, daß einer Erkenntniß gar nicht zu trauen seye. seine Gründe sind dahero auch nichts anders als schein Gründe, die zwar einen einfältigen, niemals aber einen scharfsinnigen und nachdenckenden gelahrten Mann betrügen können, und eben daher ist Voltaire vor den großen Haufen, und besonders vor den gemeinen Mann gar sehr gefährlich. Denn er Suppeditiert demselben gantz falsche gründe, an der Wahrheit dieser oder jener Sache zu zweifeln” (*ibid.*, pp. 217-218). È impossibile qui non rilevare il parallelo con la critica sferrata allo scetticismo dal Jean-Jacques Rousseau del *Vicario savoiaro* (cfr. *supra*, pp. 20-21, 37-38).

² “Einem Einfalle ohne Bedenken etwas von der Wahrheit aufopfern” (I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AA, Band II, p. 246).

³ “Wichtige Dinge werden als Spaße behandelt, und Kleinigkeiten dienen zur ernsthaftesten Beschäftigung” (*ibid.*, p. 247).

⁴ “Endlich ist ein Eiteler und Leichtsiniger jederzeit ohne stärkeres Gefühl für das Erhabene, und seine Religion ist ohne Rührung, mehrenteils nur eine Sache der Mode, welche er mit aller Artigkeit begeht und kalt bleibt. Dieses ist der praktische *Indifferentismus*, zu welchem der *französische* Nationalgeist am meisten geneigt zu sein scheint, wovon bis zur frevelhaften Spöterei nur ein Schritt ist, und der im Grunde, wenn auf den inneren Werth gesehen wird, vor einer gänzlichen Absagung wenig voraushat” (*ibid.*, pp. 251-252). Robespierre è pienamente concorde con il severo giudizio di Kant sull'*esprit* francese nel suo complesso nell'auspicare che, tramite l'opera rigeneratrice della Rivoluzione, si possa arrivare a sostituire in Francia “l'empire de la raison à la tyrannie de la mode, le mépris du vice au mépris du malheur, la fierté à l'insolence, la grandeur d'âme à la vanité, l'amour de la gloire à l'amour de l'argent, les bonnes gens à la bonne compagnie, le mérite à l'intrigue, le génie au bel esprit, la vérité à l'éclat, le charme du bonheur aux ennuis de la volupté, la grandeur de l'homme à la petitesse des grands, un peuple magnanime, puissant, heureux, à un peuple aimable, frivole et misérable” (M. Robespierre, *Sur les principes de morale politique*, cit., p. 352. Cfr. *supra*, p. 80).

l'approvazione kantiana: “lo *scherno* volto a fare degli errori altrui oggetto immediato di divertimento, costituisce una cattiveria [...]. Mettere in ridicolo errori reali, o presunti tali, con il fine di privare una persona del rispetto che merita, e il tendere allo scherno *corrosivo* (*spiritus causticus*), hanno in sé qualcosa della gioia diabolica e rappresentano proprio per questo una violazione ancora più grave del dovere di nutrire rispetto per gli altri uomini”⁵.

Certo, non si tratta di una guerra aperta, e lo scontro si gioca risolutamente sul piano intellettuale piuttosto che sul personale: e questo, senz'altro, anche perché, se Kant conosceva i *philosophes*, i *philosophes* non conoscevano Kant. Ancora nel 1787, Mirabeau rimpiangerà che il filosofo di Königsberg sia “assai poco noto in Francia”, e lo riterrà “uno dei pensatori più profondi che abbia prodotto l'Europa”, nonché “uno dei letterati dei Lumi dai quali la società degli uomini pensanti può trarre il maggior frutto”⁶. Questo apprezzamento è rivelatore anche in un altro senso: sotto la penna di Riquetti, il padre del criticismo diventa, con una forzatura non indifferente, il grande distruttore della metafisica, quasi un apologeta della miscredenza⁷. Il futuro oratore della Costituente, enciclopedista per temperamento e convinzioni, non sembra avere colto appieno la profondità della riflessione kantiana, complice forse la “terminologia singolare” che rende la filosofia critica estremamente ostica “a coloro che non vi sono iniziati”⁸: egli vede in Kant un possibile alleato, e un alleato di un certo peso. Appena qualche anno più tardi, il teologo alsaziano Johann Lorenz Blessig si premurerà di mettere in guardia l'*abbé* Grégoire, interessato al nuovo fermento intellettuale d'Oltrereno: vi sono, in Francia, uomini pronti a “non trovare in Kant che il patriarca dello scetticismo, e perfino dell'ateismo”⁹. Grégoire sa bene, naturalmente, quanto una simile lettura del criticismo sia infondata: il suo corrispondente Philip Jakob Müller, pastore di Strasburgo, ha

⁵ “Die *Spottsucht*, um die Fehler eines Anderen zum unmittelbare Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bosheit [...]. Wirkliche Fehler, oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter bloß zu stellen, und der Hang dazu, die *bittere* Spottsucht (*spiritus causticus*), hat etwas von teuflischer Freude an sich und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen” (I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, AA, Band VI, p. 467).

⁶ “Son nom est à peine connu en France. M. Kant professeur de philosophie à Kœnigsberg, est un des penseurs les plus profonds qu'ait produit l'Europe [...], un des écrivains des lumières duquel la société des hommes pensans peut tirer le plus de fruit” (H. G. Mirabeau [Riquetti comte de], *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des juifs: et en particulier sur la Révolution tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande Bretagne*, Londres, 1787, pp. 41-42 nota).

⁷ “M. Kant [...] a frappé tous les fondemens de la métaphysique; [il] n'a pas craint d'avancer, qu'en passant du monde visible au monde invisible, c'est-à-dire de ce que nous enseigne l'expérience, à ce que la faculté d'abstraire nous fait imaginer, &, pour ainsi dire, croire avoir conçu, il se trouve une lacune qu'il n'est pas donné à l'esprit humain de remplir; d'où il suit qu'il nous est également refusé de pouvoir démontrer qu'il existe, ou qu'il n'existe pas un Dieu, & qu'ainsi ce dogme si beau comme perception philosophique, peut-être même si utile comme principe de morale, n'est obligatoire pour aucun mortel” (*ibid.*, pp. 41-42).

⁸ “La terminologie singulière [...], si je puis m'exprimer ainsi, jointe à la profondeur extrême des recherches, le rend si difficile pour ceux qui n'y sont point initiés” (*ibid.*, p. 41 nota).

⁹ “Je crains qu'il n'arrive en France (et en France bien plus encore que partout ailleurs) ce qui, lors de son apparition, est arrivé en Allemagne, qu'un grand nombre de têtes faibles et légères n'ont cru trouver en Kant que le patriarche du scepticisme, et même de l'athéisme” (Blessig à Grégoire, 27 germinal an IV [16 avril 1796], in A. Gazier, *Fragments de lettres inédites relatives à la philosophie de Kant (1794-1810)*, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, t. 26, Juillet-Décembre 1888, pp. 58-59).

compreso perfettamente quale sia il merito del sistema proposto dal filosofo di Königsberg, e gli ha segnalato con dovizia di particolari i vantaggi di “una filosofia speculativa” che sia capace di distruggere “il dominio [...] di tutti i sistemi che tendono ad avvilitare la natura umana e a confondere le idee rispetto alla sua destinazione”, nonché di “una filosofia morale propriamente detta, un’ascetica filosofica, un diritto naturale e un diritto delle genti dove la vera linea di demarcazione tra queste differenti parti del sistema sia precisata, dove il principio generale di ogni perfezione morale sia messo in evidenza e sviluppato metodicamente in tutta la fecondità delle sue conseguenze”¹⁰, auspicando che una simile dottrina, efficace contraltare dell’enciclopedismo, possa cementare su più degne basi le conquiste della Rivoluzione Francese. Ma Müller e Grégoire si fanno non poche illusioni. Il corrispondente di Basilea del *Neuer Teutscher Merkur*, ben più lucido, si rende conto che “la filosofia kantiana non attecchisce, in Francia”¹¹. A malapena, ci informa, sono state vendute alcune copie della *Pace perpetua*: “il libro resta sugli scaffali. I francesi ridono dei principi che vi sono stabiliti. Che ci mandino, dicono, tutti i folli che vogliono rendere gli uomini più felici con le rivoluzioni, e se, dopo aver vissuto tre mesi tra di noi, non sono radicalmente guariti, che li si rinchiuda in manicomio. I principi della filosofia kantiana che hanno veramente qualche valore sono stati, a detta dei francesi, già da tempo esposti e messi in circolazione in maniera assai più intelligibile ed utile dai loro *philosophes*”¹². La *Pace perpetua* è, a quest’epoca, la sola opera di Kant a circolare in lingua francese. La prima traduzione, pubblicata in Svizzera con il titolo *Vers la paix perpétuelle*, risale al 1795, e non incontra peraltro l’approvazione dell’autore, ma già all’inizio del 1796 circola un *Projet de paix perpétuelle* rivestito di tutti i crismi dell’ufficialità. Proprio a questo *Projet* si interesserà l’*abbé* Sieyès, anche grazie agli sforzi di Karl Friedrich Reinhard e Charles Théremin, tedeschi, ma già da diversi anni al servizio della *République*: per il tramite di Anton Ludwig, fratello di Charles e pastore a Memel, si tenterà addirittura di stabilire una corrispondenza tra il Comitato di Salute Pubblica e il filosofo di Königsberg. La risposta di Kant all’invito dei Théremin, datata 9 marzo 1796, è senza dubbio incoraggiante: pur con le dovute cautele che un suddito prussiano si vede

¹⁰ “Il nous faut une philosophie spéculative établie sur des bases qui tiennent contre les prestiges de l’athéisme, du matérialisme, du scepticisme, qui détruit le règne du Système de la Nature et de tous les systèmes qui tendent à avilir la nature humaine et à égarer les idées sur sa destination. Il nous faut une philosophie morale proprement dite, une ascétique philosophique, un droit naturel et un droit des gens où la vraie démarcation de ces différentes parties soit précisée, où le principe général de toute perfection morale soit mis en évidence et suivi méthodiquement dans toute la fécondité de ses conséquences” (Müller à Grégoire, 22 frimaire an III [12 octobre 1794], in *ibid.*, p. 57).

¹¹ “Mit der kantischen Philosophie will es in Frankreich gar nicht so gehen” *Der Neuer Teutscher Merkur vom Jahre 1797*, Band I, p. 159).

¹² “So viel weiß ich gewiß, daß von Kants ewigem Frieden, der auch ins Französische übersetzt wurde, und sogar einige Zusätze des Königsberger Philosophen erhielt, kaum einige wenige Exemplare verkauft werden sind. Sie liegen wie Bley auf dem Lager. Die Franzosen lachen über die republikanischen Grundsätze, die darin aufgestellt werden. Man schicke uns, sagen sie, alle die Thoren zu, die durch Revoluzioni den Menschen glücklicher machen wollen, und wenn sie 5 Monate unter uns gelebt haben, und nicht von der Wurzel aus geheilt sind, so sperre man sie ins Tollhaus. Die Grundsätze, die wirklich in der Kantischen Philosophie von einigem Werth sind, wären, wir die Franzosen meynen, schon längst von ihren Philosophen weit saßlicher und gemeinnützlicher vorgetragen und in Umlauf gebracht worden” (*ibid.*, pp. 159-160).

costretto ad adottare in simili circostanze, egli vede favorevolmente la “proposta puramente letteraria” di far conoscere il suo pensiero in Francia, e giudica a tal fine “necessaria” la traduzione delle prime due *Critiche* e della *Fondazione della metafisica dei costumi*, dichiarandosi disposto a fornire “quando M. Sieyès lo vorrà”, ulteriori dettagli sulla maniera migliore di portare a termine l’impresa¹³. Ma la vicenda non ha seguito. Sul *perché* possiamo invocare un testimone d’eccezione, Wilhelm von Humboldt, che, in visita a Parigi tra il novembre 1797 e il settembre 1799, del kantismo – o quantomeno di un kantismo singolarmente fichtiano, alla sua maniera – si fece assiduo promotore. L’8 *prairial* – 27 maggio – 1798 lo ritroviamo, in effetti, tra i protagonisti di una “conferenza metafisica” voluta da Destutt de Tracy, conferenza il cui oggetto è precisamente la filosofia kantiana. L’incontro è un completo insuccesso. Se l’epistemologia e la metafisica del filosofo di Königsberg sono accolte da una totale incomprensione, l’etica viene positivamente derisa: Cabanis arriva a sostenere che la moralità non riposa che su un calcolo, Jacquemont non vede differenza tra la decisione morale e l’atteggiamento di chi valuta se passare una notte in compagnia di una *fille* del *Palais Royal* possa nuocere o meno alla sua salute¹⁴. E come aspettarsi di meglio da Tracy, “una di quelle menti mediocri che riconducono tutto alla felicità e al benessere”¹⁵? Non ha torto, Humboldt, nel parlare di “due mondi differenti”¹⁶: i francesi, scriverà all’amico Schiller, “non hanno alcuna idea, né il minimo sentore, di qualcosa che va al di là dell’apparenza; la volontà pura, il vero bene, l’io, la pura coscienza di sé, tutto questo è per loro del tutto inconcepibile. Quando si servono degli stessi termini, li intendono sempre in un altro senso. La loro ragione non è la nostra, il loro spazio non è il nostro spazio, la loro immaginazione non è la nostra. Nel ragionamento filosofico ed estetico, tutto si riduce al fatto che, per loro, l’immaginazione produttiva, la ragione teoretica e pratica, e di conseguenza anche il senso, lo spirito e l’anima, sono parole completamente vuote [...]. Non

¹³“Il s’est écoulé un mois depuis la reception de votre lettre jusqu’à ce moment que j’y répons. Vous attribuerez sans doute ce retard à l’inconvenient que j’ai dû trouver à entrer en correspondance, dans les circonstances presentes du tems et du lieu, avec l’hom̄e celebre qui joue un des premiers roles dans la politique de la Republique François̄e. Aujourd’hui [...] je puis avec surete vous prier de com̄uniquer a Mr Sieyes mes idées au sujet de la proposition purement litteraire de faire connoitre mes ouvrages à la France. Je me sens très honoré d’une pareille proposition faite par un hom̄e d’un aussi grand merite, & je regarde pour cet effet com̄e necessaire la traduction des trois ouvrages suivans 1° Critique de la raison pure, 2° Fondement de la metaphysique de la Morale, 3° Critique de la raison pratique. Il se trouvera probablement à Strasbourg assez de person̄es cōnoissant les deux langues & à qui la philosophie ne soit pas étrangère. Dès que Mr Sieyes le voudra je ne demande pas mieux que de m’expliquer en detail sur la maniere de l’execution” (Kant à Thérèmin, 9 mars 1796, in A. Ruiz, *Neues über Kant und Sieyès. Ein unbekannter Brief des Philosophen an Anton-Ludwig Thérèmin (märz, 1796)*, Kant-Studien, t. 68, April 1977, p. 450. Di questa lettera non possediamo l’originale, ma la traduzione francese conservata tra le carte di Sieyès).

¹⁴ “Empörend waren die Aeusserungen über die Moral. Cabanis, der als Materialist bekannt seyn soll, sagte geradezu, dass die Moralität auf einem blossen *calcul* beruhe; Jacquemont, der ein eignes Werk über Moral und Politik jetzt schreibt, sprach zwar von *affections* und *sentimens*, aber sagte doch: eine gute Handlung geschehe nicht anders, als wie nach einem *diner* man überlege, ob man mit Gefahr der Gesundheit ein Mädchen des *palais royal* sehn wolle, oder nicht” (W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, t. 14, *Tagebücher*, Band I, Berlin, B. Behr’s Verlag, 1916, p. 486).

¹⁵ “Tracy besonders ist einer von den kleinen Köpfen, die schlechterdings alles auf das Glück und das Wohlseyn, den Frieden und die Ruhe reduciren, seine Moral eigentlich nur ein Rath an die Leute, doch ihren Vortheil zu verstehen u. s. f.” (*ibid.*, p. 535).

¹⁶ “Zwei verschiednen Welten” (*ibid.*, p. 486).

conoscono altre operazioni se non sentire, analizzare e ragionare. Non riflettono su come si formi la sensazione, eppure non sono disposti ad ammettere che una simile questione si trovi al di là dei limiti della nostra ragione e vada dunque lasciata da parte [...]. La loro morale è un semplice calcolo del maggiore vantaggio, ed è terribile ascoltare quanto materialisticamente tutti, senza eccezione, ne discorrono. Non si può evitare di trarre conclusioni sulla loro concezione della libertà e della giustizia in generale, partendo dalla loro sistematica perversione dei concetti morali [...]. Potete immaginare che io eviti, quanto più possibile, conversazioni metafisiche di questo tipo, ma se non posso farne a meno, cerco almeno di raffinare il materialismo morale, e di sostituire all'*intérêt* di cui parlano senza posa il rispetto di sé o il senso del bello. Ma purtroppo il loro senso estetico è altrettanto ottuso, e il gusto per un'opera d'arte viene confuso con il gusto per una buona pietanza allo stesso modo in cui un'azione virtuosa viene confusa con una semplicemente egoistica"¹⁷. Il segnale dell'avvio alla contestazione del kantismo, in verità, lo aveva già dato Benjamin Constant un mese prima, con la sua nota critica all'imperativo categorico ripresa ben presto anche dal *Magasin encyclopédique*. La replica kantiana, in Francia, non ha fortuna. Il fatto è che gli enciclopedisti vittoriosi in Termidoro e gli *idéologues* loro eredi hanno ben compreso che Kant non è dalla loro parte. Hanno ben compreso, anzi, che è un nemico da distruggere. Così, la curiosità del 1795 e del 1796 lascia il posto, negli anni immediatamente successivi, ad un ostentato disprezzo: se essi non si curano della filosofia kantiana, è perché sono fermamente convinti che quest'ultima "ripos[i] su una conoscenza assai imperfetta delle nostre facoltà intellettuali", e perché non amano occuparsi "di ciò che pare [loro] fondarsi su false basi"¹⁸. Del resto – Destutt de Tracy è perentorio – il linguaggio del criticismo non è che farneticare incomprensibile: "noi ci prendiamo di rado la pena di cercare di indovinare coloro che non si fanno ben intendere. Noi li trascuriamo, semplicemente, fino a che non hanno lavorato a

¹⁷ "Sie haben nicht allein keine Ahndung sondern auch nicht den mindesten Sinn nur für etwas, das außerhalb der Erscheinungen liegt; der reine Wille; das eigentliche Gute; das Ich, Das reine Selbstbewußtseyn, alles dieß ist für sie ganz und gar unverständlich. Wenn sie sich derselben Worte bedienen, so nehmen sie sie immer in einem andern Sinn. Ihre Vernunft ist nicht unsre; ihr Raum nicht unser Raum; ihre Einbildungskraft nicht die unsrige. Im philosophischen und ästhetischen Raisonement dreht sich alles einzig nur darum, daß produktive Einbildungskraft, theoretische und praktische Vernunft, und mithin eben so Sinn, Geist und Gemüth für sie ganz leere Worte sind [...]. Sie kennen keine andern Operationen als empfinden, analysiren und raisonniren. Wie die Empfindung selbst entsteht, daran denken sie nicht, und geben doch auch nicht zu, daß sie dies, als außer unsern Vernunftschranken, liegen lassen [...]. Ihre Moral ist ein bloßes Berechnen des größern Vortheils, und es ist schrecklich zu hören, wie materialistisch alle ohne Ausnahme über diesen Punkt reden. Man kann sich nicht enthalten, von solcher Verkehrtheit in moralischen Begriffen Schlüsse auf ihren Sinn für Freiheit und Recht überhaupt zu machen [...]. Sie können denken, daß ich metaphysische Gespräche dieser Art fliehe, so sehr ich nur kann, allein wenn ich es nicht kann, so suche ich jetzt nur den moralischen Materialismus feiner zu machen, und dem *intérêt*, den sie immer im Munde führen, die Selbst-Achtung oder das Gefühl des Schönen unterzuschieben. Aber leider ist der ästhetische Sinn gleich stumpf, und der Geschmack an einem Kunstwerk wird ebenso mit dem Geschmack an einer guten Schüssel, als eine tugendhafte Handlung mit einer bloß eigennützigem verwechselt" (Humboldt an Schiller, 23. Juni 1798, in W. Von Humboldt, *Neue Briefe an Schiller*, Berlin, Paetel, 1911, pp. 216-224).

¹⁸ "Beaucoup de personnes parmi nous connaissent les idées de Kant; quelques-unes les adoptent; mais le plus grand nombre les rejette et les néglige, parceque, cultivant beaucoup l'étude de l'intelligence humaine, nous pensons en général que ces idées reposent sur une connaissance très-imparfaite de nos facultés intellectuelles, et que nous n'aimons pas à nous occuper de ce qui nous paraît porter sur une base fausse" (A. Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, t. III, Paris, Courcier, 1805, pp. 287-288 nota).

sufficienza per rendersi pienamente intelligibili. Siamo certi che, nel corso di questa seconda operazione, le loro idee riceveranno emendamenti considerevoli; e, fino a che non hanno superato questa seconda prova, le consideriamo come bozze di cui gli stessi autori devono sempre diffidare, e che non meritano ancora la nostra attenzione. Credo fermamente che noi abbiamo pienamente ragione”¹⁹. Daunou, dal canto suo, considera la filosofia kantiana ben più ridicola dell’abborrita scolastica, e non vi vede che un pernicioso male straniero il cui diffondersi nefasto non può che provocare la caduta del pensiero umano in quell’abisso di tenebra da cui Locke lo aveva saputo riscattare: “il romanticismo [...] è stato importato in Francia con il kantismo o criticismo, con il misticismo, e con altre dottrine della stessa specie che tutte insieme potrebbero chiamarsi oscurantismo”²⁰.

Ma per quanto la cronaca di un confronto sul quale si staglia l’ombra di Termidoro offra numerosi spunti di non poco interesse, le prove più significative dell’opposizione all’enciclopedismo da parte di Kant risiedono nei *contenuti* della sua riflessione, o piuttosto nella *prospettiva* che egli adotta nell’affrontare le grandi questioni della religione, della morale e della politica, nonché negli attacchi diretti sferrati all’empirismo²¹, al materialismo²² e all’ateismo²³ che professano in molti tra i

¹⁹ “Nous prenons rarement la peine de chercher à deviner ceux qui ne se font pas bien entendre. Nous les négligeons tout simplement, jusqu’à ce qu’ils aient fait le travail suffisant pour se rendre pleinement intelligibles. Nous sommes sûrs que dans cette seconde opération leurs idées reçoivent des amendements considérables; et jusqu’à ce qu’elles aient passé par cette dernière épreuve, nous ne les regardons que comme des aperçus dont leurs propres auteurs doivent toujours se défier, et qui ne méritent pas encore de nous occuper sérieusement. Je pense fermement que nous avons raison” (A. Destutt de Tracy, *De la métaphysique de Kant*, in M. Vallois, *La formation de l’influence kantienne en France*, Paris, Félix Alcan, 1920, pp. 126-127).

²⁰ “Le romantisme [...] nous a été importé avec le kantisme ou criticisme, avec le mysticisme, et d’autres doctrines de même fabrique, qui toutes ensemble pourraient se nommer oscurantisme” (in J. F. de La Harpe, *Cours de littérature*, t. I, Paris, 1820, p. CLXXXI). Mi è impossibile, in questa sede, dilungarmi oltre sul problema della ricezione di Kant in Francia. Rimando il lettore interessato al prezioso articolo di Paul Schrecker *Kant et la Révolution Française* (Revue Philosophique de la France et de l’Étranger, T. 128, sept.-oct. et nov.-déc. 1939, pp. 394-426), ma anche all’imprescindibile M. Vallois, op. cit., a J. Ferrari, *L’œuvre de Kant en France dans les dernières années du XVIIIe siècle*, Les Études philosophiques, No. 4, ‘Kant’, Octobre-Décembre 1981, pp. 399-411, e infine a D. Bourel, *Les premiers pas de Kant en France*, in J. Quillien (dir), *La réception de la philosophie allemande en France au XIXe et XXe Siècles*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1994, pp. 11-26.

²¹ “Der Empirismus die Sittlichkeit in Gesinnungen (worin doch, und nicht bloß in Handlungen, der hohe Werth besteht, den sich die Menschheit durch sie verschaffen kann und soll) mit der Wurzel ausrottet und ihr ganz etwas anderes, nämlich ein empirisches Interesse, womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben, statt der Pflicht unterschiebt, überdem auch eben darum mit allen Neigungen, die (sie mögen einen Zuschnitt bekommen, welchen sie wollen), wenn sie zur Würde eines obersten praktischen Princips erhoben werden, die Menschheit degradiren, und da sie gleichwohl der Sinnesart aller so günstig sind, aus der Ursache weit gefährlicher ist als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann” (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 71).

²² “Das [der Mensch] nicht ganz und gar blos Körper sey, läßt sich, wenn diese Erscheinung – vale a dire la coscienza di sé stessi come oggetto dei propri sensi esterni – als Sache an sich selbst betrachtet wird, strenge beweisen, weil die Einheit des Bewußtseyns, die in jedem Erkenntniß (mithin auch in dem seiner selbst) nothwendig angetroffen werden muß, es unmöglich macht, das Vorstellungen, unter viele Subjecte vertheilt, Einheit des Bedankens ausmachen sollten; daher kann der Materialism nie zum Erklärungsprinzip der Natur unsrer Seele gebraucht werden” (I. Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA, Band XX, p. 308). Rimando in questa sede a H. E. Allison, *Kant’s refutation of materialism*, The Monist, Vol. 72, No. 2, ‘Kant’s Critical Philosophy’, April 1989, pp. 190-208.

²³ Gli esempi sono innumerevoli: limitandoci solamente a *Was heißt: sich im Denken orientiren?* troviamo l’ateismo (*Vernunftsun glaube*) definito come “ein mißlicher Zustand des menschlichen Gemüths, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Autorität benimmt und die Denkungsart

philosophes e i loro seguaci: la scelta del filosofo di Königsberg è incontestabilmente una scelta di campo. Lo *Streit* prende le mosse dalla questione del rapporto tra teoria e pratica, che si trasforma “nella questione speciale del rapporto tra etica e politica”²⁴. Come gran parte, se non tutti, i pensatori del XVIII secolo – enciclopedisti inclusi – il presupposto kantiano è contrattualista, ma il contratto (come già per Rousseau) non è un *avvenimento storico*, né una *condizione logica*: si tratta piuttosto di un *ideale regolativo*, non tanto un “fatto”, quanto un “principio razionale per la valutazione di tutte le costituzioni giuridiche pubbliche in generale”²⁵, che incarna un diritto “i cui principi sono fissati a priori, e nessun empirista può mettervi mano”²⁶.

“Naturalmente – così Cassirer – non vi è alcun dubbio per Kant che, quando egli esige l’unità della teoria costituzionale e della pratica politica, quando esige l’organizzazione della vita statale reale secondo l’idea del contratto sociale, ciò non significa che il dualismo *metodologico* di essere e dover essere sia oltrepassato. [...] Come sul piano teoretico la conoscenza non è rivolta all’oggetto, bensì l’oggetto alla conoscenza, così il puro dovere fornisce il coerente indirizzo verso ciò che è empiricamente presente e reale”²⁷. È qui rovesciata la prospettiva humeiana che vuole incolmabile lo iato tra *is* e *ought*: l’idea e la realtà sono piuttosto indissolubilmente connesse ed interdipendenti, nella misura in cui la prima *informa* la seconda, che a sua volta *deve orientarsi* verso la prima.

La religione entro i limiti della semplice ragione è, in questo senso, precisamente una *risposta* all’enciclopedismo, di cui critica implicitamente la concezione politica, morale e religiosa per proporre una soluzione alternativa. Vi è certamente, per Kant, una “profonda intenzionalità” metafisica che “anima originariamente le aspirazioni della ragione, considerata nella sua integrale architettonicità”²⁸: il fine ultimo della speculazione, il *Bestimmungsgrund* che ne orienta il percorso, è l’ideale del Sommo Bene, indissolubilmente legato agli oggetti della metafisica speciale. Le grandi questioni dell’esistenza di Dio, dell’immortalità dell’anima e della libertà della volontà costituiscono

veranlaßt, die man *Freigeisterei* nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen” (I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, cit., p. 146).

²⁴ “Zu der besonderen Frage nach dem *Verhältnis* zwischen *Ethik* und *Politik*” (E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, B. Cassirer, 1921, p. 398).

²⁵ “Nicht als Factum [...], sondern nur als Vernunftprincip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt” (I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA, Band VIII, p. 302).

²⁶ “Wo die Principien a priori feststehen, und kein Empiriker darin pfuschen kann” (*ibid.*, corsivo mio).

²⁷ “Daran freilich besteht für Kant kein Zweifel, daß, wenn er die Einheit der staatsrechtlichen Theorie und der politischen Praxis, wenn er die Gestaltung des wirklichen staatlichen Lebens nach dem Gedanken des Gesellschaftsvertrags verlangt, damit der *methodische* Dualismus von Sein und Sollen nicht aufgehoben. [...] Wie im Theoretischen die Erkenntnis sich nicht nach dem Gegenstand, sondern der Gegenstand nach der Erkenntnis richtet: so gibt das reine Sollen die durchgängige Richtschnur gegenüber dem empirisch Vorhandenen und Wirklichen” (E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, cit., pp. 399-400).

²⁸ M. Roncoroni, *La religione entro i limiti della semplice ragione: riflessioni per una critica e un’esegesi storico-filosofica dell’opera kantiana*, introduzione a I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Milano, Bompiani, 2001, p. 6.

il cuore del criticismo, e ne indirizzano l'articolazione in funzione di un *ordine di senso* liminale, che trova proprio nel suo fondarsi-sul-limite la sua massima compiutezza.

La religione non è, e Kant tiene a sottolinearlo²⁹, una religione *della (aus)* mera ragione, ma una religione che ne è circoscritta, che sta, appunto, *entro (innerhalb)*: essa non *scaturisce* dalla ragione, ma si concretizza nell'esperienza storica di una Chiesa, quella cristiana, che si fonda a sua volta su una *Rivelazione*, su un contenuto positivo che *eccede* l'ideale razionale, e che, rivendicando la propria autosufficienza, può sentenziarne l'inadeguatezza³⁰. Se è così, ben commenta Roncoroni, "il titolo *Religione entro i limiti della semplice ragione* ha due significati tra loro diversi e complementari: nel primo, l'esperienza religiosa, in quanto possa essere compresa entro le possibilità e i limiti della ragione, si identifica con l'esperienza morale; nel secondo, l'elemento storico rivelato della tradizione cristiana, in quanto interpretato dalla semplice ragione, viene incontro, seppure sul solo piano di una fede razionale riflettente, alla difettività teoretica, ma anche pratica, della ragione umana di dar conto del male radicale e di porvi rimedio"³¹.

Ed è proprio questa concessione al Cristianesimo (un Cristianesimo peraltro profondamente luterano) ad urtare gli alfieri di un illuminismo liberale ed umanista. Goethe deplora che Kant, "dopo aver dedicato una lunga vita a epurare [la filosofia] da tanti ignobili pregiudizi", abbia "imbrattato con noncuranza la sua veste filosofica con la macchia del male radicale, così da indurre anche i cristiani a calpestarne l'orlo"³²; per Schiller addirittura "egli non ha fatto altro che riparare l'edificio marcescente dell'imbecillità"³³. Accuse, queste, in fondo non così distanti da quella di apostasia mossa dagli enciclopedisti contro Rousseau, un Rousseau del resto onnipresente in queste pagine

²⁹ Cfr. I. Kant, *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in AA, XXIII, pp. 90-91, e in particolare l'osservazione a p. 90: "Innerhalb u. nicht aus der Vernunft. Kann auch aus der Schrift kommen".

³⁰ "Ich wollte die Religion im Felde der Vernunft vorstellig machen u. zwar so wie solche auch in einem Volke als Kirche errichtet seyn könne. Da konnte ich nun solche Formen nicht füglich erdenken ohne wirklich vorhandene zu benutzen. Daher konnte ich nicht eine Religion entspringend aus der Vernunft ankündigen sondern Religion die allenfalls auch in der Erfahrung gegeben war (als Kirche) aber das an ihr was innerhalb der Grenzen der Vernunft gehört - daraus ist zu sehen dass ich nichts in die Schrift hineinbringe. Weil aber die Religion so wie die Vernunft selbst eine absolute Einheit ausmachen muss so kan man zwar fragmentarisch aufsuchen aber unsystematisch sie als ein Ganzes zusammen fassen. Daher die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft auf ihre Gnügsamkeit für sich selbst Anspruch machen wird und alles was nicht zu ihr gehört als außer der Religion in ein System von Satzungen verwiesen wird. Dieses kann sich eben so wohl isoliren und auf innere Erfahrung berufen die Vernunft für unzulänglich ausgeben. Wenn statt dessen es: Religion der bloßen Vernunft wäre betitelt worden, der Anschein gehabt hätte als würden die Offenbarungslehren worauf hier oft Beziehung genommen wird für bloße auf besondere Art eingekleidete Vernunftlehren ausgegeben würden mithin der Bibel der Sinn habe aufgedrungen werden wollen nichts als ein philosophisch moralisches Gebäude vorzustellen, da im Gegentheile durch jenen gewählten Titel" (*ibid.*, p. 93).

³¹ M. Roncoroni, *op. cit.*, p. 9.

³² "Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn vor mancherlei sudelhaften Vorurtheilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radicalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu füssen" (J. W. Goethe, *Briefe*, Band IV, Berlin, Otto Elsner, 1903, p. 23).

³³ "Und so hat Kant dann nichts weiter gethan, als das morsche Gebäude der Dummheit geflickt" (F. Schiller, *Briefe*, Band III, Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1893, p. 288).

kantiane. È forse superfluo sottolineare la connessione – ancora una volta – con il *Vicario savoiardo*, la cui “teologia postulativa – e postulativa rispetto alla moralità” presenta “sorprendenti analogie con l’atteggiamento di Kant”³⁴. In entrambi gli autori è certamente presente “un’etica che si identifica con la natura razionale dell’uomo, [...] un’etica la cui assolutezza non ha bisogno di esser dimostrata”³⁵: ciò che rende l’uomo tale, ciò che lo separa dall’animalità, è la libertà, intesa come *emancipazione* dalla natura, come capacità di sottomettersi autonomamente alla legge che deve orientare la nostra condotta, come – in ultima analisi – autodeterminazione *verso il Bene* (in contrasto con la concezione enciclopedista e liberale che vuole la libertà come mera autodeterminazione, concezione che spesso sfocia nell’eudemonismo). La dignità propria dell’essere umano – in quanto essere razionale – gli appartiene solo in potenza. Perché essa si *attui* è necessario esercitare rettamente la libertà, che a sua volta si realizza *unicamente* nell’adesione spontanea alla legge morale: voltare le spalle a questa legge significa infatti rinunciare ad emanciparsi dalla natura, e rimanere quindi sottomessi alla sua causalità e schiavi degli istinti. La *libera decisione* di non obbedire alla legge è – nei fatti – paradossalmente la libera decisione di rinunciare alla propria libertà, e con essa alla propria dignità morale: non si tratta di praticare la virtù per conquistare la felicità, ma piuttosto per conquistarne il *diritto*, per *meritarla*³⁶.

Se gli oggetti della metafisica speciale, per Kant come già per Rousseau³⁷, sono inaccessibili alla conoscenza speculativa, essi rivestono in quest’ottica un ruolo centrale nella sfera della moralità: un Dio che per la ragione teoretica sarà sempre *absconditus* è affermato sul piano pratico con una

³⁴ “Postulativen Theologie – und zwar postulativ in Hinblick auf die Sittlichkeit –, die erstaunliche Analogien mit der Haltung Kants aufweist” (H. J. De Vleeschauwer, *Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese*, Kant-Studien, Vol. 54, N. 1-4, 1963, p. 367).

³⁵ “Eine Ethik [...], die sich mit der vernünftigen Natur des Menschen identifiziert, [...] eine Ethik, deren Absolutheit keines Beweises bedarf” (*ibid.*).

³⁶ “Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der *Glückseligkeit* nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die *Würdigkeit, glücklich zu sein*, moralisch (Sittengesetz)” (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 523). Possiamo leggere ancora, nella *Critica della Ragion pratica*: “daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen” (Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 130). Ancora per il Kant dell’*Antropologia pragmatica*, la “destinazione” (*Bestimmung*) della specie umana consiste in quella “felicità” (*Glückseligkeit*) “wozu beständig hin zu streben ihn seine Natur antreibt, die Vernunft aber auf die Bedingung der Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. der Sittlichkeit, einschränkt” (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 326): significativamente, quest’affermazione è situata immediatamente prima di un esame della dottrina antropologica di Rousseau, il quale – dal canto suo – è ancora una volta concorde nell’affermare che “[la Providence] a fait [l’homme] libre afin qu’il fit non le mal, mais *le bien par choix*. Elle l’a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l’a doué [...]. Murmurer de ce que Dieu n’empêche pas [l’espèce humaine] de faire le mal, c’est murmurer de ce qu’il la fit d’une nature excellente, de ce qu’il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu’il lui donna droit à la vertu. La suprême jouissance est ans le contentement de soi-même – la *Selbstachtung* kantiana – ; *c’est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de la liberté [...]*” (J. J. Rousseau, *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 42. Corsivo mio). Cfr. *supra*, pp. 28-29.

³⁷ “[Dieu] se dérobe également à mes sens & à mon entendement; plus j’y pense, plus je me confonds; je sais très-certainement qu’il existe, & qu’il existe par lui-même: je sais que mon existence est subordonnée à la sienne, & que toutes les choses qui me sont connues sont absolument dans le même cas. J’aperçois Dieu partout dans ses œuvres; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi; mais sitôt que je veux le contempler en lui-même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu’il est, quelle est sa substance, il m’échappe & mon esprit troublé n’aperçoit plus rien” (J. J. Rousseau, *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 34). Cfr. *supra*, p. 27.

certezza “ben più salda di qualunque sapere”³⁸, quella certezza della fede che risponde al bisogno e di una ragione che tende verso il suo “fine ultimo”, che lo intravede, ma che “avverte la propria insufficienza”³⁹ nel coglierlo. Dio è la condizione di possibilità della morale, è quell’Assoluto senza il quale non si danno un bene e un male assoluti, ma è ancor più la condizione del suo *senso*⁴⁰. Esso è ciò che dà sostanza al nostro comportamento morale, è ciò per cui solo i nostri sforzi non sono insignificanti e fini a se stessi, ciò per cui solo la legge non è “fantastica”, “ordinata a fini vani e immaginari”⁴¹; è, rousseauianamente, “la speranza del giusto”⁴²: “io crederò immancabilmente nell’esistenza di Dio e in una vita futura, e sono sicuro che niente può far scuotere questa fede, poiché così sarebbero rovesciati i miei stessi princìpi morali, ai quali io non posso rinunciare senza essere ai miei propri occhi degno di disprezzo”⁴³.

Le prove metafisiche che si possono addurre in favore dell’esistenza dell’Essere Supremo – nella loro pretesa di fondare *oggettivamente* un giudizio che può essere soltanto *soggettivamente* sufficiente – vanno precisamente ad intaccare questo *senso*, perché condizionano la fede (fede, beninteso, come *Vernunftglaube*, non come *fides historica*) alla *scientia*, togliendole il “posto” che le spetta di diritto come strada privilegiata, se non unica, per portare a compimento la moralità. E la moralità stessa si trova in questo modo privata del suo appoggio naturale. Se quell’*Absicht* che costituisce la speranza che orienta l’azione diviene una certezza teoretica, si trasformerà ben presto in una scappatoia, in un pericoloso germe di eteronomia che porterebbe alla distruzione completa di qualsiasi etica autonoma e di conseguenza di qualsiasi dignità dell’uomo: “in luogo della lotta che ora l’intenzione morale deve sostenere con le inclinazioni, nella quale, dopo alcune sconfitte, l’anima acquista a poco a poco la forza morale, *Dio e l’eternità*, nella loro *tremenda maestà*, ci starebbero continuamente *davanti agli occhi* (poiché quello che possiamo dimostrare perfettamente, rispetto alla certezza vale altrettanto per noi che se ce ne accertassimo mediante la vista). La trasgressione della legge sarebbe certamente impedita, quello che è comandato sarebbe eseguito; ma siccome l’*intenzione*, per cui le azioni devono accadere, non può essere introdotta in noi mediante nessun comandamento, e il pungolo dell’attività qui sarebbe sempre alla mano ed *esterno*, e quindi la ragione non avrebbe bisogno di sforzarsi a raccogliere le forze per resistere alle inclinazioni mediante la rappresentazione della dignità della

³⁸ “Fester als alles Wißen” (I. Kant, *Vorlesungen über Logik*, cit., p. 543).

³⁹ “Sieht ihren Mangel ein” (I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, cit., p. 139).

⁴⁰ “Sans la foi nulle véritable vertu n’existe” (J. J. Rousseau, *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 107. Cfr. *supra*, p. 37).

⁴¹ “Phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt” (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 114).

⁴² “L’espérance du juste” (J. J. Rousseau, *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, cit., p. 112. Cfr. *supra*, p. 38).

⁴³ “Ich werde unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben, und ich bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könnte, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein” (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 536).

legge; così la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbe per il timore, soltanto poche per la speranza, e nessuna affatto per il dovere; un valore morale delle azioni, dal quale solo dipende agli occhi della Saggia Suprema il valore della persona, e anche quello del mondo, non esisterebbe punto”⁴⁴.

Si comprende facilmente come il culto, in questa prospettiva, consista nella buona condotta animata dall'intenzione pura⁴⁵. Tutto ciò che, al di fuori di essa, l'uomo ritiene di poter fare per diventare gradito agli occhi dell'Intelligenza suprema, è “*semplice illusione religiosa e falso culto di Dio*”⁴⁶, mentre il culto *autentico*, “ciò che il cielo esige e ricompensa”, si risolve – per dirla con Rousseau – “[nel]la bontà, [nel]la rettitudine, [ne]i costumi probi, [nel]l'onestà e [nel]la virtù”⁴⁷.

Le risposte dei nostri Autori alle tre domande fondamentali della *Critica* sono le stesse, e in entrambi i casi esse sono radicate in una domanda più originaria, che è quella antropologica, domanda che contiene e delimita tutte le altre. La teologia postulativa, l'affermazione della destinazione etica del genere umano e il primato epistemologico ed assiologico allo stesso tempo della ragion pratica come via privilegiata ed unica per accedere agli oggetti della metafisica speciale sono altrettanti snodi di quel “filo conduttore” (*Leitfaden*) che nel *Contratto sociale*, nell'*Émile* e nel *Vicario savoiardo* doveva servire “per uscire dal labirinto del male in cui la nostra specie è caduta per sua colpa”⁴⁸: “Rousseau apre la strada, Kant la riprende [...]. È proprio a partire dalla sua lettura del pensiero di

⁴⁴ “Statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem nach einigen Niederlagen doch allmählig moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden *Gott* und *Ewigkeit* mit ihrer *furchtbaren Majestät* uns unablässig *vor Augen* liegen (denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die *Gesinnung*, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber sogleich bei Hand und *äußerlich* ist, die Vernunft also sich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existiren” (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 147).

⁴⁵ E questo anche per Robespierre: “le culte digne de l'Être suprême est la pratique des devoirs de l'homme” (M. Robespierre, *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains*, cit., p. 462. Cfr. *supra*, p. 96).

⁴⁶ “*Bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes*” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 170).

⁴⁷ “La bonté, la droiture, les mœurs, l'honnêteté, la vertu; voilà ce que le Ciel exige & qu'il récompense; voilà le véritable culte que Dieu veut de nous” (J. J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, Sixième partie, Lettre VIII, CCO, T. III, p. 443).

⁴⁸ “Aus dem Irrsal der Übel sich heraus zu finden, womit sich unsere Gattung durch ihre eigene Schuld umgeben hat” (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 326).

Rousseau che Kant sviluppa la sua concezione dell'uomo e di tutto ciò che a lui è connesso – libertà, moralità, religione”⁴⁹.

Che la *Religione entro i limiti della semplice ragione* sia un tentativo di risposta a questa domanda antropologica è Kant stesso ad affermarlo: “Il piano che già da lungo tempo ho stabilito per il lavoro che ho intrapreso nel campo della filosofia pura – scrive nel 1793 al teologo Karl Friedrich Staüdlin – si proponeva di risolvere le tre questioni: 1) che cosa posso sapere? (metafisica); 2) che cosa devo fare? (morale); 3) che cosa posso sperare? (religione); a queste dovrebbe seguire una quarta: che cos'è l'uomo? (antropologia, sulla quale tengo corsi annuali da oltre vent'anni). Con l'opera che Vi invio [...] ho cercato di realizzare la quarta parte del mio progetto; in essa mi sono lasciato guidare dalla coscienza e da una sincera venerazione per la religione cristiana, ma anche dal principio della debita franchezza, per non nascondere nulla, ma piuttosto per spiegare apertamente come credo di vedere la possibile unione di quest'ultima con la ragion pratica più pura”⁵⁰.

La Rivoluzione come “progresso verso il meglio”

La vicenda editoriale dell'opera è piuttosto travagliata: data alle stampe nel 1793, essa incorse ben presto nella censura di Federico Guglielmo II, che valse a Kant l'ingiunzione di astenersi dal pubblicare in futuro scritti aventi a che fare con la religione. Ma il motivo della condanna è veramente da ricercarsi nella supposta eterodossia kantiana? Paul Schrecker avanza in proposito una tesi interessante: a provocare l'ira della monarchia prussiana sarebbe stata piuttosto un'apparentemente innocua nota situata quasi in fondo al quarto capitolo, nel paragrafo intitolato *Il filo conduttore della coscienza morale nelle cose di fede*, in cui l'autore “da libero sfogo ai suoi sentimenti rispetto agli avvenimenti d'oltre Reno”⁵¹, vale a dire rispetto alla Rivoluzione Francese⁵². È indubbio che Kant

⁴⁹ “Rousseau ouvre donc la voie, Kant la reprend [...]. C'est en effet à partir de sa lecture de la pensée de Rousseau que Kant développe sa conception de l'homme et de tout ce qui s'y rattache – liberté, moralité, religion” (F. Desforges, *Kant lecteur de Rousseau*, in M. Crampe-Casnabet (éd.), *Figures du transcendantal*, Lyon, ENS Éditions, 1996, p. 36).

⁵⁰ “Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich thun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon sein mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe). - Mit bekommender Schrift "Religion innerhalb den Grenzen etc." habe die dritte Abtheilung meines Plans zu vollfuhren gesucht, in welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer geziemenden Freimüthigkeit geleitet hat, nichts zu verheimlichen, sondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen” (Kant an Staüdlin, AA, Band XI, p. 429).

⁵¹ “Donne libre cours à ses sentiments au sujet des événements d'outre-Rhin” (P. Schrecker, *op. cit.*, p. 397).

⁵² Nello specifico, Kant polemizza contro chi ritiene che un qualsiasi popolo possa “non essere ancora maturo per la libertà”, argomento di propaganda controrivoluzionaria molto diffuso in quei circoli che interpretavano le misure di emergenza prese dal governo rivoluzionario per garantire la salvezza della patria come *eccessi ingiustificati*: “Ich gestehe, daß ich mich im Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: Ein gewisses Volk, (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist), ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines

vedesse nella Rivoluzione “la promessa della realizzazione della pura legge della ragione”⁵³: si tratta, dopo tutto, di quella *pratica orientata alla teoria* di cui sopra, di un grande cantiere di “politica sperimentale”⁵⁴ informato dalle teorie rousseauiane. Tenendo nella dovuta considerazione le autocensure e reticenze che caratterizzano gli scritti degli anni '90⁵⁵, le convinzioni kantiane emergono in tutta la loro radicalità, in particolar modo nei *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*. La frattura rivoluzionaria del 1789 è un vero e proprio *atto fondativo*, che instaura “una condizione politica dotata di una legittimità storica più profonda”⁵⁶ rispetto a quella che possono vantare le *unioni civili* dell'Europa moderna, un ordine di cose che, se ancora non arriva a coincidere interamente con quello ideale, manifesta quantomeno al suo cospetto un assai più elevato grado di conformità. La rigenerazione sociale si accompagna a – e dipende strettamente da – una rigenerazione morale, alla consapevolezza sempre crescente da parte del genere umano dell'essere per natura dotato di *libertà* e alla realizzazione delle condizioni affinché essa si manifesti. Per l'anziano filosofo di Königsberg, come per l'allora giovanissimo poeta italiano, i cieli della Rivoluzione annunciano “nova franchigia” e “genti nove”⁵⁷.

È in quest'ottica che va interpretata la polemica kantiana contro il diritto di resistenza riconosciuto dalla tradizione giusnaturalista ed iscritto nella Dichiarazione del 1793⁵⁸. Risulta evidente ad una lettura attenta che il bersaglio delle critiche di Kant non è l'appropriazione rivoluzionaria di questo diritto per giustificare retroattivamente il nuovo regime⁵⁹, quanto piuttosto la strumentalizzazione

Gutseigenthümers sind zur Freiheit noch nicht reif; und so auch die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht *reifen*, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeinlich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge Anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch *eigene* Versuche (welche machen zu dürfen, man frei sein muß). Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genöthigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatz machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, der den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich im Staat, Hause und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 188).

⁵³ “Die Verheißung der Verwirklichung des reinen Vernunftrechts” (E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, cit., p. 398).

⁵⁴ Così Lichtenberg: “Experimental-Politik, die französische Revolution” (G. C. Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, Band I, München, Carl Hanser Verlag, 1968, p. 899).

⁵⁵ Tema, questo, di grande interesse, per il quale rimando a D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

⁵⁶ F. Gonnelli, *Introduzione*, in I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. XXXIV.

⁵⁷ Ha ragione il De Sanctis nell'affermare che il cielo degli *Inni sacri* è un “cielo democratico” (F. De Sanctis, *La letteratura italiana nel secolo XIX*, Vol. I, *Alessandro Manzoni*, Bari, Laterza, 1953, p. 199).

⁵⁸ “Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs” (OCMR, T. IX, p. 468).

⁵⁹ È questa la corretta interpretazione dell'articolo 35 della Dichiarazione sopra riportato, interpretazione suffragata peraltro dallo stesso Robespierre: “Sous le régime constitutionnel, il suffit presque de protéger les individus contre l'abus de la puissance publique: sous le régime révolutionnaire, la puissance publique elle-même est obligée de se défendre contre toutes les factions qui l'attaquent. Le gouvernement révolutionnaire doit aux bons citoyens toute la protection

della nozione di resistenza da parte delle varie forze controrivoluzionarie – con particolare riferimento alla Vandea – per rivestire di legittimità la propria opposizione violenta al governo repubblicano. “Se esiste un popolo unito dalle leggi sotto un'unica autorità, allora è data come oggetto di esperienza l'idea della sua unità in generale sotto una volontà suprema che esercita il potere; ma ovviamente solo dal punto di vista fenomenico; vale a dire, esiste una costituzione giuridica nel senso generale del termine; e, sebbene essa possa presentare gravi difetti o grossolani errori e richiedere gradualmente importanti miglioramenti, è tuttavia assolutamente illegittimo e criminale resistere: perché se il popolo si ritenesse giustificato nell'usare la forza per opporsi a questa costituzione, per quanto viziata, ed all'autorità suprema, ci si immaginerebbe di essere in diritto di sostituire la violenza alla legislazione che garantisce ogni diritto; il che risulterebbe in una volontà suprema autodistruttiva”⁶⁰. Questa prospettiva trova ancora una volta la sua radice in Rousseau, e più precisamente nell'idea di una sovranità che assume – nelle pagine del *Contratto sociale* – il carattere di un potere assoluto ed unilaterale⁶¹: lo Stato rousseauiano, ben lungi dall'essere “una semplice *associazione*, una comunità di interessi, un equilibrio utilitaristico tra le volontà particolari”, è piuttosto “la forma in cui la volontà sussiste come volontà etica, in cui soltanto è possibile il passaggio dalla mera arbitrarietà alla sola volontà. La legge, in senso puro e rigoroso, non è un vincolo eteronomo che costringe le singole volontà per aggregarle; è piuttosto il loro *principio* costitutivo; è ciò che le fonda e le giustifica spiritualmente”⁶². Il cittadino – se è autenticamente cittadino – *fa propria* la volontà generale, si

nationale; il ne doit aux ennemis du peuple que la mort. Ces notions suffisent pour expliquer l'origine et la nature des lois que nous appellons révolutionnaires. Ceux qui les nomment arbitraires ou tyranniques sont des sophistes stupides ou pervers qui cherchent à confondre les contraires: ils veulent soumettre au même régime la paix et la guerre, la santé et la maladie, ou plutôt ils ne veulent que la résurrection de la tyrannie et la mort de la patrie” (M. Robespierre, *Rapport sur les principes du Gouvernement révolutionnaire*, cit., pp. 274-275. Cfr. *supra*, p. 78). La legge del 23 ventoso anno II decreterà che “la Convention nationale étant investie par le peuple français de l'autorité nationale, quiconque usurpe son pouvoir, quiconque attente à sa sûreté ou à sa dignité, directement ou indirectement, est ennemi du peuple et sera puni de mort. La résistance au gouvernement révolutionnaire et républicain, dont la Convention nationale est le centre, est un attentat contre la liberté publique; quiconque s'en est rendu coupable, quiconque tentera, par quelque acte que ce soit de l'avilir, de le détruire ou de l'entraver, sera puni de mort” (A. Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, Paris, Armand Colin, 1901, p. 365).

⁶⁰ “Wenn dann nun ein Volk, durch Gesetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist der Idee der Einheit desselben *überhaupt* unter einem machthabenden obersten Willen gemäß als Gegenstand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung; d.i. eine rechtliche Verfassung im allgemeinen Sinne des Worts ist da; und obgleich sie mit großen Mängeln und groben Fehlern behaftet sein und nach und nach wichtiger Verbesserungen bedürfen mag, so ist es doch schlechterdings unerlaubt und sträflich, ihr zu widerstehen: weil, wenn das Volk dieser, obgleich noch fehlerhaften Verfassung und der obersten Autorität Gewalt entgegen setzen zu dürfen sich berechtigt hielte, es sich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberst vorschreibenden Gesetzgebung zu setzen; welches einen sich selbst zerstörenden obersten Willen abgeben würde” (I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 371-372).

⁶¹ “Si l'Etat ou la Cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres, & si le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation, il lui faut une force universelle & compulsive pour mouvoir & disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout. Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au Corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, & c'est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté” (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, cit., p. 220).

⁶² “Rousseau sieht im Staat keineswegs eine bloße *Assoziation*, eine Interessen-Gemeinschaft und eine Interessen-Ausgleich der Einzelwillen. Er [...] ist die Form, in der der Wille, als sittlicher Wille, überhaupt besteht – in der sich der Übergang der bloßen Willkür zum Willen allein vollziehen kann. Das Gesetz in seinem reinen und strengen Sinne ist kein

rispecchia in essa in quanto forma pura del suo volere: l'*obbedienza*, pertanto, non è mai *coercizione*, o piuttosto la coercizione non è mai veramente tale nella misura in cui non si tratta di altro se non di ricondurre l'essere umano alla propria destinazione, di sottrarlo alla schiavitù dell'interesse particolare per rifondare *positivamente* la sua libertà: "ogni individuo può, in quanto uomo, avere una volontà particolare contraria o dissimile dalla volontà generale che ha come cittadino. Il suo interesse particolare può parlargli in modo molto diverso dall'interesse comune; la sua esistenza assoluta, naturalmente indipendente, può indurlo a guardare a ciò che deve alla causa comune come ad un contributo gratuito, la cui perdita nuocerebbe agli altri assai meno di quanto il pagarlo non gli sia oneroso, e, considerando la persona morale che costituisce lo Stato come un ente di ragione perché non è un uomo, godrebbe dei diritti del cittadino senza voler adempiere ai doveri di suddito, ingiustizia il cui diffondersi determinerebbe la rovina del corpo politico. Affinché dunque il patto sociale non si riduca a vano formulario, esso include tacitamente l'impegno che solo può dar forza a tutti gli altri, e cioè che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto dall'intero corpo; ciò che non significa altra cosa che egli *sarà costretto ad essere libero*. Tale infatti è la condizione che, dando ogni cittadino alla patria, lo garantisce da ogni dipendenza personale; condizione a cui si riconduce il meccanismo e il gioco della macchina politica e che sola rende legittimi gli obblighi civili, che senza di essa sarebbero assurdi, tirannici e soggetti ai più sfrenati abusi"⁶³. Non c'è posto, nella prospettiva rousseauiana, per l'arbitrio del singolo individuo, per un utile individuale contrapposto a quello comune: "l'etica di Rousseau – osserva giustamente Cassirer – non è un'etica del sentimento, ma la più decisa forma della pura etica della legge concepita prima di Kant", quella legge che è "un vero dono del Cielo, in virtù del quale l'uomo, nella sua esistenza terrena, ha imparato a seguire gli inviolabili comandamenti della divinità"⁶⁴. In una condizione di autentica legittimità politica – come, abbiamo visto, quella inaugurata dalla Rivoluzione, ovvero in

Band, das sich bloß äußerlich an die Einzelwillen schließt und ihr Auseinandergehen verhindert; es ist vielmehr deren konstitutives *Prinzip*; es ist das was sie geistig begründet und geistig rechtfertigt" (E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 198-199).

⁶³ "Chaque individu peut, comme homme avoir une volonté particulière, contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun; son existence absolue & naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui; & regardant la personne morale qui constitue l'Etat comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouiroit des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet: injustice dont le progrès causeroit la ruine du Corps politique. Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose, sinon qu'on le forcera d'être libre: car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice & le jeu de la machine politique, & qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seroient absurdes, tyranniques, & sujets aux plus énormes abus" (J. J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, cit., pp. 207-208. Corsivo mio).

⁶⁴ "Rousseaus Ethik ist keine Gefühls-Ethik, sondern sie ist die entschiedenste Form der reinen Gesetzes-Ethik, die vor Kant ausgebildet worden ist. [...] Das Gesetz [...] ist eine wahrhafte Gabe des Himmels, kraft deren der Mensch gelernt hat, in seinem irdischen Dasein die unverbrüchlichen Gebote der Gottheit nachzunehmen" (E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 489).

una condizione in cui la legge sola è riconosciuta come sovrana, qualsiasi limitazione della sovranità è contraddittoria, è un non-senso: “l’incondizionata sottomissione della volontà del popolo (che in sé è disunito, quindi senza legge) sotto una volontà *sovrana* (che riunisce tutti sotto Una legge) è un *fatto* che può verificarsi solo attraverso l’appropriazione del potere supremo, e che in questo modo fonda innanzitutto un *diritto* pubblico. Permettere una qualsiasi resistenza contro un simile potere incondizionato (che lo limiti nella sua assolutezza) significa contraddirsi da sé; perché a questo punto quel potere (al quale si potrebbe resistere) non sarebbe il supremo potere legale, che per primo stabilisce cosa debba essere o meno pubblicamente giusto – e questo principio è già *a priori* nell’*idea* di una costituzione statale in generale, ossia in un concetto della ragion pratica, che non può certo venire supportato da un esempio *adeguato* tratto dall’esperienza, ma che nessuna esperienza, anche come norma, può contraddire”⁶⁵. Il *diritto di resistenza* è incompatibile con la nozione di stato civile: l’*unionis civilis* è una risposta allo *status necessitatis* che caratterizza la condizione naturale del genere umano (e, nel contempo, un’*emancipazione*), e comporta l’illegittimità dell’esercizio della coercizione da parte del suddito e la sua delega completa al sovrano. È, questa, una condizione di subordinazione unilaterale, e non reciproca: il suddito è sottomesso al sovrano, ma mai viceversa. Un vero e proprio diritto di coercizione nei confronti del potere supremo è esercitabile (e *legittimo*) solamente *in statu naturali*⁶⁶: in questo senso la giustificazione della Rivoluzione – come del resto per Robespierre e per Billaud-Varenne – risiede nella sua concettualizzazione come *fondazione* del nuovo contratto⁶⁷, e quindi come *movimento* dallo stato naturale allo stato civile, che infrange la legalità preesistente per ricadere sotto il dominio di un diritto più originario. È precisamente l’Incorruttibile a fornire la più decisa rivendicazione teorica dell’illegalità rivoluzionaria al cospetto dell’ordinamento che la precede, e a mettere a nudo la radicale incompatibilità tra la costituzionalità

⁶⁵ “Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist) unter einem *souveränen* (alle durch Ein Gesetz vereinigenden) Willen ist *That*, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann und so zuerst ein öffentliches *Recht* begründet. Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkte), heißt sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht – und dieses Princip liegt schon *a priori* in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt, d.i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft, dem zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch als Norm keine widersprechen muß” (I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 372).

⁶⁶ “Die Selbstvertheidigung im *stato naturali* ist der einzige *casus necessitatis ad agendum (permissionis)*, aber in *stato civili* ist er niemals wozu anders als *ad patiendum*. Die höchste obligation ist gegen das *corpus civile*. Wenn der Monarch in seinen Handlungen dasselbe nicht mehr repräsentirt, so hat das Volk ein Recht gegen ihn, wenn es ein *corpus civile* ohne ihn ausmache. Da in einer souverainen Regierung dieses nicht ist, so hat die *multitudo* gar kein Recht und jeder einzelne thut dem Volke unrecht, den Grund der *unionis civilis* anzufechten. Daher hat zwar der Souverain als einzelne person kein Recht, einen tyrannen vorzustellen, die Unterthanen aber haben gegen ihn auch kein Zwangsrecht und werden von ihm im Falle einer Empörung oder eines complots vermöge des Rechts als Oberhaupt des Staats oder als Regent gestraft. Es ist ein *status necessitatis*, der Zustand des Zwangsrechts *in statu civili*; daher als denn alle Selbsthülfe des Rechts aufhörete. Der souverain hat die praesumption vor sich, daß er jederzeit *bona fide* handle. Der, so sich bey sich ereignender Gelegenheit widersetzt, hat die praesumption wieder sich. [...] Der Unterthan kann gegen den Oberherrn nur ein Zwangsrecht haben, so fern sie sich beyde *in statu naturali* befinden. Denn *in statu civili* sind sie einander nicht subordinirt wechselseitig” (I. Kant, *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, AA, Band XIX, pp. 523-524).

⁶⁷ Cfr. *supra*, p. 78.

e la resistenza: “quando una nazione è stata costretta a ricorrere al diritto di insurrezione, essa rientra nello stato di natura rispetto al tiranno. Come potrebbe egli invocare il patto sociale? Egli stesso lo ha annientato. [...] È una grossolana contraddizione il supporre che la costituzione possa presiedere a questo nuovo ordine di cose: sarebbe supporre che essa sopravviva a sé stessa”⁶⁸. Se la Rivoluzione non è giuridicamente legittima, essa rimane tuttavia una *Grundnorm*, un *fatto* che “deve essere riconosciuto come tale, abbandonando ogni pretesa di ritornare alla situazione precedente”⁶⁹, un “grido della natura” (*Ruf der Natur*) che abbatte, con la sua forza prorompente, l’edificio del vecchio mondo per plasmare il nuovo. La violenza rivoluzionaria, “priva di qualsiasi copertura legale”⁷⁰, è giustificata retroattivamente dall’ordine che essa produce. In questo senso, essa *precede* il diritto⁷¹: “per fondare il *pactum sociale* costitutivo di una repubblica, ci deve già essere una repubblica. Di conseguenza, essa non può essere fondata che mediante la violenza, e non mediante un accordo”⁷². Queste nette prese di posizione kantiane si riflettono anche nel suo giudizio sull’esecuzione di Luigi XVI, cui egli dedica una lunga nota nei *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*. Dietro all’abile impiego di formule volutamente esagerate nell’esprimere l’orrore e la riprovazione per un “*crimen inexplabile*”, si nasconde una decisa approvazione da parte di Kant, sufficientemente chiara agli occhi di un lettore attento. Formalmente, la cessione del potere da parte di Luigi XVI coincide con l’indizione degli Stati Generali, e va considerata dunque “come *volontaria* deposizione della corona e abdicazione al proprio potere, con restituzione di esso al popolo”; anche se non si volesse accettare questa interpretazione, la *Entthronung* di un monarca è senz’altro definibile altresì “come un abbandono di tale potere imposto senza che vi sia stato attacco diretto alla suprema persona, così che essa viene posta nello stato di privato cittadino”, che è precisamente ciò che è accaduto in Francia con il 10 agosto 1792: quest’ultimo caso è sicuramente un crimine (*Verbrechen*), ma almeno parzialmente giustificato dal *casus necessitatis*⁷³. Comunque sia, Luigi non è, dopo questi eventi, che un privato, tenuto all’obbedienza nei confronti della nuova Repubblica: “se una rivoluzione ha

⁶⁸ “Lorsqu’une nation a été forcée de recourir au droit de l’insurrection, elle rentre dans l’état de la nature à l’égard du tyran. Comment celui-ci pourroit-il invoquer le pacte social? Il l’a anéanti. [...] C’est une contradiction grossière de supposer que la constitution puisse présider à ce nouvel ordre de choses: ce seroit supposer qu’elle survît à elle-même” (M. Robespierre, *Opinion sur le jugement de Louis XVI*, OCMR, T. IX p. 123).

⁶⁹ D. Losurdo, *op. cit.*, p. 118.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁷¹ “Ohne Gewalt kein Recht gestiftet werden kann, so muß dem Recht die Gewalt vorausgehen” (I. Kant, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, AA, XXVII, p. 515).

⁷² “Um ein *pactum sociale* zu einer republick zu stiften muß schon eine republick daseyn. Folglich kann sie nicht anders wie durch Gewalt nicht durch Einstimmung gestiftet werden” (I. Kant, *Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten*, AA, Band XXIII, p. 426).

⁷³ “Weil die *Entthronung* eines Monarchen doch auch als *freiwillige* Ablegung der Krone und Niederlegung seiner Gewalt mit Zurückgebung derselben an das Volk gedacht werden kann, oder auch als eine ohne Vergreifung an der höchsten Person vorgenommene Verlassung derselben, wodurch sie in den Privatstand versetzt werden würde, so hat das Verbrechen des Volks, welches sie erzwang, doch noch wenigstens den Vorwand des Nothrechts (*casus necessitatis*) für sich” (I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 320-321 nota).

successo, e viene fondata una nuova costituzione, l'illegittimità del suo principio e della sua attuazione non solleva i sudditi dall'obbligo di conformarsi, da buoni cittadini, al nuovo ordine delle cose, ed essi non possono rifiutarsi di ubbidire rettamente a quell'autorità che, a questo punto, detiene il potere"⁷⁴. È assurdo, naturalmente, pretendere di citare in giudizio il monarca detronizzato imputandogli a crimini azioni da lui compiute quando ancora esercitava il potere sovrano nel momento in cui egli "tornato nello stato di cittadino, preferisca la pace sua e dello Stato alla rischiosa impresa di allontanarsene per intraprendere, come pretendente, l'avventura della sua riconquista, sia per mezzo di una controrivoluzione segretamente istigata, sia servendosi dell'appoggio di altre potenze"⁷⁵: non sono però queste altrettante allusioni alla condotta controrivoluzionaria di Luigi, che, ben lungi dal preferire *la pace sua e dello Stato*, si è puntualmente macchiato dei delitti enumerati da Kant? L'errore dei rivoluzionari – perché errore c'è stato – consiste piuttosto nell'aver giudicato e condannato (sia pure esercitando un potere che spettava loro legalmente), *Luigi XVI*, e non *Luigi Capeto*, vale a dire il re, e non il cittadino, il che è inammissibile perché sancirebbe il diritto del suddito a giudicare il sovrano, cadendo in una pericolosa contraddizione⁷⁶. Ciò che il filosofo di Königsberg mette in discussione non è in ogni caso l'atto in sé, la morte di Luigi, ma piuttosto l'aver voluto rivestire questo atto di forme legali, senza rivendicarne apertamente l'illegalità in nome della ricaduta, in caso di Rivoluzione, del rapporto tra il cittadino e il tiranno *in statu naturalis*: "l'assassinio del monarca [...] non dovrebbe essere una misura di giustizia penale, ma semplicemente di autoconservazione"⁷⁷. Questa posizione lo avvicina ancora una volta a Robespierre, che si esprime negli stessi termini nel chiedere, nel dicembre 1792, l'applicazione immediata di una sentenza di morte sancita dalla vittoria stessa del movimento rivoluzionario: "non vi è qui alcun processo da fare. Luigi non è un accusato; voi non siete dei giudici; voi non siete, vi non potete essere, che uomini di Stato, e i rappresentanti della Nazione. Non avete una sentenza da rendere pro o contro un uomo; ma

⁷⁴ "Wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat" (*ibid.*, pp. 322-323).

⁷⁵ "In den Stand eines Staatsbürgers zurückgetreten, seine und des Staats Ruhe dem Wagstück vorzieht, sich von diesem zu entfernen, um als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung desselben, es sei durch ingeheim angestiftete Gegenrevolution, oder durch Beistand anderer Mächte, zu bestehen" (*ibid.*, p. 323).

⁷⁶ "Der Grund der Pflicht des Volks einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. Denn um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in s, nicht die oberste zu sein und das Volk als Unterthan in einem und demselben Urtheile zum Souverän über den zu machen, dem es unterthänig ist; welches sich widerspricht und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, daß das erstere es in seiner eigenen Sache sein will" (*ibid.*, p. 320).

⁷⁷ "Die Ermordung des Monarchen [...] solle also nicht eine Verfügung der Strafgerechtigkeit, sondern bloß der Selbsterhaltung sein" (*ibid.*, p. 321 nota).

una misura di salute pubblica da prendere, un atto di provvidenza nazionale da esercitare [...] Voi confondete le regole del diritto civile e positivo con i principi del diritto delle genti; voi confondete le relazioni reciproche dei cittadini con i rapporti tra la nazione e un nemico che cospira contro di lei; voi confondete ancora la situazione di un popolo in rivoluzione con quella di un popolo il cui governo è stabile; voi confondete una nazione che punisce un funzionario pubblico, mantenendo l'antica forma di governo, e quella che distrugge il governo stesso”⁷⁸.

L'entusiasmo di Kant per la Rivoluzione francese è certo lungi dall'essere acritico, ma le stesse riserve che egli esprime su alcune derive interpretative dei principi rivoluzionari dipendono strettamente dal suo antienciclopedismo. Esempio paradigmatico è l'obiezione che egli muove alla definizione di libertà inscritta nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789: se essere liberi significa davvero “poter fare tutto ciò che non nuoce agli altri”, e se “la legge non ha il diritto di vietare che le azioni dannose per la società”⁷⁹, è dunque lecito da parte di un privato l'imporre con la forza ad un altro una determinata condotta purché ne sia sufficientemente dimostrata l'“utilità”⁸⁰? È implicito, in questa formulazione, “il rischio della trasformazione della felicità (del non-danno) in diritto coattivo”⁸¹, ovvero la violazione di quell'autonomia che costituisce la condizione essenziale perché un soggetto possa ritenersi *moralmente responsabile*, e dunque *degn*. C'è però un problema più profondo. Gli autori della Dichiarazione avrebbero preteso di *tradurre*, di trasferire immediatamente in termini politici un diritto innato, dimenticando che qualsiasi diritto in una società civile è tale solo in virtù della sua subordinazione ad una volontà sovrana: la libertà del cittadino è piuttosto “l'indipendenza del suo arbitrio da altri *eccetto che secondo le leggi alle quali*

⁷⁸ “Il n'y a point ici de procès à faire. Louis n'est point un accusé; vous n'êtes point des juges; vous n'êtes, vous ne pouvez être que des hommes d'état, et les représentans de la nation, Vous n'avez point une sentence à rendre pour ou contre un homme; mais une mesure de salut public à prendre, un acte de providence nationale à exercer [...]. Vous confondez les règles du droit civil et positif avec les principes du droit des gens; vous confondez les relations des citoyens entre eux avec les rapports des nations à un ennemi qui conspire contr'elle; vous confondez encore la situation d'un peuple en révolution, avec celle d'un peuple dont le gouvernement est affermi; vous confondez une nation qui punit un fonctionnaire public, en conservant la forme du gouvernement, et celle qui détruit le gouvernement lui-même” (M. Robespierre, *Opinion sur le jugement de Louis XVI*, cit., pp. 121-136). Rinvio altresì, per una trattazione più completa del problema, a D. Losurdo, op. cit., e in particolare alle pp. 179-188.

⁷⁹ Secondo gli articoli IV e V: “la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui [...]. La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société”.

⁸⁰ “Die definition von der *Freyheit* in der Darlegung und Bestimmung der Menschheitsrechte durch die nationalversammlung in Paris [heißt] ist: Frey seyn heißt alles thun können, was dem Andern nicht *schadet*. Ferner das Gesetz darf der Gesellschaft [nicht] nur *schädliche Handlungen* verbieten. Beydes sind falsche Sätze. Denn ich könnte vielleicht beweisen, dass dem andern meine Handlung nütze, aber er ist dabey doch nicht frey” (I. Kant, *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, cit., pp. 612-613).

⁸¹ F. Gonnelli, *Il pensiero politico di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 129.

egli stesso presta il suo accordo”⁸², è dunque una *libertà positiva* (e non *naturale*), garantita dall’universalità della legge e al riparo da ogni interpretazione arbitraria⁸³.

È indubbia la preferenza manifestata da Kant per la forma di governo repubblicana, l’unica “adeguata alla libertà e all’eguaglianza”, che egli definisce come “una costituzione democratica in un sistema rappresentativo”⁸⁴. Solo una repubblica può garantire la stabilità politica – in quanto governo *libero*, teso con tutti i suoi sforzi a mantenere la pace⁸⁵ – e, soprattutto, la possibilità di un’educazione morale dei cittadini, di un lento ma inarrestabile *progresso verso il meglio* del genere umano. La riflessione giuridica kantiana è inscindibile da quella etica, e riapre la questione del conflitto tra il *principio formale* e il *principio materiale* che operano nella natura umana, ovvero il *rispetto della legge* e la *ricerca della felicità*. La *coerenza interna* che si esige dalla filosofia pratica subordina senza dubbio il principio materiale al formale, nel momento in cui solo quest’ultimo “ha una necessità incondizionata”, mentre il primo deve presupporre “le condizioni empiriche del fine proposto”⁸⁶. Laddove il moralista politico (*politischer Moralist*), nel disconoscere il nesso profondo tra la politica e la morale e nel rovesciarne il rapporto assiologico, riduce il diritto a un mero tecnicismo⁸⁷, e l’essere

⁸² “Freyheit ist die Unabhängigkeit von Andrer ihrer Willkühr *außer nach Gesetzen zu denen er selbst zusammenstimmt*” (I. Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, AA, XXIII, p. 141. Corsivo mio).

⁸³ “Se la libertà politica fosse pensabile come traduzione immediata del diritto innato, il concetto di lesione potrebbe essere interamente incluso nel rapporto privato tra soggetti, nel senso che ciò che ciascuno credesse o sentisse come dannoso, ciò che sembrasse incidere sulla propria sfera di libertà, sarebbe come tale comprensibile secondo il diritto” (F. Gonnelli, *Il pensiero politico di Kant*, cit., p. 129). Il problema è affrontato da Kant anche nella *Pace perpetua*, dove egli afferma che “*rechtliche* (mithin äußere) *Freiheit* kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniß definiert werden: alles zu thun, was man will, wenn man nur keinem Unrecht thut. Denn was heißt *Befugniß*? Die Möglichkeit einer Handlung, so fern man dadurch keinem Unrecht thut. Also würde die Erklärung so lauten: Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man keinem Unrecht thut. Man thut keinem Unrecht (man mag auch thun, was man will), wenn man nur keinem Unrecht thut: folglich ist es leere Tautologie. Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) *Freiheit* so zu erklären: sie ist die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können” (I. Kant, *Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf*, AA, VIII, p. 350).

⁸⁴ “Die Regierungsform aber als die das Gesetz ausübende Gewalt kan nur in zwey Arten eingetheilt werden: sie ist nämlich entweder republikanisch d. i. der Freyheit und Gleichheit angemessen oder despotisch ein sich an diese Bedingung nicht bindender Wille. Die erste ist eine demokratische Verfassung in einem repräsentativen System” (I. Kant, *Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden*, AA, XXIII, p. 161). Così anche per Robespierre: cfr. *supra*, p. 81.

⁸⁵ Il primo articolo definitivo per la pace perpetua tra gli Stati proposto da Kant recita significativamente: “die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein”. È interessante anche rilevare che questa “costituzione repubblicana” deve fondarsi “erstlich nach Principien der *Freiheit* der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der *Abhängigkeit* aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Unterthanen) und drittens die nach dem Gesetz der *Gleichheit* derselben (als Staatsbürger)”, dove *Abhängigkeit* traduce non poi così velatamente *fraternité* (I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., pp. 349-350).

⁸⁶ “Um die praktische Philosophie mit sich selbst einig zu machen, ist nöthig, zuvörderst die Frage zu entscheiden: ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom *materialen Princip* derselben, dem Zweck (als Gegenstand der Willkür), der Anfang gemacht werden müsse, oder vom *formalen*, d. i. demjenigen (bloß auf Freiheit im äußern Verhältniß gestellten), danach es heißt: handle so, dass du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden (der Zweck mag sein, welcher er wolle). Ohne alle Zweifel muss das letztere Princip vorangehen: denn es hat als Rechtsprincip unbedingte Nothwendigkeit, statt dessen das erstere nur unter Voraussetzung empirischer Bedingungen des vorgesetzten Zwecks, nämlich der Ausführung desselben, nöthigend ist, und wenn dieser Zweck [...] auch Pflicht wäre, so müsste doch diese selbst aus dem formalen Princip der Maximen äußerlich zu handeln abgeleitet worden sein” (*ibid.*, pp. 376-377).

⁸⁷ È senz’altro interessante rilevare che, per Kant, degli abili tecnici che si limitano a desumere dall’esperienza dei criteri di azione senza preoccuparsi di attingerli direttamente dalla ragion pura sono ad esempio i “Directoren des französischen Convents” (I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA, VII, p. 97).

umano allo stato di “macchina vivente”⁸⁸, il politico morale (*moralischer Politiker*) ha la piena consapevolezza di assolvere, nel fondare una costituzione sui principi della libertà e dell’eguaglianza, un *compito etico*, di mirare all’attuazione di “uno stato di cose derivante dal riconoscimento di un dovere”⁸⁹: *fiat iustitia, pereat mundus*⁹⁰, ovvero “le massime politiche non devono dipendere dal benessere e dalla felicità che ogni Stato può aspettarsi dalla loro osservanza, e neppure dallo scopo che ogni Stato pone a oggetto del volere come supremo (ma empirico) principio della sapienza politica; ma devono muovere dal puro concetto del dovere giuridico (dal dovere, il cui principio a priori è dato dalla ragion pura), quali che possano essere le conseguenze fisiche che ne derivano”⁹¹.

Non esiste, per Kant, alcun dissidio tra la morale e la politica. Di tensione si può certamente parlare, ma a condizione di considerare il conflitto solo soggettivamente, su un piano che non è ancora quello della *πραξις*, ma è piuttosto *pre*-pratico perché *pre*-razionale: lo *Streit* prende le mosse dalla tendenza egoistica nell’uomo, ovvero dall’anteporre l’inclinazione verso un piacere sensibile all’assoggettamento volontario alla legge della ragione. Esso sussisterà sempre, perché è proprio nel suo superamento che risiede l’autentica *umanità*, ed è solo in funzione di esso che è possibile parlare di *virtù*, “il cui vero coraggio [...] consiste [...] nell’affrontare e vincere in noi stessi la perfidia del principio del male, il più pericoloso e menzognero, con i suoi sofismi traditori, che sfrutta la debolezza della natura umana a giustificazione di qualunque trasgressione”⁹².

Questo principio morale che opera nella storia, nel suo concretizzarsi nella sfera giuridica, segna il cammino del progresso della civiltà: laddove la colpa di quei perversi (*verderbten Wesen*) che voltano le spalle alla legge, colpa che cresce esponenzialmente in misura inversamente proporzionale all’affermarsi sempre più certo del Bene, potrebbe farci disperare della possibilità del genere umano di divenire migliore, e dunque di qualsiasi teodicea, la *fede* nella realtà oggettiva – e cioè nella possibilità di attuazione – del puro diritto giustifica, a discapito della politica empirica, la Provvidenza

⁸⁸ “Nun mögen dagegen politische Moralisten noch so viel über den Naturmechanism einer in Gesellschaft tretenden Menschenmenge, welcher jene Grundsätze entkräftete und ihre Absicht vereiteln werde, vernünfteln [...], so verdienen sie kein Gehör; vornehmlich da eine solche verderbliche Theorie das Übel wohl gar selbst bewirkt, was sie vorhersagt, nach welcher der Mensch mit den übrigen lebenden Maschinen in eine Classe geworfen wird, denen nur noch das Bewußtsein, daß sie nicht freie Wesen sind, beiwohnen dürfte, um sie in ihrem eigenen Urtheil zu den elendesten unter allen Weltwesen zu machen” (I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 378).

⁸⁹ “Als einen aus Pflichtenerkennung hervorgehenden Zustand” (*ibid.*, p. 377).

⁹⁰ Kant rende la massima in tedesco con “es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zu Grunde gehen” (*ibid.*, p. 378).

⁹¹ “Die politische Maximen müssen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, also nicht vom Zweck, den sich ein jeder derselben zum Gegenstande macht, (vom Wollen) als dem obersten (aber empirischen) Princip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Princip a priori durch reine Vernunft gegeben ist) ausgehen, die physische Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen” (*ibid.*, p. 379).

⁹² “Deren wahrer Muth [...] besteht [...] dem weit gefährlichen lügenhaften und verräterischen, aber doch vernünfteln, die Schwäche der menschlichen Natur zur Rechtfertigung aller Übertretung vorspiegelnden bösen Princip in uns selbst in die Augen zu sehen und seine Arglist zu besiegen” (*ibid.*).

nel corso del mondo. Qualsiasi mediazione tra il *giusto* e l'*utile* è rifiutata con la massima fermezza: “non è possibile fare due parti uguali e immaginare il medio termine di un diritto pragmaticamente condizionato [...], ma ogni politica deve piegare le ginocchia davanti [alla morale], e solo così può sperare di giungere, sebbene lentamente, allo stadio in cui persevererà nella luce”⁹³.

La Rivoluzione è, in questo senso, una scintilla di speranza, un segno tangibile di quella tendenza buona che auspichiamo di trovare nell'umanità, e come tale suscita, “nell'animo di tutti gli spettatori”, “una *partecipazione* [...] prossima all'entusiasmo, [...] che non può avere altra causa che una disposizione morale intrinseca”⁹⁴ in noi.

Questo *vero entusiasmo*, questa partecipazione *emotiva* al Bene (*Theilnehmung am Guten mit Affect*), si riferisce necessariamente a qualcosa di *ideale*, al di sopra di qualsiasi adesione meschina e motivata dalla speranza di un personale tornaconto; ad un modello razionale, un *Urbild* che orienta le nostre aspirazioni e i nostri sforzi: “ciò che approviamo con così generale e disinteressata simpatia, auspicandone la riuscita e plaudendo ai tentativi volti a conseguirla, dev'essere in linea di principio qualcosa di *morale*, che la ragione prospetta come puro, ma allo stesso tempo, per la sua grande, epocale influenza, come qualcosa che rende evidente all'anima dell'uomo il dovere generalmente riconosciuto di perseguire questo fine, e che riguarda il genere umano nella sua totalità”⁹⁵.

Anche se l'esito da noi tanto atteso non dovesse venire raggiunto, anche se la Rivoluzione dovesse fallire, l'esempio imperituro scolpito nella nostra memoria non perderà nulla della sua forza, poiché esso ci ha indicato la via retta da percorrere, la via capace di coniugare nella maniera più perfetta la virtù e il diritto per instaurare un nuovo ordine fondato sulla pura moralità, levando un'ineinguibile voce di protesta contro ogni pervertimento dell'ordine etico e politico, contro ogni misconoscimento di quell'idea di umanità che si fonda sulla conquista libera della propria dignità personale: “per l'onnipotenza della natura, o piuttosto della sua Causa Prima, per noi inaccessibile, l'uomo è [...] soltanto una cosa da nulla. Ma che lo considerino e lo trattino come tale anche i sovrani, uomini pure essi, gravandolo come una bestia da soma, sfruttandolo come un mero strumento dei loro propositi, schierandolo nei loro conflitti privati per mandarlo al massacro, - questa non è una cosa da nulla, è

⁹³ “Man kann hier nicht halbieren und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts [...] aussinnen, sondern alle Politik muß ihre Knice vor [der Moral] beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird” (ibid., p. 380).

⁹⁴ “Diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer [...] eine Theilnehmung [...] die nahe an Enthusiasm grenzt, [...] die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann” (I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 85).

⁹⁵ “Es muss etwas *Moralisches* im Grundsatz sein, welches die Vernunft als rein, zugleich aber auch wegen des großen und Epoche machenden Einflusses als etwas, das die dazu anerkannte Pflicht der Seele des Menschen vor Augen stellt, und das menschliche Geschlecht im Ganzen seiner Vereinigung angeht, dessen verhofftem Gelingen und den Versuchen zu demselben es mit so allgemeiner und uneigennütziger Theilnehmung zujauchzt” (ibid., p. 87).

anzi il rovesciamento dello *scopo finale* della Creazione stessa”⁹⁶. Il destino della Rivoluzione, per Kant, per Robespierre, è un destino divino: “Dio onnipotente! Questa causa è la tua; difendi Tu stesso queste leggi eterne che hai scolpito nei nostri cuori; assolvila Tua giustizia accusata dal trionfo del crimine e dalle sventure del genere umano; e che si risveglino le nazioni almeno al fragore del tuono con cui colpirai tutti i tiranni e i traditori”⁹⁷.

In questa prospettiva, però, il chiliasmo filosofico prospettato da Kant fin dal 1784 con l’*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, che si accontenta di una legalità esteriore – ovvero di una mera conformità dell’azione alla legge, senza che sia necessariamente richiesta un’*adesione intenzionale* – non è più sufficiente: già a partire dalla *Religione* (e in questi termini va letta anche la *Pace perpetua*) esso cede il posto ad un chiliasmo risolutamente teologico, fondato in egual misura su diritto e virtù, proiettato verso “il completo miglioramento morale dell’intero genere umano”⁹⁸.

Ma si incorre, a questo punto, in un paradosso apparentemente insormontabile. Se le leggi devono rendere migliori proprio quegli uomini che corrono costantemente “il pericolo di essere contaminat[i] e corrott[i] da cattivi maestri e cattivi esempi”, occorre che i legislatori siano a loro volta “uomini buoni, educati essi stessi a questo fine, e probabilmente non si troverà nessuno che non abbia in sé la corruzione (naturale o acquisita)”, perché ciò richiederebbe che essi siano stati già plasmati da quelle istituzioni che devono ancora fondare: “il problema dell’educazione morale della nostra *specie* – dunque – resta insoluto in linea di principio, non solo rispetto al grado, perché una tendenza innata al male viene certamente condannata dalla ragione umana universale, forse anche domata, ma in nessun caso estirpata”⁹⁹.

⁹⁶ “Für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache ist der Mensch [...] nur eine Kleinigkeit. Dass ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln, indem sie ihn theils thierisch, als bloßes Werkzeug ihrer Absichten, belasten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander ausstellen, um sie schlachten zu lassen, - das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst” (*ibid.*, p. 89).

⁹⁷ “Dieu puissant! cette cause est la tienne; défends toi-même ces lois éternelles que tu gravas dans nos cœurs; absous ta justice accusée par le triomphe du crime et par les malheurs du genre humain; et que les nations se réveillent du moins au bruit du tonnerre dont tu frapperas tous les tyrans et les traîtres” (M. Robespierre, *Le défenseur de la Constitution*, N. 4, cit., p. 119). Cfr. *supra*, pp. 61, 100-101.

⁹⁸ “Auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 34).

⁹⁹ “Der Mensch [ist] [...] in Gefahr, von bösen oder ungeschickten Führern und Beispielen angesteckt und verdorben zu werden. Da nun aber hiezu wiederum gute Menschen erforderlich sind, die dazu selbst haben erzogen werden müssen und deren es wohl keinen geben wird, der nicht (angeborene oder zugezogene) Verdorbenheit in sich hätte: so bleibt das Problem der moralischen Erziehung für unsere Gattung selbst der Dualität des Princips, nicht blos dem Grade nach unaufgelöst, weil ein ihm angeborener böser Hang wohl durch die allgemeine Menschenvernunft getadelt, allenfalls auch gebändigt, dadurch aber doch nicht vertilgt wird” (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 327). Il problema è ben presente anche a Robespierre, che deplora “cette contradiction éternelle entre la foiblesse de nos mœurs, la dépravation de nos esprits, et la pureté des principes, l’énergie des caractères que suppose le gouvernement libre auquel nous osons prétendre” (M. Robespierre, *Opinion sur le jugement de Louis XVI*, cit., p. 123). La fonte comune è forse il *Contratto sociale* (cfr. *supra*, p. 44).

Il problema politico diventa a questo punto un problema metafisico: il *regno di Dio sulla terra*, la città ideale della *Religione entro i limiti della semplice ragione* – città che, al pari della *Καλλίπολις* platonica, è ben più di un'εὐχή, un *pio desiderio* – è una risposta al male radicale, un modello pratico che si ripropone di portare a compimento la rivoluzione politica tramite la rivoluzione morale, a sua volta radicata nella rivoluzione religiosa¹⁰⁰.

La dottrina trascendentale della libertà

Le diverse e complementari prospettive, teoretiche e pratiche, adottate dal Kant del criticismo convergono sulla questione focale della libertà¹⁰¹: l'unità di fondo che possiamo individuare nell'opera di un pensatore animato da una precisa volontà sistematica, un pensatore “nella cui mente la filosofia critica vive come un tutto metodico ed è pensabile solo come un tutto siffatto”¹⁰², risulta con estrema chiarezza se consideriamo la molteplicità di soluzioni proposte, nell'ambito della filosofia kantiana, per i medesimi problemi non tanto come *ripensamenti*, quanto piuttosto come *punti di vista* coesistenti diretti ad un solo oggetto, le cui rispettive acquisizioni, lungi dall'essere accantonate o superate, divengono elementi essenziali per la corretta interpretazione dell'intero.

La *Religione* non rappresenta pertanto una parentesi o una deviazione rispetto alla strada intrapresa a partire dalla prima *Critica*, e non sorprende che le questioni squisitamente teologiche che vi sono affrontate – dalla dottrina sul male radicale alla personalità di Cristo, dal peccato originale alla giustificazione – siano in realtà riconducibili ad un'unica *forma* filosofica, siano cioè “momenti particolari e versioni particolari del *concetto di libertà*”¹⁰³. La libertà, e con essa il contrasto tra *eteronomia* ed *autonomia*, è “il fatto originario, su cui in forma nascosta e simbolica richiamano l'attenzione tutte le dottrine religiose fondamentali”¹⁰⁴. Il ruolo centrale assegnatole da Kant si comprende facilmente quando consideriamo il suo stato *liminale*, ovvero il suo fungere da anello di congiunzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile: essa è l'unica tra le *idee della ragione* a poter essere annoverata tra le *Tatsachen, res facti*¹⁰⁵, l'unica “la cui realtà [...] può essere comprovata mediante leggi pratiche della ragione pura e, conformemente a queste, in azioni reali, quindi

¹⁰⁰ Commenta bene Losurdo, per il quale: “la religione morale e razionale teorizzata da Kant deve servire a consolidare il nuovo ordinamento politico scaturito dalla Rivoluzione Francese” (D. Losurdo, *op. cit.*, p. 151).

¹⁰¹ Anche per Cassirer “das Ziel des Systems war in der transszendentalen Freiheitslehre deutlich aufgestellt” (E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, cit., p. 391).

¹⁰² “In dessen Geiste die kritische Philosophie als methodisches Ganze lebendig und nur als solches Ganze denkbar war” (*ibid.*, p. 394).

¹⁰³ “Besondere Momente und [...] besondere Auslegungen des *Freiheitsbegriffs*” (*ibid.*, p. 416).

¹⁰⁴ “Das ursprüngliche Faktum, auf das alle grundlegenden religiösen Lehren in verhüllter und symbolischer Form hinweisen” (*ibid.*).

¹⁰⁵ Ovvero “Gegenstände für Begriffe, deren objektive Realität (es sei durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung und im ersteren Falle aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelt einer ihnen correspondirenden Anschauung) bewiesen werden kann” (I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA, Band V, p. 468).

nell'esperienza"¹⁰⁶. Se la libertà, unitamente a Dio e all'immortalità dell'anima, rappresenta uno di quei problemi "alla cui soluzione tendono, come a scopo unico e supremo, tutti gli sforzi della metafisica"¹⁰⁷ – ed è superfluo in questa sede richiamare ancora l'attenzione sulla profonda esigenza metafisica della filosofia kantiana –, la teologia e la pneumatologia, "poiché il loro concetto è trascendente rispetto alle nostre facoltà conoscitive", non possono essere provate "da alcun dato empirico e da alcun predicato"¹⁰⁸, non riescono ovverosia a manifestarsi direttamente nel sensibile, sfuggendo perciò in sé stessi ad ogni determinazione positiva. Questa *determinazione* è possibile solamente a partire da predicati radicati nell'intelligibile, ma allo stesso tempo in grado di "dimostrare la loro realtà nell'esperienza"¹⁰⁹: "il solo concetto di questo tipo che si possa incontrare nella ragione umana – e questo è il cuore della riflessione di Kant sull'argomento – è quello della libertà dell'uomo sotto alle leggi morali, unitamente al fine ultimo che la ragione prescrive mediante queste leggi; ove le leggi morali sono idonee ad attribuire all'Autore della natura, il fine ultimo idoneo ad attribuire all'uomo quelle proprietà contenenti la condizione necessaria per la possibilità di entrambi; cosicché, proprio a partire da questa idea, si può inferire l'esistenza e la costituzione di quegli esseri che altrimenti ci resterebbero del tutto nascosti"¹¹⁰. La libertà prova la propria realtà oggettiva nella natura, si manifesta cioè nella natura tramite i suoi effetti, e rende possibile perciò da un lato la connessione con questa stessa natura delle idee pure della ragione che essa implica (Dio, e l'immortalità dell'anima), dall'altro la sua propria unione con queste idee a costituire una religione¹¹¹: "abbiamo dunque in noi un principio capace di determinare l'idea del soprasensibile dentro di noi, e con ciò anche quella del soprasensibile fuori di noi, in vista di una conoscenza sia pure possibile solo con intenzione pratica, ma della quale la filosofia speculativa [...] ha dovuto disperare [...]. Il concetto di libertà (come concetto fondamentale di tutte le leggi pratiche incondizionate) può

¹⁰⁶ "Deren Realität [...] sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun läßt" (*ibid.*).

¹⁰⁷ "Zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen" (*ibid.*, p. 473).

¹⁰⁸ "Theologie und Pneumatologie, als Aufgaben zum Behuf der Wissenschaften einer speculativen Vernunft, weil deren Begriff für alle unsere Erkenntnisvermögen überschwenglich ist, können durch keine empirische Data und Prädicate zu Stande kommen" (*ibid.*).

¹⁰⁹ "In der Erfahrung ihre Realität beweisen" (*ibid.*).

¹¹⁰ "Dergleichen ist nun der einzige in der menschlichen Vernunft anzutreffende Begriff der Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen zusamt dem Endzwecke, den jene durch diese vorschreibt, wovon die erstern dem Urheber der Natur, der zweite dem Menschen diejenigen Eigenschaften beizulegen tauglich sind, welche zu der Möglichkeit beider die nothwendige Bedingung enthalten: so daß eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann" (*ibid.*, pp. 473-474).

¹¹¹ "Es bleibt hiebei immer sehr merkwürdig: daß unter den drei reinen Vernunftideen, *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit* die der Freiheit der einzige Begriff des Übersinnlichen ist, welcher seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweiset und eben dadurch die Verknüpfung der beiden andern mit der Natur, aller drei aber unter einander zu einer Religion möglich macht" (*ibid.*, p. 474).

condurre la ragione oltre quei limiti entro i quali ogni concetto della natura (teoretico) doveva restare confinato senza speranza”¹¹².

All’interno di questa cornice di riferimento possiamo individuare, nella *Religione*, tre idee centrali, radicate a loro volta in un’idea di libertà che è allo stesso tempo politica e metafisica, dell’individuo, della comunità e più in generale dell’umanità tutta: la personalità morale perfetta, la comunità etica perfetta e il supremo Legislatore cui essa è finalisticamente orientata¹¹³. Sono, queste, declinazioni particolari della questione del “rapporto tra il principio del Bene e il principio del Male come rapporto tra due cause efficienti che sussistono per sé e influiscono sull’uomo”¹¹⁴, delineata nel primo capitolo dell’opera. Questo rapporto delimita la sfera del politico-morale, che forma un tutt’uno nella misura in cui la personalità perfetta e la comunità perfetta, come vedremo, “possono giungere a compimento soltanto se messe reciprocamente in relazione”¹¹⁵. Ma questa sfera *tende* verso la realizzazione di un Bene supremo, rappresentato come fine, in risposta all’esigenza impostaci dalla legge morale rispetto all’attuazione – pratica – del massimo Bene *possibile*¹¹⁶: “la morale conduce dunque inevitabilmente alla religione, mediante la quale essa si innalza all’idea di un Legislatore morale onnipotente al di là dell’uomo, nella volontà del quale quello è lo scopo finale (della creazione del mondo), che allo stesso tempo può e deve essere lo scopo finale dell’uomo”¹¹⁷.

La lotta individuale che ciascuno deve sostenere, nel suo intimo, tra il principio buono e il principio cattivo, si realizza nell’aspirazione alla liberazione completa da quest’ultimo, ovvero alla conquista di quella libertà intesa peculiarmente – abbiamo visto – come autodeterminazione *verso il Bene*¹¹⁸. L’uomo naturale – che, come per Rousseau, è anche un uomo pre-morale –, fintantoché vive nella

¹¹² “Wir also in uns ein Princip haben, welches die Idee des Übersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desselben außer uns zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen, Erkenntnis zu bestimmen vermögend ist, woran die bloß spekulative Philosophie [...] verzweifeln mußte [...]. Der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt-praktischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Gränzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müßte” (*ibid.*).

¹¹³ Cfr. A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant’s von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Freiburg, J. C. B. Mohr, 1899, p. 199.

¹¹⁴ “Das Verhältnis des guten und bösen Principis gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfließender wirkenden Ursachen” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 11).

¹¹⁵ “Nur in gegenseitiger Beziehung zu einander sich vollenden können” (A. Schweitzer, *op. cit.*, p. 199).

¹¹⁶ “Das moralische Gesetz will, daß das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 5).

¹¹⁷ “Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, war zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll” (*ibid.*, p. 6).

¹¹⁸ “Daß [der Mensch] frei, daß er ‘der Knechtschaft unter dem Sündengesetz entschlagen wird, um der Gerechtigkeit zu leben’, das ist der höchste Gewinn, der er erringen kann” (*ibid.*, p. 93). La citazione riportata da Kant tra virgolette, seppure non una trascrizione letterale, è tuttavia un riferimento diretto a 1Pietro 2,24 e Romani 6,18, dove leggiamo “[...] auf daß wir der Sünde abgestorben der gerechtigkeit leben” e “denn nun ihr frey worden seyd von der sünde, seyd ihr knechte worden der gerechtigkeit”. Il testo di Paolo in particolare enfatizza la necessità di una *sottomissione volontaria* alla legge – sottomissione volontaria che corrisponde alla *fede*, ossia all’*intenzione morale pura*. Non mi è stato possibile individuare l’edizione della Bibbia in possesso di Kant. Cito qui come nel resto del capitolo l’edizione Quandt della Bibbia di Lutero (*Preußische Hand-Bibel*), pubblicata a Königsberg nel 1732.

condizione di isolamento che gli è propria e si preoccupa solamente di sopravvivere con tranquillità e moderazione ai pochi e semplici bisogni che avverte, è in un certo qual modo al riparo dagli attacchi del Male. Il pericolo non proviene da una disposizione originariamente buona, ma piuttosto dal contatto con gli altri uomini, con i quali l'uomo di natura entra presto o tardi in rapporto o si associa. È questo contatto a far nascere in lui le fino allora sopite funeste *passioni*, a suscitare falsi bisogni, a rintuzzare “l'invidia, la brama di potere, l'avarizia e tutte le inclinazioni malvagie a queste connesse”¹¹⁹, a destare il pericolosissimo *Selbstlieb* (il rousseauiano *amour propre*): “non è neppure necessario presupporre che questi [uomini] siano già sprofondata nel Male e che costituiscano seducenti modelli di corruzione; è sufficiente che essi esistano, che vivano l'uno accanto all'altro e che siano, appunto, uomini per corrompersi a vicenda nelle loro disposizioni morali e rendersi reciprocamente cattivi”¹²⁰. Non si tratta perciò, per uscire da questa situazione, di intervenire sul singolo individuo, ma sull'intera comunità politica: l'unica soluzione possibile risiede nel trovare il modo di istituire “un'unione mirante totalmente ed unicamente a prevenire questo Male ed a promuovere il Bene nell'uomo, un'unione intesa come società salda ed in continua espansione, mirata esclusivamente alla preservazione della moralità e tesa a contrastare il Male con tutte le proprie forze riunite”¹²¹ – un'unione, ovverosia, fondata sulle leggi della virtù e pensata in vista di queste stesse leggi, un'unione “che la ragione ha posto come compito e dovere dell'intero genere umano di fondare nella sua interezza”¹²². Questa *comunità etica*, assieme alla comunità politica in seno alla quale essa necessariamente è stabilita, si risolve nell'ideale regolativo dello *Stato etico* (*etischer Staat*), ossia un *regno* della virtù che, “sebbene – considera non senza amarezza Kant – sul piano soggettivo non si possa mai sperare che gli uomini decidano di buona volontà a cooperare unanimemente in vista di questo fine”¹²³, radica la sua oggettività nel *comando* della legge morale.

È possibile istituire, in una certa misura, un'analogia tra lo stato etico e lo stato giuridico-civile, con però una differenza importante. Se le leggi di una comunità politica sono necessariamente leggi coercitive, ciò non può valere per le leggi di una comunità etica, che sono le leggi della virtù: imporre con la forza una costituzione orientata verso fini etici sarebbe una *contradictio in adiecto*, poiché essa

¹¹⁹ “Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., pp. 93-94).

¹²⁰ “Es ist nicht einmal nöthig, daß diese [Menschen] schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen” (*ibid.*, p. 94).

¹²¹ “Eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zu Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung als eine bestehende und sich immer ausbreitende, bloß auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirke” (*ibid.*).

¹²² “Die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird” (*ibid.*).

¹²³ “Wenn es gleich subjektiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, daß sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschließen würden” (*ibid.*, p. 95).

“implica nel suo concetto stesso la libertà da coercizione”¹²⁴, condizione indispensabile di qualsiasi moralità¹²⁵. Una comunità etica, sebbene *possa* coincidere con una comunità politica, sottintende un’aspirazione di ben più ampia portata: “poiché i doveri della virtù riguardano l’intero genere umano”, essa si riferisce sempre “all’ideale di un Tutto che abbraccia tutti gli uomini”¹²⁶. È per questa ragione che ogni associazione di uomini riuniti con l’intento di fondare una comunità etica non può essere considerata a buon diritto una comunità etica vera e propria, ma “soltanto una società particolare che aspira all’unanimità di [...] tutti gli esseri razionali finiti [...] al fine di istituire un Tutto etico assoluto”, di cui essa è “raffigurazione e schema”¹²⁷. Ove ciò non avvenga, l’individuo si trova – e questo è il punto più saliente dell’analogia cui si è accennato – in uno *stato di natura etico*, ossia in una condizione in cui vige il più completo arbitrio, in cui la libertà si riduce a mera autodeterminazione e a licenza, in cui ogni sistema valoriale è riconosciuto come relativo e come avente un diritto di imporsi pari a quello di tutti gli altri. È opportuno rilevare che la nozione di *stato di natura etico* non è affatto incompatibile con quella di società civile (politico-giuridica): questo è senz’altro il caso, ad esempio, del modello liberale, tanto caro agli enciclopedisti, dove lo Stato si limita a regolare eventuali conflitti tra modelli etici godenti ciascuno di una validità solo soggettiva, senza che alcuno di essi possa vantare una superiorità assiologica. Esso è “una mutua ostilità *pubblica* contro i principi della virtù e uno stato di intima immoralità, dal quale l’uomo [...] deve sforzarsi di uscire al più presto possibile”¹²⁸. Questo *dovere* che impone di uscirne è di natura speciale, nella misura in cui non obbliga gli uomini verso altri uomini, ma l’intero genere umano verso sé stesso: se ogni specie di esseri razionali è *destinata (bestimmt)* alla promozione del Bene supremo, ossia di un Bene comune a tutti, cui tutti partecipino, questo Bene *etico* “non viene attuato unicamente dallo sforzo del singolo individuo verso la propria perfezione morale, bensì esige che i singoli si uniscano in un Tutto per tendere allo stesso fine, in un sistema di uomini animati da un’intenzione pura, perché solo in esso, e solo mediante l’unità di esso, quel fine può essere realizzato”¹²⁹.

¹²⁴ “In seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt” (*ibid.*).

¹²⁵ Se non è possibile far sì, tramite la coercizione, che una comunità politica sia anche una comunità etica, questo non vuol dire naturalmente che ciò non sia auspicabile, se non addirittura la condizione ottimale di qualsiasi società. La fragilità di uno Stato etico costantemente minacciato di distruzione e nel contempo incapace di imporsi con la forza ricorda molto da vicino la democrazia rousseauiana, in cui è sempre vivo il pericolo di una volontà di tutti (o volontà di una consistente maggioranza) in grado di prevalere sulla volontà generale.

¹²⁶ “Weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen” (*ibid.*, p. 96).

¹²⁷ “Nur eine besondere Gesellschaft [...], die zur Einhelligkeit mit [...] aller endlichen vernünftigen Wesen [...] hinstrebt, um ein absolutes ethisches Ganze zu errichten, wovon jede partiale Gesellschaft nur eine Vorstellung oder ein Schema ist” (*ibid.*).

¹²⁸ “Eine öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zustand der innern Sittenlosigkeit, aus welchem der [...] Mensch so bald wie möglich herauszukommen sich befließigen soll” (*ibid.*, p. 97).

¹²⁹ “[Das höchste sittliche Gut] durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann” (*ibid.*, pp. 97-98).

Ora, una qualsiasi comunità – sia essa etica o politica – è tale nel momento in cui i suoi membri sono soggetti ad una legislazione pubblica e le sue leggi possono essere ricondotte ad un'unica volontà legislatrice. In uno Stato giuridico, quest'ultima non è altra cosa che la *volontà generale*, esercitata da un popolo che stabilisce da sé le proprie leggi. Se però prendiamo in considerazione uno Stato *etico*, incorriamo in un problema non indifferente: non si tratta qui della *legalità* o meno delle azioni di ciascun suddito – legalità sulla quale si può facilmente portare un giudizio fondato empiricamente sugli effetti sensibili di queste ultime –, ma della *disposizione interiore*, ossia della *moralità*, interna e dunque non soggetta ad alcuna costrizione esterna legale. L'ostacolo sollevato da Kant si comprende appieno se teniamo presente che egli definisce il *legislatore* non tanto – o quantomeno non necessariamente – come autore *della legge*, ma piuttosto come “autore *dell'obbligazione* derivata dalla legge”¹³⁰, il che comporta che egli abbia la facoltà di stabilire le *conseguenze giuridiche* di un'azione, ossia i criteri per giudicare e punire. Ma come potrebbe un popolo autolegislatore ascrivere a merito o demerito dei sudditi la disposizione delle loro coscienze, che è un fatto esclusivamente interno e di cui non si può dare alcun riscontro sensibile? Il legislatore supremo di una comunità etica può essere perciò solo colui “rispetto al quale tutti i *veri doveri* [...] siano necessariamente presentati *ad un tempo* come suoi comandi; occorre perciò che egli sia anche uno Scrutatore dei cuori, per penetrare nella più riposta intimità delle intenzioni di ogni uomo e affinché ciascuno, come è necessario accada in ogni comunità, venga retribuito secondo il merito delle proprie opere”¹³¹.

Il lettore riconoscerà agevolmente, in questa definizione kantiana che si serve del resto in maniera deliberata di una terminologia cristiana¹³², il Dio morale della Ragion pratica, “il *solo Santo*, il *solo Beato*, il *solo Saggio*”, che è allo stesso tempo “il *santo Legislatore* (e Creatore), il *Reggitore* (e Conservatore) *benevolo*, il *Giudice giusto*”¹³³: una comunità etica “è pensabile unicamente come un popolo soggetto a comandi divini, cioè come un *popolo di Dio* retto secondo le leggi della virtù”¹³⁴.

¹³⁰ “Der Gebietende (*imperans*) durch ein Gesetz ist der *Gesetzgeber* (*legislator*). Er ist Urheber (*autor*) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze” (I. Kant, *Die Methaphysik der Sitten*, cit., p. 227).

¹³¹ “Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle *wahren Pflichten* [...] *zugleich* als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen und, wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 99).

¹³² L'espressione *Herzenskündiger* è ad esempio un calco di Atti 1,24 e 15,8 (“HErr, aller hertzen kündiger”, e “Gott, der hertzenkündiger”).

¹³³ “[Gott] ist der *allein Heilige*, der *allein Selige*, der *allein Weise*; weil diese Begriffe schon die Uneingeschränktheit bei sich führen. Nach der Ordnung derselben ist er denn also auch der *heilige Gesetzgeber* (und Schöpfer), der *gütige Regierer* (und Erhalter) und der *gerechte Richter*: drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzu fügen” (I. Kant, *Kritik den praktischen Vernunft*, cit., p. 131).

¹³⁴ “Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als ein *Volk Gottes*, und zwar nach *Tugendgesetzen*, zu denken möglich” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 99).

Questa idea di un popolo di Dio – e Kant è molto chiaro in proposito – “è attuabile soltanto sotto la forma di una Chiesa”¹³⁵, che egli distingue, nell’alveo della tradizione cristiana – e in particolar modo protestante – in *Chiesa invisibile* e *Chiesa visibile*¹³⁶. Se la prima è l’archetipo, “l’unione meramente ideale di tutti i giusti sotto il governo morale e universale di Dio”¹³⁷, la seconda è “l’unione *reale* degli uomini in un Tutto”¹³⁸ che concorda con questo modello, ossia lo Stato etico nelle sue determinazioni storiche, vera manifestazione del regno di Dio sulla terra nella misura in cui esso è realizzabile dall’uomo¹³⁹: i requisiti e i segni distintivi che la caratterizzano sono l’*universalità*¹⁴⁰, la *purezza*¹⁴¹, la *libertà*¹⁴² e l’*immutabilità della sua costituzione*¹⁴³. Una Chiesa fondata su questi principi, *rappresentante* nel mondo di uno Stato di Dio, risponde ad un ordinamento politico che non è propriamente né monarchico, né aristocratico, né democratico: essa è simile piuttosto ad una famiglia, “retta da un padre morale comune ma invisibile, rappresentato dal suo santo Figlio, che conosce la sua volontà ed è allo stesso tempo legato per consanguineità a tutti i suoi membri”, un Figlio – e qui Kant suggerisce ancora una volta il ruolo centrale da lui attribuito alla cristianità in

¹³⁵ “Ist [...] nicht anders als in der Form eine Kirche auszuführen” (*ibid.*, p. 100).

¹³⁶ Kant risemantizza, com’è suo solito, una terminologia tradizionale, ma sembra in questo caso molto vicino alla posizione di Ulrich Zwingli: “CREDIMVS & unam sanctam esse catholicam hoc est uniuersalem ecclesiam. Eam autem esse aut uisibilem aut inuisibilem. Inuisibilis est, juxta Pauli uerbum, quae coelo descendit, hoc est, quae Spiritu Sancto illustrante deum cognoscit et amplectitur. De ista ecclesia sunt quotquot per uniuersum orbem credunt. Vocatur autem inuisibilis, non quasi qui credunt sint inuisibiles, sed quod humanis oculis non patet qui nam credant: sunt enim fideles soli Deo & sibi perspecti. Visibilis autem ecclesia est non pontifex Romanus cum reliquis cidarim gestantibus, sed quotquot per uniuersum orbem Christo nomen dederunt” (U. Zwingli, *Expositio fidei Christianae*, H. Bullinger, 1536, pp. 18-19).

¹³⁷ “Eine bloÙe Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloÙen Vernunft*, cit., p. 101).

¹³⁸ “Die *wirkliche* Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen” (*ibid.* Corsivo mio).

¹³⁹ La Chiesa visibile, in quanto istituzione umana, presenterà sempre un certo grado di imperfezione, ma non per questo il dovere di edificarla (confidando nell’aiuto di Dio) perde di forza: “Die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sittlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist. Wie kann man aber erwarten, daß aus so krummen Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde? Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäftes unthätig zu sein, und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber (seiner moralischen Bestimmung nach) einer höhern Weisheit überlassen dürfe. Er muß vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen” (*ibid.*, pp. 100-101).

¹⁴⁰ “Die [...] numerische Einheit [...]; wozu [die wahre Kirche] die Anlage in sich enthalten muß: daß nämlich, ob sie zwar in zufällige Meinungen geteilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen” (*ibid.*, p. 101).

¹⁴¹ “Die Vereinigung unter keinen andern, als *moralischen* Triebfedern (gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei)” (*ibid.*).

¹⁴² “Das *Verhältnis* unter dem Princip der *Freiheit*; sowohl das innere Verhältnis ihrer Glieder untereinander, als auch das äußere der Kirche zur politischen Macht, beides in einem *Freistaat*” (*ibid.*, p. 102).

¹⁴³ “Die *Unveränderlichkeit* [...] wozu [die Kirche] doch auch die sichern Grundsätze schon in sich selbst (in der Idee ihres Zwecks) *a priori* enthalten muß (also unter ursprünglichen, einmal gleich als durch ein Gesetzbuch öffentlich zur Vorschrift gemachten Gesetzen, nicht willkürlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authenticität mangelt, zufällig, dem Widerspruche ausgesetzt und veränderlich sind)” (*ibid.*).

questo sistema – “che fa perciò conoscere loro più da vicino la volontà del Padre, affinché essi Lo onorino in Lui ed entrino così in una spontanea, generale e durevole comunione di cuori”¹⁴⁴.

Ragione e Rivelazione

L'esperienza storica di una Chiesa prende le mosse dalla dialettica tra *fede religiosa pura* e *fede culturale*. Il rapporto tra l'uomo e la divinità difficilmente si risolve per intero su un piano razionale: una qual certa debolezza costitutiva della natura umana – che comporta l'“impotenza nel conoscere le cose sovrasensibili”¹⁴⁵ – fa sì che egli riesca a raffigurarsi la propria obbligazione (*Verpflichtung*) unicamente come *cultus (Dienst)*, ponendo l'accento non tanto “sul valore morale interno delle azioni”¹⁴⁶, ossia sulla consapevolezza che l'adempimento ai propri doveri verso sé stessi e verso gli altri è sempre, dal punto di vista etico, *al servizio di Dio*, quanto piuttosto sull'obbedienza passiva, sulla rappresentazione distorta di questo Dio come un Signore terreno che, al pari dei potenti di questo mondo, “ha un bisogno particolare di essere *onorato* dai propri sudditi e di essere *esaltato* con segni di sottomissione”¹⁴⁷.

Se “ogni religione – sia sotto il suo aspetto razionale che nella sua storicità – consiste nel considerare Dio, rispetto a tutti i nostri doveri, come il legislatore universalmente degno di venerazione”¹⁴⁸, si tratta di determinare in che modo Egli voglia essere obbedito, ovvero se la volontà divina legislatrice comandi mediante leggi *meramente statutarie (bloß statutarische)* o piuttosto *puramente morali (rein moralische)*. In quest'ultimo caso, ciascun uomo dotato di ragione può conoscere da sé la volontà di Dio, senza alcun ausilio esterno, nella misura in cui “il concetto di divinità scaturisce [...] autenticamente e soltanto dalla coscienza di queste leggi e dal bisogno razionale di ammettere una potenza che sia in grado di procurare loro, in accordo con il fine etico ultimo, tutta l'efficacia possibile nel mondo”¹⁴⁹: è precisamente a partire dall'idea di una volontà divina determinata da leggi puramente morali che ci è possibile, coerentemente con questa premessa, pensare “un *unico* Dio, e dunque un'*unica* religione”¹⁵⁰, che sia anch'essa *puramente morale*. Se però assumiamo che queste

¹⁴⁴ “Sie würde noch am besten mit der einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater verglichen werden können, sofern sein heiliger Sohn, der seinen Willen weiß und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandschaft steht, die Stelle desselben darin vertritt, daß er seinen Willen diesen näher bekannt macht, welche daher in ihm den Vater ehren und so untereinander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten” (*ibid.*).

¹⁴⁵ “[Das] Unvermöge[n] in Erkenntniß übersinnlicher Dinge” (*ibid.*, p. 103).

¹⁴⁶ “Auf den innern moralischen Werth der Handlungen” (*ibid.*).

¹⁴⁷ “Ein besonderes Bedürfnis [...], von seinen Untertanen *gehrt* und durch Unterwürfigkeitsbezeugungen *gepriesen* zu werden” (*ibid.*).

¹⁴⁸ “Alle Religion darin besteht: daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen” (*ibid.*).

¹⁴⁹ “Eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann” (*ibid.*, p. 104).

¹⁵⁰ “Wie nur *einen* Gott, also auch nur *eine* Religion denken” (*ibid.*).

leggi siano statutarie (se ricadiamo cioè nel primo dei casi presi in considerazione), e se facciamo dunque consistere la religione nella loro osservanza, dobbiamo allo stesso tempo ammettere che l'unico modo per prenderne consapevolezza sia tramite una *rivelazione*, sia essa privata o pubblica: *la fede razionale pura* non è sufficiente, e cede il posto ad una *fede storica*.

È chiaro che, seppure con queste riserve, è “la legislazione *morale* pura, grazie alla quale la volontà di Dio è scritta originariamente nel nostro cuore”, a rappresentare “non solo la condizione imprescindibile di ogni vera religione in generale, ma anche l'elemento costitutivo della stessa”¹⁵¹, e rispetto al nostro impegno individuale – ossia il culto nella sua dimensione privata – essa è ampiamente sufficiente. Ma quello che ci interessa qui non è l'impegno individuale: è, piuttosto, l'impegno “in quanto *cittadini* di uno Stato divino sulla terra”¹⁵², cittadini tenuti, per di più, a contribuire attivamente all'esistenza di una simile associazione nella forma di una Chiesa. Onorare Dio *in una Chiesa* è possibile *solo* prendendo le mosse da una fede storica, una fede ecclesiale (*Kirchenglaube*), ovvero da un insieme di statuti che stabiliscano le condizioni empiriche dell'obbligatorietà *pubblica* che vincola i suoi membri. Queste leggi statutarie sono *divine* non perché propriamente *comandi* divini – non perché *provengono da* Dio, ma perché istituite esclusivamente in vista del Suo culto, ossia perché *procedono verso* Dio, un Dio ancora imperfettamente considerato come Signore temporale: la fede – o più precisamente *le fedi* storiche, nella loro molteplicità, precedono sul piano naturale (*natürlicherweise*, vale a dire *empiricamente*) la fede *pura*, quella *morale*, ma come semplice strumento *contingente*, non necessario, in vista dell'unione degli uomini in un autentico Stato etico, come *strade* parallele rivolte verso l'unica religione vera.

La contrapposizione tra le due *forme* della fede, razionale e rivelata, finisce però per dimostrarsi paradossale: la seconda, in quanto *fides historica*, “non è in grado di essere universalmente comunicata e condivisa in modo convincente”¹⁵³, e non può perciò legittimamente aspirare all'universalità, contrassegno essenziale della sua verità, che sarebbe invece garantita dalla prima¹⁵⁴; allo stesso tempo, però, vi è in tutti gli uomini “il bisogno naturale di avere sempre un sostegno *sensibile*, un'attestazione empirica [...], per i concetti razionali supremi e per i fondamenti ultimi”¹⁵⁵, bisogno di cui è indispensabile tenere conto precisamente per garantire una diffusione universale a

¹⁵¹ “So ist doch die reine *moralische* Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht” (*ibid.*).

¹⁵² “Als *Bürger* in einem göttlichen Staate auf Erden” (*ibid.*, p. 105).

¹⁵³ “Keiner allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig ist” (*ibid.*, p. 109).

¹⁵⁴ Nella misura in cui essa “sich auf keine andere Data gründet als die, so in der *reinen* Vernunft – comune a tutti gli uomini - enthalten sind” (I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientiren?*, cit., p. 141).

¹⁵⁵ “[Das] natürliche[s] Bedürfnis [...], zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas *Sinnlich-haltbares*, irgend eine Erfahrungsbestätigung [...] zu verlangen” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 109).

questa fede razionale. Ci troviamo perciò di fronte alla necessità storica di fare sempre riferimento ad una fede ecclesiale, fondata su una Rivelazione, che, beninteso, va interpretata – indipendentemente dal considerarla come fine o come semplice mezzo – alla luce della fede morale, ossia coerentemente, anche a costo di forzature¹⁵⁶, “con le regole pratiche universali di una religione razionale pura”¹⁵⁷. Essa si erge a fondamento di qualunque altra fede, di qualunque rivelazione. “Il *concetto* di Dio e la stessa convinzione circa la sua esistenza – afferma Kant già nel 1787 – possono risiedere solamente nella ragione, possono procedere solo da essa, e non possono primieramente venire a noi né da un'ispirazione né da una notizia riportata, per quanto grande possa esserne l'autorevolezza”¹⁵⁸: è questo concetto, di fronte alle manifestazioni tangibili di ciò che oltrepassa i confini della nostra conoscenza della natura, a fungere da criterio regolatore (*Richtschnur*) per verificare che l'*Erscheinung* vi corrisponda, o quantomeno che non lo contraddica, in una efficace reinterpretazione del principio dell'*adaequatio rei et intellectus*¹⁵⁹. Una lettura di questo tipo è sempre possibile nella misura in cui questa disposizione morale che si manifesta nella vera religione è connaturata alla facoltà razionale dell'essere umano, e precede logicamente le forme storiche delle fedi popolari¹⁶⁰: gli usi culturali e le rivelazioni celano, sebbene non intenzionalmente, il carattere sovrasensibile della propria origine, ed è lecito da parte nostra intenderli come *rappresentazioni simboliche* della

¹⁵⁶ “Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Texts (der Offenbarung) oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegen wirkt” (*ibid.*, p. 110).

¹⁵⁷ “Mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion” (*ibid.*). Anche nel *Confitto delle facoltà*, “daß eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand giebt, eingesehen werden. Ihr Charakter (wenigstens als *conditio sine qua non*) ist immer die Ü[b]ereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt” (I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 46). Kant ammette come interprete della Rivelazione, accanto alla religione razionale, anche l'esegesi scritturale, che ha il preciso compito di facilitare, tramite l'impiego degli strumenti dell'erudizione, la corretta comprensione dei Testi Sacri da parte dei fedeli e di stabilire la possibilità o meno di accogliere una rivelazione come autenticamente e immediatamente divina. Solo la religione razionale, tuttavia, è interprete *autentica* della fede: la scienza scritturale “nur *doctrinal* ist, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes, sich beständig erhaltendes System zu verwandeln” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 114). È da rifiutare invece come interprete della Scrittura il *sentimento* morale che sorge spontaneo in chi riconosce, o crede di riconoscere, il perfetto accordo tra Rivelazione e Legge: “Gefühl, wenn das Gesetz, woraus oder auch wornach es erfolgt, vorher bekannt ist, hat jeder nur für sich und kann es andern nicht zumuthen, also auch nicht als einen Probirstein der Ächtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subject in Ansehung seiner Lust oder Unlust afficirt wird, worauf gar keine Erkenntniß gegründet werden kann” (*ibid.*).

¹⁵⁸ “Der *Begriff* von Gott, und selbst die Überzeugung von seinem *Dasein*, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen und weder durch Eingebung, noch durch eine erteilte Nachricht von noch so großer Auctorität zuerst in uns kommen” (I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientiren?*, cit., p. 142. Cfr. *supra*, p. 14).

¹⁵⁹ Questa *adaequatio*, certo, è destinata ad essere disattesa: una qualunque rappresentazione (*Darstellung*), irriducibilmente finita, quale che sia la sua natura, non può fungere da prova per l'esistenza di un Dio assolutamente infinito “welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anschauung *adäquat* sein, mithin auch niemals das *Dasein* eines solchen Wesens unzweideutig beweisen kann” (*ibid.*, pp. 142-143. Corsivo mio). La nostra *certezza* di Dio non è il risultato di una dimostrazione o di un'intuizione, non è il risultato di un processo dialettico che si serve delle esperienze fenomeniche come appigli per procedere, ma riposa – e proprio da qui trae la sua forza – sulla fede razionale stessa.

¹⁶⁰ “Vom *Dasein* des höchsten Wesens kann also niemand durch irgendeine Anschauung *zuerst* überzeugt werden; der Vernunftglaube muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlaß zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht oder sich uns darstellt, wohl befugt sind für eine Gottheit zu halten und nach Befinden jenen Glauben bestätigen” (*ibid.*, p. 143).

destinazione morale dell'uomo in Dio, in nome di quel costante miglioramento rispetto al quale la religione razionale, di cui esso costituisce l'autentico fine, è Spirito che istruisce, che vivifica, che ci conduce alla vita eterna¹⁶¹.

La tensione universale che caratterizza le fedi ecclesiali, ossia fondate “sulla Rivelazione in quanto esperienza”¹⁶², si traduce nel tentativo costante di superare l'accidentalità che le radica in un momento storico in nome di una necessità razionale garantita dal loro risolversi nella fede religiosa pura, ovvero nella transizione dalla molteplicità delle Chiese – intese come *veicolo*, come *semplice mezzo* di diffusione della vera dottrina – all'unità di una comunità etica sotto la legge di Dio, “che Lo onora e Lo serve autenticamente, lottando così con efficacia contro la propensione al male insita nell'uomo”¹⁶³. Esempio paradigmatico di questa tensione è per Kant la dottrina cristiana – e più nello specifico luterana – della *giustificazione per sola fede*, che egli illustra a partire dalla distinzione tra *fede culturale e fede beatificante*. Se la prima, “*servile e mercenaria*”, “s'illude di rendersi gradita a Dio con azioni (del culto) che, sebbene onerose e penose, non hanno tuttavia di per sé alcun valore morale, e che, imposte unicamente dal timore o dalla speranza, può compiere anche un uomo malvagio”¹⁶⁴, la seconda “dev'essere libera, fondata sulla purezza del cuore [...], e presuppone come necessaria un'intenzione moralmente buona”¹⁶⁵: è soltanto essa – che, pur nella diversità delle fedi ecclesiali, può inerire ad ognuna di esse nel momento in cui viene praticata in vista dell'*unica* fede

¹⁶¹ “Diese [Vernunft]religion ist ‘der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet’. Dieser aber ist derjenige, der, indem er uns *belehrt*, auch zugleich mit Grundsätzen zu Handlungen *belebt*, und er bezieht alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion ist. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muß von dem Princip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und ‘man kann das ewige Leben darin nur finden, sofern sie von diesem Princip zeuget’ ” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 112). Kant cita espressamente Giovanni 16,13 (“Der Geist der wahrheit [...], der wird euch in alle wahrheit leiten”) e 5,39 (“Suchet in der schrift; denn Ihr meyent, ihr habet das ewige leben darinnen; und sie ists, die von mir zeuget”). Questa nozione di Spirito vivificante è peraltro radicata nella tradizione luterana, e ricorda da vicino il bel passo sulla fede viva della *Prefazione* alla lettera ai Romani: “Aber Glaube ist ein Göttlich Werck in uns, das uns wandelt und neu gebirt aus Gott, Joha. i. Und tödtet den alten Adam, machet uns ganz ander Menschen von herzen, mut, sinn, und allen krefften, und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, schefftig, tettig, mechtig ding umb den glauben, Das ummöglich ist, das er nicht on unterlas solte guts wircken. Er fraget auch nicht, ob gute werck zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan, und ist imer im thun [...]. Also, das ummöglich ist, werck vom glauben scheiden, Ja so ummöglich, als brennen und leuchten, vom fewr mag gescheiden werden” (M. Luther, *Vorrede auff die Epistel S. Paul: an die Römer*, in *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deusch. Auff's new zugericht. D. Mart. Luth.*, Wittenberg, 1545, p. 332).

¹⁶² “Auf Offenbarung als Erfahrung” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 115).

¹⁶³ “Truly honoring and serving him, and thereby struggling effectively against the human propensity to evil” (A. Wood, *Ethical Community, Church and Scripture*, in O. Höffe (a cura di), I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 2011, p. 146).

¹⁶⁴ “Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist [...] ein *Fron- und Lohnglaube (fides mercenaria, servilis)* [...]. Der [...] wähnt durch Handlungen (des *cultus*), welche (obzwar mühsam) doch für sich keinen moralischen Werth haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenöthigte Handlungen sind, die auch ein böser Mensch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 115-116).

¹⁶⁵ “Muß ein freier, auf lauter Herzensgesinnungen gegründeter Glaube (*fides ingenua*) sein, [und] dazu eine moralisch gute Gesinnung als nothwendig voraussetzt” (*ibid.*).

religiosa pura – a conferire ad ogni uomo “la capacità morale – ossia la dignità – di essere eternamente felice”¹⁶⁶.

La fede beatificante implica la coesistenza di due condizioni in assenza delle quali – o in assenza di anche solo una delle quali – la speranza radicata in noi di portare a termine nella santità il nostro miglioramento morale risulta vana, ossia la possibilità di una *redenzione*, di un riscatto dei nostri peccati agli occhi di Dio (garantito unicamente dalla *grazia* divina), e il *mutamento della nostra condotta* affinché essa risulti conforme al dovere, e dunque probabilmente gradita a Dio in futuro (e cioè l’uomo “lo può e lo deve fare da se stesso”¹⁶⁷, è propriamente ciò che chiamiamo *virtù*). Ma la necessità della conciliazione tra esse – che pure si coappartengono in quanto espressioni di un’unica fede – è per noi comprensibile solo nella misura in cui subordiniamo causalmente l’una all’altra, solo quando ammettiamo cioè che *aut* la fede nell’assoluzione produce la vita onesta, *aut* l’intenzione sincera e attiva che anima la vita onesta produce la fede nell’assoluzione: ci troviamo così di fronte a un’antinomia della ragione, antinomia la cui soluzione – o quantomeno la cui ricomposizione – potrà stabilire definitivamente “se una fede storica (ecclesiale) si accompagni sempre necessariamente, come componente essenziale della fede beatificante, alla fede religiosa pura, oppure se essa, in qualità di semplice veicolo, possa un giorno – per quanto remoto – risolversi completamente nella seconda”¹⁶⁸.

Sul piano teoretico, la questione è condannata a rimanere irrisolta: se ripugna a qualsiasi individuo ragionevole e conscio della sua colpevolezza l’acceptare *utiliter* un’espiazione compiuta in suo favore pur senza che egli la meriti in alcun modo, è ugualmente inconcepibile immaginare che la nostra natura intrinsecamente corrotta possa subire una radicale trasformazione senza un qualche aiuto divino esterno. È possibile, tuttavia, fornire una risposta pratica. La fede nell’espiazione è infatti una semplice *necessità concettuale*, dettata dall’impossibilità di concepire altrimenti la remissione dei nostri peccati, ma la necessità fondativa, e dunque logicamente prioritaria, se adottiamo un punto di vista pratico, è indubbiamente la *necessità morale pura*: “possiamo sperare di far nostro il merito di un’espiazione vicaria, e quindi di partecipare alla beatitudine, solo divenendone degni attraverso i nostri sforzi per adempiere ad ogni dovere umano, adempimento che dev’essere il risultato del nostro impegno, e non di un’influenza esterna rispetto alla quale siamo passivi. Poiché quest’ultimo comandamento è incondizionato, è necessario che l’uomo ne faccia la massima fondamentale della propria fede, cioè che faccia del miglioramento della propria vita la condizione suprema e unica della

¹⁶⁶ “Die moralische Empfänglichkeit (Würdigkeit) [...], ewig glücklich zu sein” (*ibid.*, p. 115).

¹⁶⁷ “Er selbst thun kann und soll” (*ibid.*, p. 116).

¹⁶⁸ “Ob ein historischer (Kirchen-) Glaube jederzeit als wesentliches Stück des seligmachenden, über den reinen Religionsglauben hinzukommen müsse, oder ob er als bloßes Leitmittel endlich, wie fern diese Zukunft auch sei, in den reinen Religionsglauben übergehen könne” (*ibid.*).

possibilità di una fede beatificante”¹⁶⁹. Rifiutando questa conclusione, siamo costretti ad ammettere un rovesciamento dell’ordine logico dei principi: la fede nell’espiazione, e non la buona condotta, diverrebbe un *dovere*, mentre quest’ultima si ridurrebbe a semplice *affare della grazia* (*Gnadensache*), il che spetterebbe propriamente alla prima.

A ben vedere, però, l’antinomia è soltanto apparente. Entrambe le fedi si fondano su una tensione ideale verso il modello originario dell’umanità gradita a Dio (*das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit*), ossia quel concetto, quel λόγος che può propriamente essere definito *Figlio di Dio*: esso è in sé stesso un’idea razionale morale, nella misura in cui “non funge soltanto da criterio regolatore, bensì anche da movente”¹⁷⁰. Se intendiamo questa fede nell’Uomo-Dio come fede nel *fenomeno*, ossia come fede empirica in un’incarnazione storica, a prescindere dal contenuto morale di questa incarnazione, le due tesi in questione non possono che risultare incompatibili: “ma nella manifestazione fenomenica dell’Uomo-Dio – argomenta Kant – il vero oggetto della fede beatificante non è ciò che di lui possiamo cogliere con i nostri sensi o conoscere mediante l’esperienza, bensì il modello ideale insito nella nostra ragione e che noi poniamo a base di questa manifestazione (e ciò perché essa, per quel che si può desumere empiricamente, risulta conforme a tale modello), e tale fede è un tutt’uno col principio di una condotta gradita a Dio”¹⁷¹. Non si tratta perciò di due principi diversi, cui corrispondono vie opposte ed inconciliabili, ma piuttosto di “un’unica e medesima idea pratica [...] assunta sotto due diverse prospettive”¹⁷²: l’archetipo morale è pensabile sia come esistente in Dio e procedente da Dio, sia come esistente in noi.

Il conflitto insanabile tra convinzioni opposte che deriva dall’intendere erroneamente questa fede, ovvero il porne come unica condizione la *fides historica* nella manifestazione dell’*Urbild*, ha come nefasta conseguenza un pervertimento radicale dell’ordine etico-politico: se sostituiamo infatti un principio empirico ad un principio puramente razionale, la remissione dei peccati viene a coincidere con una pratica culturale esteriore, di per sé moralmente indifferente – come il digiuno o la mortificazione corporale – se non addirittura intrinsecamente viziosa, come lo scandalo della compravendita delle indulgenze, consuetudine che consente a chiunque goda di una certa disponibilità economica la riconciliazione con Dio nonostante la gravità degli atti compiuti, rendendo difficile

¹⁶⁹ “Wir können sicher nicht anders hoffen, der Zueignung selbst eines fremden genugthuenden Verdienstes, und so der Seligkeit theilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unsere Bestrebung in Befolgung jeder Menschenpflicht qualificieren, welche letztere die Wirkung unserer eignen Bearbeitung, und nicht wiederum ein fremder Einfluß sein muß, dabei wir passiv sind. Denn da das letztere Gebot unbedingt ist, so ist es auch nothwendig, daß der Mensch es seinem Glauben als Maxime unterlege, daß er nämlich von der Besserung des Lebens anfangt, als der obersten Bedingung, unter der allein ein seligmachender Glaube statt finden kann” (*ibid.*, p., 118).

¹⁷⁰ “Nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient” (*ibid.*, p. 119).

¹⁷¹ “Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unsrer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letztern unterlegen (weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen läßt, er jenem gemäß befunden wird), eigentlich das Object des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels” (*ibid.*).

¹⁷² “Eine und dieselbe praktische Idee [...] nur in verschiedener Beziehung genommen” (*ibid.*).

immaginare che la fede empirica produca conseguenze diverse dalla corruzione dei costumi. Se poi concepiamo questa fede come dotata di una qualche forza o influenza mistica, infusa in noi direttamente dal Cielo e capace di modificare la nostra condotta a prescindere dall'attivo concorso della nostra volontà, "la costituzione morale dell'uomo si ridurrebbe ad un decreto incondizionato di Dio"¹⁷³, negando il nostro libero arbitrio e dunque la nostra responsabilità morale, in cui risiede l'essenza della nostra dignità di uomini.

Nel graduale abbandono dei motivi determinanti empirici, degli statuti di natura storica che caratterizzano necessariamente una fede ecclesiale, nel suo riconoscere pubblicamente "la sua dipendenza dalle condizioni limitanti imposte dalla fede religiosa pura e la necessità di accordarsi con essa"¹⁷⁴, risiede la conquista della vera libertà di un popolo di eguali di fronte a Dio, libertà però che non sfocia mai nell'anarchia, "perché ognuno, pur obbedendo alla legge (non statutaria) che egli stesso si prescrive, deve allo stesso tempo vedere in essa la volontà, rivelatagli mediante la ragione, del Signore del mondo, che raccoglie tutti gli uomini sotto un governo comune ed invisibile"¹⁷⁵: solo a queste condizioni "la *chiesa universale*" (visibile), che di questo governo è una – seppur inadeguata – prefigurazione e preparazione, "inizia ad assumere la forma di uno Stato etico retto da Dio, e, secondo un principio stabile che è identico per tutti gli uomini e per tutte le epoche, avvia il proprio progresso inarrestabile verso la realizzazione piena di questo Stato"¹⁷⁶.

Ma Kant non dimentica – né consente al lettore di dimenticare – che una Chiesa come comunità morale deve rispondere ad un'esigenza *politica*, e rendere pubblici i suoi principi.

Ora, la religione, se considerata soggettivamente, è "la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandi divini"¹⁷⁷: essa può essere, in questa prospettiva, *naturale* – nella misura in cui *innanzitutto* si guarda al dovere, e solo dopo averlo riconosciuto come tale lo si pone come comando – o *rivelata* – se, cioè, è precisamente dal comando che si fa discendere il dovere. Se però ciò che ci interessa non è tanto "la sua origine prima e la sua possibilità interna", quanto piuttosto "il carattere che ne rende *possibile la comunicabilità esterna*", la considereremo sotto il duplice aspetto di *religione naturale*, "di cui [...] ognuno può convincersi mediante la propria ragione", e *religione erudita*, "di cui gli altri possono essere convinti solo con l'erudizione (alla quale e mediante la quale vanno guidati)"¹⁷⁸. Si

¹⁷³ "D[ie] moralisch[e] Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Ratschluß Gottes hinausläuft" (*ibid.*, p. 121).

¹⁷⁴ "Seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des [reinen Religionsglaubens], und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm" (*ibid.*, p. 124).

¹⁷⁵ "Weil ein jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise [...] verbindet" (*ibid.*, p. 122).

¹⁷⁶ "Fängt die *allgemeine Kirche* an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden, und nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung desselben fortzuschreiten" (*ibid.*, p. 124).

¹⁷⁷ "Das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" (*ibid.*, p. 153).

¹⁷⁸ "Wenn man die Religion nicht nach ihrem ersten Ursprunge und ihrer innern Möglichkeit (da sie in natürliche und geoffenbarte eingetheilt wird), sondern bloß nach Beschaffenheit derselben, die sie der *äußern Mittheilung fähig* macht,

tratta di una distinzione di importanza capitale. Se infatti non è possibile dedurre alcunché rispetto all' idoneità di una religione ad assurgere a *religione umana universale* sulla base della sua origine (ed è precisamente questa idoneità a costituire “il carattere essenziale di quella religione che dev'essere vincolante per tutti gli uomini”¹⁷⁹), il discorso è ben diverso se prendiamo in considerazione la sua attitudine ad essere – o meno – *universalmente comunicabile*: solo rispondendo affermativamente a quest'ultimo requisito possiamo garantire quel carattere di *pubblicità*, e quindi eminentemente *civico*, che deve caratterizzare la manifestazione fenomenica nel mondo sensibile del regno di Dio. In quest'ottica, una religione *rivelata* (soggettivamente), può senz'altro essere allo stesso tempo una religione *naturale* per quanto riguarda la sua comunicabilità (oggettivamente); se, cioè, “è costituita in modo tale che gli uomini *avrebbero potuto, e dovuto arrivarci* da sé stessi tramite il semplice uso della propria ragione, anche se forse non vi sarebbero pervenuti così presto, o in così gran numero”¹⁸⁰. Ogni religione rivelata, peraltro, “non può non contenere, almeno parzialmente, alcuni principi della religione naturale”¹⁸¹: il concetto stesso di Rivelazione, derivato strettamente da quello di *obbligo* verso la volontà di un Legislatore morale, è un concetto razionale puro, e come tale è concepibile nel suo rapporto con la religione solo tramite la ragione. Una rivelazione storica, che è certamente fonte di enormi vantaggi per il genere umano, nella misura in cui favorisce esponenzialmente la diffusione della religione e *quindi* del suo contenuto morale, sarebbe destinata, a meno di non supporre un continuato e periodicamente rinnovantesi intervento soprannaturale, a decadere con il decadere della tradizione che la accompagna, specialmente se non potesse avvalersi del sostegno di una Scrittura: ma la sua *naturalità* intrinseca, quel carattere eminentemente razionale

eintheilt, so kann sie von zweierlei Art sein: entweder die *natürliche*, von der (wenn sie einmal da ist) jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine *gelehrte Religion*, von der man andere nur mittelst der Gelehrsamkeit (in und durch welche sie geleitet werden müssen) überzeugen kann” (*ibid.*, p. 155).

¹⁷⁹ “De[r] wesentlich[e] Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menschen verbinden soll” (*ibid.*).

¹⁸⁰ “Sie so beschaffen ist, daß die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst *hätten kommen können* und *sollen*, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein *würden*” (*ibid.*). Non è senza interesse, in questa sede, riportare le osservazioni di Kant sulla differenza che intercorre tra *Überzeugung* e *Überredung*, che si fonda precisamente sulla *comunicabilità*: “Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfordert. Wenn es für jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objectiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdann *Überzeugung*. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjects seinen Grund, so wird es *Überredung* genannt. *Überredung* ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subjecte liegt, für objectiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urtheil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten läßt sich nicht mittheilen. Wahrheit aber beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objecte, in Ansehung dessen folglich die Urtheile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). Der Probestein des Fürwahrhaltens, ob es *Überzeugung* oder bloße *Überredung* sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermuthung, der Grund der Einstimmung aller Urtheile ungeachtet der Verschiedenheit der Subjecte untereinander werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objecte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweisen werden” (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 531-532).

¹⁸¹ “Aber einem Theile nach wenigstens muß jede, selbst die geoffenbarte Religion doch auch gewisse Principien der natürlichen enthalten” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 156).

che fa sì che ognuno possa convincersi da sé stesso della sua verità, la salva dall'oblio, non consentendo che essa “perda alcunché della sua comprensibilità, certezza e potenza sugli animi”¹⁸².

Il Cristianesimo come religione naturale

È dunque possibile esaminare una religione rivelata allo stesso tempo *qua* naturale (questo è l'aspetto che prenderò in considerazione in questa sede) e *qua* erudita¹⁸³, e ciò è precisamente quello che Kant si ripropone di fare rispetto al Cristianesimo. La scelta non è casuale: egli individua nella Chiesa cristiana, fin dalle sue origini, “il germe e i principi dell'unità oggettiva della fede religiosa vera ed universale”¹⁸⁴, cui essa, nel suo sviluppo storico, è sempre andata approssimandosi. La *rivoluzione totale* (*gänzliche Revolution*) nelle convinzioni religiose che caratterizza il passaggio dalla cultura ebraica alla cultura cristiana coincide propriamente con l'abbandono di un culto essenzialmente statutario – caratterizzato senz'altro da un afflato civico-politico, ma in nessun caso *etico* – in nome di una fede morale pura, che possa essere ritenuta valida non più da un singolo popolo, ma dal mondo intero.

La predicazione *pubblica* del Maestro del Vangelo, che ha per oggetto una religione accessibile a tutti, le cui dottrine fondamentali sono implicite nella nostra ragione, e che si pone per di più “in diretto contrasto con una fede ecclesiale dominante, opprimente e priva di scopi morali”¹⁸⁵, è tesa ad erigere questa religione, “scritta nel cuore di ciascun uomo e scevra da ogni dogma”¹⁸⁶, “a condizione suprema ed imprescindibile di ogni fede religiosa”¹⁸⁷: in questo senso, Cristo è il fondatore della prima vera *Chiesa*, cui spetta l'indiscusso merito di avere chiamato gli uomini a riunirsi in essa, una Chiesa che, “senza gravare la fede con nuove e dure prescrizioni”¹⁸⁸, si fonda su principi razionali puri.

Il messaggio cardine del Cristianesimo, nella lettura kantiana, è l'affermazione secondo la quale “non è l'osservanza esteriore di doveri ecclesiali, civili o statutari che siano, ma soltanto l'intenzione morale pura a rendere l'uomo gradito a Dio”¹⁸⁹, in un progresso costante verso la santità in cui il

¹⁸² “Ohne daß dabei [...] doch das mindeste weder an ihrer Faßlichkeit, noch an Gewißheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verlöre” (*ibid.*).

¹⁸³ “*Gelehrsamkeit* mußte – beninteso – in ihr (*scil.* der christliche Glaube), als geoffenbarter Glaubenslehre nicht den Nachtrab, sondern den Vortrab ausmachen”, non bisogna cioè partire dalla *fede incondizionata* e giustificarla a posteriori tramite lo studio delle scritture (*ibid.*, p. 164).

¹⁸⁴ “De[r] Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und *allgemeinen* Religionsglaubens” (*ibid.*, p. 125).

¹⁸⁵ “Zum Trotz eines lästigen, zur moralischen Absicht nicht abzweckenden herrschenden Kirchenglaubens” (*ibid.*, p. 158). Kant non intende restringere l'accusa alla sola religione ebraica, che è a suo avviso una fede “dessen Frohdienst zum Beispiel jedes andern in der Hauptsache bloß statutarischen Glaubens, dergleichen in der Welt zu derselben Zeit allgemein war, dienen kann” (*ibid.*).

¹⁸⁶ “Von allen Satzungen reinen in aller Menschen Herz geschriebenen” (*ibid.*, p. 159).

¹⁸⁷ “Zur obersten unnachlässlichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens” (*ibid.*, p. 158).

¹⁸⁸ “Ohne den Glauben mit neuen belästigenden Anordnungen [...] vermehren” (*ibid.*).

¹⁸⁹ “Nicht die Beobachtung äußerer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne” (*ibid.*, p. 159).

peccato nel pensiero equivale al peccato nell'azione¹⁹⁰. Se Cristo è venuto per adempiere alla legge mosaica (come egli afferma chiaramente in Matteo 5, 17), questa legge va spiegata non secondo la scienza scritturale, ma piuttosto secondo la religione razionale, ovvero passando per quella “porta stretta”, percorrendo quella “via angusta”¹⁹¹ che rifugge dalla “falsa interpretazione” – ossia quella letterale, che lega l'assoluzione dalla colpa allo svolgimento di determinate pratiche rituali – “che gli uomini si concedono per trascurare il loro vero dovere morale”¹⁹². La buona *Gesinnung* si manifesta infallibilmente nell'azione (“An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen”), un'azione connotata allo stesso tempo come *etica* e *politica*, funzionale al graduale consolidarsi della religione fino all'avvento del regno di Dio, “come un chicco di grano in un buon terreno o un frammento del Bene”¹⁹³: essa è infatti *pubblica* (e adempie, in tal modo, ad una funzione civica e pedagogica)¹⁹⁴, scaturisce da un libero concorso morale (mettendosi al riparo da qualsiasi forma di servilismo)¹⁹⁵, e non può in nessun caso essere sostituita da vane invocazioni, nella speranza di carpire il favore divino nonostante l'insufficienza delle opere¹⁹⁶.

I doveri sono efficacemente riassunti dal Maestro del Vangelo in due regole (il rimando, questa volta implicito, è a Matteo XXII, 37-39): la prima, che può essere a tutti gli effetti considerata *universale* (*allgemeine*), nella misura in cui “abbraccia tutti i rapporti morali, interni ed esterni, degli uomini”¹⁹⁷, comanda di amare Dio al di sopra di tutto, ovvero – ponendo Dio come “Legislatore di tutti i doveri” (*Gesetzgeber aller Pflichten*) – di fare il proprio dovere “senz'altro movente se non il suo valore immediato”¹⁹⁸; la seconda (“ama il prossimo tuo come te stesso” – ovvero, interpreta Kant, “fagli del bene per benevolenza immediata, non per motivi egoistici”¹⁹⁹) riguarda invece i soli rapporti *esterni*

¹⁹⁰ Kant fa espressamente riferimento, qui, a Matteo 5, e in particolare ai vv. 27-28 (“Ihr habt gehört, daß zu den alten gesagt ist: du sollt nicht ehebrechen. Ich aber sage euch: wer ein weib ansiehet, ihr zu begehren, der hat schon mit ihr die ehe gebrochen in seinem herzen”) e al v. 48 (“Darum sollt ihr vollkommen seyn, gleich wie euer vater im himmel vollkommen ist”).

¹⁹¹ Il rimando, ancora una volta kantiano, è a Matteo 7, 13-14: “Gehet ein durch die enge pforte, denn die pforte ist weit, und der weg ist breit, der zur verdammniß abführet, und ihrer sind viel, die drauf wandeln. Und die pforte ist enge, und der weg ist schmal, der zum leben führet, und wenig ist ihrer, die ihn finden”.

¹⁹² “Die Mißdeutung [...], welche sich die Menschen erlauben, um ihre wahre moralische Pflicht vorbeizugehen” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 160).

¹⁹³ “Als ei[n] Samenkorn[n] in gutem Acker, oder ei[n] Ferment des Guten” (*ibid.*). Il richiamo esplicito è a Matteo 13, 31-32: “Ein ander gleichniß legte er ihnen vor, und sprach: das himmelreich ist gleich einem senfkorn, das ein mensch nahm und saete es auf seinen acker. Welches das kleinste ist unter allen saamen; wenn es aber erwächset, so ist es das grösseste unter dem kohl, und wird ein baum, daß die vögel unter dem himmel kommen, und wohnen unter seinen zweigen”.

¹⁹⁴ “Also lasset euer licht leuchten vor den leuten, daß sie eure gute wercke sehen, und euren vater im himmel preisen” (Matteo 5, 16).

¹⁹⁵ “Wenn ihr fastet, sollt ihr nicht sauer sehen, wie die heuchler; denn sie verstellen ihre angesichte, auf daß sie vor den leuten scheinen mit ihrem fasten. Wahrlich ich sage euch: sie haben ihren lohn dahin” (Matteo 6, 16).

¹⁹⁶ “Es werden nicht alle, die zu mir sagen: HErr, HErr in das himmelreich kommen, sondern die den willen thun meines Vaters im himmel” (Matteo 7, 21).

¹⁹⁷ “Sowohl das innere, als das äußere moralische Verhältnis der Menschen in sich begreift” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 160).

¹⁹⁸ “Aus keiner andern Triebfeder, als der unmittelbaren Werthschätzung derselben” (*ibid.*).

¹⁹⁹ “Befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigem Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen” (*ibid.*, pp. 160-161).

tra i soggetti morali, ed è pertanto a buon diritto definita *speciale (besondere)*. Esse “non sono semplicemente leggi della virtù, bensì precetti della *santità*”²⁰⁰, quella “conformità perfetta della volontà alla legge morale [...] alla quale non può giungere nessun essere razionale in alcun momento della propria esistenza sensibile”²⁰¹, cui la virtù, nel suo sforzo costante, tende incessantemente, come a coronamento di ogni aspirazione umana²⁰².

Il Cristianesimo non fa alcuna concessione all’atteggiamento passivo di chi “lascia infeconda la disposizione al Bene insita nella natura umana [...], confidando pigramente che un più alto influsso morale compenserà un giorno la sua imperfezione e inettitudine”²⁰³. È, al contrario, un preciso dovere il compiere tutto ciò che è in proprio potere per coltivare questa disposizione originaria, e solo a questa condizione ci è lecito sperare in una cooperazione superiore: la parabola dei talenti, particolarmente cara a Kant²⁰⁴, è di ciò esempio paradigmatico, che gli consente di affermare che “il

²⁰⁰ “Nicht bloß Tugendgesetze, sondern Vorschriften der *Heiligkeit* sind” (*ibid.*, p. 161).

²⁰¹ “Die völlige Angemessenheit des Willens [...] zum moralischen Gesetz [...], deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist” (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., p. 122).

²⁰² È senz’altro interessante confrontare questa riflessione kantiana con la più ampia trattazione che egli dedica, nella *Critica della ragion pratica*, alla discussione del comandamento *ama Dio al di sopra di tutto e il tuo prossimo come te stesso (Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst)*: “Denn es fordert doch als Gebot Achtung für ein Gesetz, das *Liebe befiehlt*, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben. Also ist es bloß die *praktische Liebe*, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne thun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihr *gerne* ausüben. Das Gebot aber, daß dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu *haben*, sondern bloß danach zu *streben* gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne thun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig, und, thun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken würde. Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, sowie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch ein Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen. Könnte nämlich ein vernünftig Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralischen Gesetze völlig *gerne* zu tun, so würde das so viel bedeuten als, es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Überwindung einer solchen kostet dem Subjekt immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, d. i. innere Nöthigung zu dem, was man nicht ganz gern thut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen. Denn da es ein Geschöpf, mithin in Ansehung dessen, was es zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fordert, immer abhängig ist, so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von selbst stimmen, mithin es jederzeit nothwendig machen, in Rücksicht auf dieselben die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nöthigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungerne geschähe, *fordert*, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl aber diese letztere, nämlich die bloße Liebe zum Gesetze (da es alsdann aufhören würde *Gebot* zu sein, und Moralität, die nun subjectiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde *Tugend* zu sein) sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochschätzen, aber doch (wegen des Bewußtseins unserer Schwächen) scheuen, verwandelt sich durch die mehrere Leichtigkeit ihm Gnüge zu thun die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung und Achtung in Liebe; wenigstens würde es die Vollendung einer dem Gesetze gewidmeten Gesinnung sein, wenn es jemals einem Geschöpfe möglich wäre sie zu erreichen” (*ibid.*, pp. 83-84).

²⁰³ “Die natürliche Anlage zum Guten, die in der menschlichen Natur [...] liegt, unbenutzt läßt, im faulen Vertrauen, ein höherer moralischer Einfluß werde wohl die ihm mangelnde sittliche Beschaffenheit und Vollkommenheit sonst ergänzen” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 161).

²⁰⁴ Egli vi fa esplicito riferimento due volte nella sola *Religione*, citando espressamente Luca 19, 12-26 e Matteo 15, 14-30.

modo di pensare indolente, sfiduciato e pusillanime, in attesa soltanto di un aiuto esterno [...], fiacca tutte le forze dell'uomo e lo rende indegno di tale aiuto"²⁰⁵, e dunque indegno della salvezza²⁰⁶.

La nostra naturale speranza in una felicità futura corrispondente alla nostra condotta morale è accolta e soddisfatta dalle parole di Cristo, che promette ai giusti un premio (*Belohnung*) nei cieli²⁰⁷. Ma i veri eletti di Dio (come risulta esplicitamente, per Kant, da Matteo XV, 35-40), sono coloro che agiscono *in vista del dovere stesso*, senza tener conto di alcun interesse personale in gioco: “è chiaro che il Maestro del Vangelo, quando parla della ricompensa nel mondo a venire, non intende farne il movente delle azioni, ma soltanto (come rappresentazione edificante della bontà e della saggezza di Dio nel guidare il genere umano), l'oggetto degno della più pura adorazione e del più alto compiacimento morale, l'oggetto degno di una ragione che giudichi dell'intero destino dell'uomo”²⁰⁸. La dottrina cristiana, già per il Kant della seconda *Critica*, è in questo senso la sola a proporre un concetto di Sommo Bene in grado di venire incontro alle “richieste più rigorose della ragion pratica”²⁰⁹. La consapevolezza di “una tendenza ineliminabile alla trasgressione”, fondata sulla presa di coscienza dello scarto tra l'assolutezza di una legge che esige la santità dei costumi – santità che è innanzitutto *ideale regolativo*, condizione di accordo perfetto tra *inclinazione* e *dovere* – e lo sforzo della virtù come *tendere intenzionale*, come ottemperanza che è *rispetto*, non può che tradursi nell'*humilitas* dell'*homo viator*, il cui cammino in quanto *creatura* non può che essere “progresso all'infinito”, nell'aspettativa, che è *speranza*, di un’“infinita durata”²¹⁰; allo stesso tempo, però, la “felicità possibile” potenzialmente illimitata corrispondente al valore intrinseco dell'intenzione conforme alla legge, felicità il cui unico limite, “nel giudizio di un dispensatore saggio ed onnipotente”, risiede nella “mancanza di conformità di un essere razionale al proprio dovere”, non è,

²⁰⁵ “Die faule, sich selbst gänzlich mißtrauende und auf äußere Hülfe harrende kleinmüthige Denkungsart [...] alle Kräfte des Menschen abspannt, und ihn dieser Hülfe selbst unwürdig macht” (*ibid.*, p. 57).

²⁰⁶ Cfr. Matteo 25, 29: “Denn wer da hat, dem wird gegeben werden, und wird die fülle haben; wer aber nicht hat, dem wird auch, das er hat, genommen werden”.

²⁰⁷ Cfr. Matteo 5, 12: “Seyd fröhlich und getrost, es wird euch im himmel wohl belohnet werden”.

²⁰⁸ “So sieht man wohl, daß der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt spricht, sie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts) zum Object der reinsten Verehrung und des größten moralischen Wohlgefallens für eine die Bestimmung des Menschen im ganzen beurtheilende Vernunft habe machen wollen” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 162).

²⁰⁹ “Die Lehre des Christentums [...] giebt [...] einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Gnüge thut” (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pp. 127-128).

²¹⁰ “Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus *Achtung* fürs Gesetz, folglich Bewußtsein eines continuirlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit, d. i. Beimischung vieler unächter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung und also in der Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig läßt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt” (*ibid.*, p. 128).

in un ordine naturale, necessariamente associata alla moralità²¹¹. Il Cristianesimo “sopperisce a questa mancanza (del secondo elemento essenziale del sommo bene) attraverso la rappresentazione di un mondo in cui gli esseri razionali si consacrano interamente alla legge morale, mondo che è *regno di Dio*, in cui la natura e i costumi raggiungono una armonia di per sé estranea ad entrambi, grazie ad un Autore santo che rende possibile il sommo bene derivato”, in una prospettiva che è quella della santità come *prototipo* e della beatitudine come *promessa*, prospettiva che in nessun caso può dirsi *eteronoma*, ma che è in grado di garantire e di *giustificare* l’autentica libertà etica: “il principio cristiano della *morale* non è teologico [...], ma fondato sulla autonomia della ragion pura pratica in sé stessa, perché tale morale fa della conoscenza di Dio e della sua volontà il fondamento di queste leggi, ma piuttosto della speranza di pervenire al Sommo Bene a condizione di osservarle; e non pone il vero *movente* di quest’osservanza nelle conseguenze sperate, ma unicamente nella rappresentazione del dovere, poiché solo nel fedele adempiervi risiede la dignità che rende degni di ottenere la beatitudine”²¹².

La religione cristiana è pertanto a tutti gli effetti una religione *completa* (*vollständige*), una religione che, “in quanto morale (rispetto alla libertà del soggetto)” è allo stesso tempo “legata al concetto dell’Essere che può dare effetto al fine ultimo di questa moralità (il concetto di Dio come autore morale del mondo), e posta in relazione con una durata della vita umana adeguata a questo fine (ossia con l’immortalità)”²¹³, e soddisfa così quel bisogno pratico in cui si radica la dignità umana, una religione “che ogni uomo, in virtù della propria ragione, può riconoscere come comprensibile e convincente”²¹⁴. Essa si incarna e si manifesta in Cristo, ossia in quell’esempio “che può, anzi che

²¹¹ “Der Werth einer dem moralischen Gesetze völlig angemessenen Gesinnung ist unendlich: weil alle mögliche Glückseligkeit im Urtheile eines weisen und alles vermögenden Austheilers derselben keine andere Einschränkung hat, als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihrer Pflicht. Aber das moralische Gesetz für sich *verheißt* doch keine Glückseligkeit; denn diese ist nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt mit der Befolgung desselben nicht nothwendig verbunden” (*ibid.*).

²¹² “Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines *Reichs Gottes*, in welchem Natur und Sitten in eine jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. Die *Heiligkeit* der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionirte Wohl aber, die *Seligkeit*, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt: weil *jene* immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande sein muß, und das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und nothwendig ist, *diese* aber in dieser Welt unter dem Namen der Glückseligkeit gar nicht erreicht werden kann (so viel auf unser Vermögen ankommt) und daher lediglich zum Gegenstande der Hoffnung gemacht wird. Diesem ungeachtet ist das christliche Princip der *Moral* selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute unter der Bedingung der Befolgung derselben macht und selbst die eigentliche *Triebfeder* zu Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letzteren allein besteht” (*ibid.*, pp. 128-129).

²¹³ “Als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects), verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verschaffen kann, (dem Begriffe von *Gott* als moralischen Welturheber) und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist (auf Unsterblichkeit)” (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cit., p. 157).

²¹⁴ “Die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann” (*ibid.*, p. 162).

deve necessariamente servirci, nella misura in cui ne siamo capaci, da modello d'imitazione"²¹⁵. Il racconto della sua vita, della sua passione e della sua tragica fine è l'espressione del "rapporto morale intelligibile"²¹⁶ tra il principio buono e il principio cattivo: egli è il Bene giunto a risollevare le anime dalla lunga schiavitù che le vuole sottomesse al Principe di questo mondo, l'archetipo dell'uomo gradito a Dio che resiste alle tentazioni del peccato e alle persecuzioni del demonio, senza che la povertà estrema, le calunnie e gli insulti dei malvagi e la morte ignominiosa potessero anche solo minimamente scalfire "la fermezza e la purezza dei suoi insegnamenti e del suo esempio"²¹⁷, rivolti per di più al riscatto di persone del tutto indegne. Questa lotta che si conclude sulla croce sembra in linea di fatto, ossia dal punto di vista *fisico* (*physischer*), terminare con la sconfitta del principio buono. Ma se assumiamo una prospettiva in senso pieno *giuridica* (*rechtlicher*) ci è possibile pervenire ad un esito assai diverso. Il regno nel quale il potere è esercitato dai *principi* non è infatti il regno della *natura*, ma quello della *libertà*, nella misura in cui il loro dominio è proporzionato all'influsso che essi esercitano sugli animi, e in cui pertanto la schiavitù, la sottomissione al Male, non può procedere *se non da una scelta volontaria e fintantoché si rinnova* una tale scelta volontaria: "questa morte [...] fu così la manifestazione del principio buono, ossia dell'umanità nella sua più completa perfezione morale, come esempio da imitare per tutti"²¹⁸, ed essa *ha potuto e dovuto*, e tuttora *può e deve*, raggiungere il cuore di ogni uomo. Il principio buono, propriamente, dimora sulla terra da quando vi dimora il genere umano: è in questo senso che, manifestatosi in Cristo, "venne nella sua proprietà, e i suoi non l'accolsero; ma a tutti quelli che l'accolsero diede il potere di chiamarsi figli di Dio, che credono nel Suo nome"²¹⁹. Mediante l'*esempio* di Cristo²²⁰, esso "apre la porta della libertà a quanti vogliono, come lui, morire a ciò che li tiene legati alla vita terrena a discapito della moralità, e raduna tra di loro, sotto il suo dominio, 'un popolo interamente suo, dedito alle buone opere', abbandonando a sé stessi quanti preferiscono la schiavitù morale"²²¹. Il principio cattivo non è, in ogni caso, interamente sconfitto – da qui la necessità *politica*, il coronamento dello sforzo individuale in un sforzo collettivo –, ma il suo potere ne risulta irrimediabilmente

²¹⁵ "Dessen Möglichkeit und sogar Nothwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu sein (so viel Menschen dessen fähig sind), anschaulich gemacht worden" (*ibid.*).

²¹⁶ "Intelligible moralische Verhältnis" (*ibid.*, p. 78).

²¹⁷ "Seiner Standhaftigkeit und Freimüthigkeit in Lehre und Beispiel" (*ibid.*, p. 81).

²¹⁸ "So war eben dieser Tod [...] die Darstellung des guten Princips, nämlich der Menschheit, in ihrer moralischen Vollkommenheit, als Beispiel der Nachfolge für jedermann" (*ibid.*, p. 82).

²¹⁹ "So kam er in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu heißen, die an seinen Namen glauben" (*ibid.*). La citazione, che Kant riporta tra virgolette, è tratta da Giovanni 1, 11-12: "Er kam in sein eigenthum, und die seinen nahmen ihn nicht auf. Wie viel ihn aber aufnahmen, denen gab er macht GOTTES kinder zu werden, die an seinen namen glauben".

²²⁰ "In der moralischen Idee" (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 82).

²²¹ "Eröffnet er die Pforte der Freiheit für jedermann, die eben so, wie er, allem dem absterben wollen, was sie zum Nachtheil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hält, und sammelt sich unter diesen 'ein Volk, das fleißig wäre in guten Werken, zum Eigenthum' und unter seine Herrschaft, indessen daß er die, so die moralische Knechtschaft vorziehen, der ihrigen überläßt" (*ibid.*). Cfr. Tito 2, 14.

compromesso, nella misura in cui non gli è più possibile mantenere legato a sé con la forza quel genere umano che per così tanti secoli gli è stato soggetto: con il sacrificio di Cristo si è aperto, per l'uomo, un nuovo *dominio* (*Herrschaft*)²²², “come rifugio nel quale [egli può] trovare protezione per la propria moralità, se decid[e] di abbandonare l'antica tirannia”²²³.

Spogliando questa raffigurazione immaginifica del suo “manto mistico” (*mystische Hülle*), essa resta, nel suo spirito e nel suo senso razionale, “valida e vincolante, dal punto di vista pratico, in ogni luogo e in ogni tempo, perché è tanto vicina a ciascun uomo da fargli conoscere il suo dovere”²²⁴: essa sta a significare che non vi è salvezza possibile, “al di fuori dell'accettazione intima di principi morali genuini nella propria intenzione”²²⁵, accettazione cui si oppone una perversità colpevole, una falsità demoniaca, “una corruzione che soggiace in tutti gli uomini, e che può essere vinta unicamente dall'idea del Bene morale in tutta la sua purezza”²²⁶. Proprio nella consapevolezza di questa originaria disposizione morale, disposizione per cui dobbiamo quotidianamente lottare, che dobbiamo, con sforzo costante, conservare pura da ogni contaminazione, affinché potenze del Male perdano ogni potere su di essa, risiede il più profondo significato razionale della religione, ugualmente lontano da superstizione e fanatismo, come da ogni forma di naturalismo che si fa un vanto del negare dogmaticamente anche solo la possibilità di una Rivelazione: e così Kant può affermare, con il pieno sentore dell'importanza della propria impresa, che “il tentativo – come quello nostro – di cercare nella Scrittura un senso che sia in armonia *con ciò che di più santo* insegna la ragione, va considerato non soltanto lecito, ma addirittura come un dovere”²²⁷, il dovere di pensare da sé stessi, di percorrere in autonomia la propria strada nella misura in cui essa conduce a quel Bene che riconosciamo come meta comune, come destinazione ultima, a quel Bene cui sono incessantemente rivolte, nella loro vicinanza tanto quanto nella loro diversità, Filosofia e Fede.

²²² “Denn unter irgend einer muß der Mensch stehen”, commenta il rousseauiano Kant (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 83).

²²³ “Als Freistatt [...], in der [er] Schutz für [seine] Moralität finden könn[e], wenn [er] die alte verlassen woll[e]” (*ibid.*).

²²⁴ “Für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen” (*ibid.*).

²²⁵ “Als in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung” (*ibid.*).

²²⁶ “Eine Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit” (*ibid.*).

²²⁷ “Übrigens kann eine Bemühung wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem *Heiligsten*, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht allein für erlaubt, sie muß vielmehr für Pflicht gehalten werden” (*ibid.*, pp. 83-84).

Bibliografia

Fonti primarie

Rousseau

Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, Genève, 1782-1789.

Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Armand Colin, 1924-1934.

Rousseau J. J., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969.

Robespierre

Œuvres complètes de Maximilien Robespierre, Société des études robespierristes, Paris, Leroux, 1910-1967 (I-X), 2007-2022 (XI-XII).

Kant

Kant's Gesammelte Schriften, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1900ff. (bisher 29 Bände), ab 1922 de Gruyter.

Altri autori e opere citate

Baudot M. A., *Notes historiques sur la Convention nationale, le Directoire, l'Empire et l'exil des votants*, Paris, Imprimerie D. Jouaust, 1893.

Boissy d'Anglas F. A., *Essai sur les fêtes nationales*, Paris, Imprimerie polyglotte, an II [1794].

Bonnot de Condillac E., *Traité des sensations, à Madame la Comtesse de Vassé, Nouvelle édition augmentée de l'Extrait raisonné de cet Ouvrage*, Londres, 1788.

Buonarroti Ph., *Observations sur Maximilien Robespierre*, Chalon-sur-Saône, Bertrand, 1912.

Calvinus I., *Institutio Christianae Religionis*, Geneva, Robert I. Estienne, 1559.

Courtois E. B., *Rapport fait au nom des comités de salut public et de sureté générale sur les événements du 9 thermidor an II*, Paris, Imprimerie nationale, an IV [1796].

De La Harpe J. F., *Cours de littérature*, t. I, Paris, 1820.

Descartes R., *Les méditations métaphysiques de René Des-Cartes, touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, & la distinction réelle entre l'ame & le corps de l'homme, sont démontrées*, Paris, V.ve Camusat et Le Petit, 1647.

Descartes R., *Les Principes de la philosophie Escrits en Latin par René Des-Cartes Et Traduits en Francois par un de ses Amis*, Paris, Des-Hayes, 1647.

Destutt de Tracy A., *Eléments d'idéologie*, Paris, Courcier, 1805.

Diderot D. [dir.], *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Le Breton, Durand, Briasson, et David, 1751-1772.

Diderot D., *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1875-1877.

Diderot D., *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, 1754.

Diderot D., *Suite de l'apologie de Mr. l'Abbé de Prades ou Réponse à l'Instruction Pastorale de Mr. l'Evêque d'Auxerre*, Amsterdam, Michel Rey, 1753.

Goethe J. W., *Briefe*, Band IV, Berlin, Otto Elsner, 1903.

Helvétius C. A., *De l'Esprit*, Paris, 1758.

Humboldt W., *Gesammelte Schriften*, Berlin, B. Behr's Verlag, 1916.

Humboldt W., *Neue Briefe an Schiller*, Berlin, Paetel, 1911.

Hume D., *A Treatise of Human Nature: being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Book I, *Of the Understanding*, London, John Noon, 1739.

Laponneraye A. [ed.], *Mémoires de Charlotte Robespierre sur ses deux frères*, Paris, Dépôt central, 1835.

Lecointre L., *Conjuration formée dès le 5 préréal, par neuf représentans du peuple contre Maximilien Robespierre, pour l'immoler en plein sénat*, Paris, de l'imprimerie de Rougyff, 1794.

Levasseur R., *Mémoires*, Paris, Rapilly, 1829-31.

Lichtenberg G. C., *Schriften und Briefe*, München, Carl Hanser Verlag, 1968.

Louvet J. B., *Accusation contre Maximilien Robespierre*, Paris, Imprimerie nationale, 1792.

Luther M., *Vorrede auff die Epistel S. Paul: an die Römer*, in *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deudsch. Auff's new zugericht. D. Mart. Luth.*, Wittenberg, 1545, pp. CCCXXXI-CCCXXXIV.

Mémoires de Madame Roland, Paris, Baudoin, 1820.

Mémoires et correspondance de Madame d'Épinay, Paris, Volland, 1818.

Mirabeau [Riquetti comte de] H. G., *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des juifs: et en particulier sur la Révolution tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande Bretagne*, Londres, 1787.

Nougaret P. J. B., *Histoire des prisons de Paris et des départemens*, Paris, 1797.

Saint-Just L. A., *Œuvres complètes*, Paris, Fasquelle, 1908.

Schiller F., *Briefe*, Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1893.

Sieyès E. J., *Dire de l'Abbé Sieyes, sur la question du Veto royal, à la Séance du 7 septembre 1789*, Versailles, Baudoin, 1789.

Vilate J., *Causes secrètes de la révolution du 9 au 10 thermidor*, Paris, an II [1794].

Voltaire, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1877-1882.

Zwingli U., *Expositio fidei Christianae*, H. Bullinger, 1536.

Giornali, periodici, riviste e raccolte a stampa

Archives parlementaires de 1787 à 1860, Première série, 1787 à 1799, Paris, Paul Dupont (tt. I-LXXXII), Éditions du Centre national de la recherche scientifique [poi CNRS Éditions] (tt. LXXXIII-CIII), 1879-2022.

Chronique de Paris, 1789-1793.

Der Neuer Teutscher Merkur, 1790-1810.

Journal de la Montagne, 1793-1794.

Journal des débats et de la correspondance de la Société des Amis de la Constitution, 1791-1793.

L'Ami du peuple ou le Publiciste parisien, 1789-1792.

Le Courrier des départemens, 1791-1793.

Le Patriote françois, 1789-1793.

Papiers inédits trouvés chez Robespierre, Saint-Just, Payan etc., supprimés ou omis par Courtois, Paris, Baudouin, 1828.

Révolutions de Paris, 1789-1794.

Letteratura critica

Allison H. E., *Kant's refutation of materialism*, The Monist, Vol. 72, No. 2, 'Kant's Critical Philosophy', April 1989, pp. 190-208.

Aulard A., *Histoire politique de la Révolution française*, Paris, Armand Colin, 1901.

Aulard A., *Le culte de la Raison et le culte de l'Être-suprême*, Paris, Félix Alcan, 1892.

Aulard A., *Recueil des actes du Comité de salut public*, Paris, Imprimerie Nationale, 1889-1908.

Badini Confalonieri L., *Immagini di Robespierre negli scritti di Manzoni*, Intersezioni, anno XIV, n. 3, dicembre 1994, pp. 415-434.

Battista A. M. (a cura di), *Il "Rousseau" dei Giacobini*, Urbino, Edizioni QuattroVenti, 1988.

Beaurepaire P. Y., *La « fabrique » de la sociabilité*, Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle, Dix-huitième siècle, No. 46, 2014/1, pp. 85-105.

Belissa M., Bosc Y., *Robespierre, La fabrication d'un mythe*, Paris, Ellipses, 2013.

Bertaud J. P., *La vie quotidienne en France au temps de la Révolution (1789-1795)*, Paris, Hachette, 1983.

Biard M., Bourdin P. (sous la direction de), *Robespierre. Portraits croisés*, Paris, Armand Colin, 2012.

Brunschvicg L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

Canel A., *La Vérité sur Catherine Théot*, Revue des questions historiques, T. 1, 1866, p. 266-274.

Cantimori D., *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 1959.

- Caron P., *Sur l'opposition de gauche à la veille du 9 Thermidor*, Annales historiques de la Révolution française, N. 108, Octobre-Décembre 1947, pp. 322-32.
- Cassirer E., *Das Problem Jean.Jacques Rousseau*, Archiv für Geschichte der Philosophie, Band XLI, 1932-1933, pp. 177-213, 479-513.
- Cassirer E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932.
- Cassirer E., *Kants Leben und Lehre*, Berlin, B. Cassirer, 1921.
- Chouillet A. M., Crepel P. (a cura di), *Condorcet, homme des Lumières et de la Révolution*, Fontenay-Saint-Cloud, ENS Éditions, 1997.
- Citton Y., *Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot: position, conséquence, spectacle et sphère publique*, Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie, No. 36, Juin 2004, pp. 57-95.
- Crampe-Casnabet M. (éd.), *Figures du transcendantal*, Lyon, ENS Éditions, 1996.
- Daline V., *Robespierre et Danton vus par Babeuf*, Annales historiques de la Révolution française, N. 162, Octobre-Décembre 1960, pp. 388-410.
- De Sanctis F., *La letteratura italiana nel secolo XIX*, Vol. I, *Alessandro Manzoni*, Bari, Laterza, 1953.
- De Vleeschauer H. J., *Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese*, Kant-Studien, Vol. 54, N. 1-4, 1963, pp. 351-368.
- De Vleeschauer H. J., *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris, Félix Alcan, 1939.
- Derathé R., *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- Deschamps J., Droz J., *L'Allemagne et la Révolution Française*, Revue belge de philologie et d'histoire, T. 29, 1951, pp. 608-618.
- Desmons E., *Réflexions sur la politique et la religion de Rousseau à Robespierre*, Picard - « Revue Française d'Histoire des Idées Politiques », No. 29, 2009, pp. 77-93.
- Domecq J. Ph., *Robespierre, derniers temps*, Paris, Gallimard, 2011 (prima ed. 1984).
- Dommanget M., *Robespierre et les cultes*, Annales historiques de la Révolution française, No. 3, Mai-Juin 1924, pp. 193-216.
- Eude M., *Points de vue sur l'affaire Catherine Théot*, Annales historiques de la Révolution française, No. 198 « Georges Lefebvre pour le dixième anniversaire de sa mort », 1969, pp. 606-629.
- Farrachi A., *Rousseau ou l'état sauvage*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

- Fehér F., *Practical Reason in the Revolution: Kant's Dialogue with the French Revolution*, Social Research, Vol. 56, No. 1, The French Revolution and the Birth of Modernity, spring 1989, pp. 161-185.
- Ferrari J., *L'œuvre de Kant en France dans les dernières années du XVIIIe siècle*, Les Études philosophiques, No. 4, 'Kant', Octobre-Décembre 1981, pp. 399-411.
- Ferrari J., *Voltaire et Rousseau hommes de science dans l'œuvre de Kant*, Revue Internationale de Philosophie, Vol. 32, « ROUSSEAU ET VOLTAIRE 1778-1798 », No. 124/125, Février-Mars 1978, pp. 348-356.
- Fleischmann H., *Robespierre et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1909.
- Gallo M., *L'homme Robespierre. Histoire d'une solitude.*, Paris, Perrin, 2008 (prima ed. 1968).
- Gazier A., *Fragments de lettres inédites relatives à la philosophie de Kant (1794-1810)*, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, t. 26, Juillet-Décembre 1888, pp. 56-59.
- Giulini A., Greppi E. (a cura di), *Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*, Milano, L. F. Cogliati, 1910-1923.
- Godineau D., *Citoyennes tricoteuses: les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Paris, Alinéa, 1988.
- Goldschmidt V., *Anthropologie et Politique. Les Principes du Système de Rousseau*, Paris, J. Vrin, 1983.
- Gonnelli F., *Il pensiero politico di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Gonnelli F., *Introduzione*, in I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. V-XXXV.
- Gouhier H., *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, J. Vrin, 1970.
- Gouhier H., *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*, Paris, J. Vrin, 1983.
- Groethyusen B., *Philosophie de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1956.
- Groult M., *L'évolution de la philosophie de l'«Encyclopédie» au «Rêve de D'Alembert»*, Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie, No. 34, Avril 2003, pp. 111-139.
- Guillemin H., *«Cette affaire infernale»: les philosophes contre Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Plon, 1942.
- Guillemin H., *1789: silence aux pauvres!*, Bats, Éditions d'Utopie, 2012 (prima ed. 1989).

- Guillemin H., *1789-1792 / 1792-1794 les deux Révolutions françaises*, Bats, Éditions d'Utovie, 2013.
- Guillemin H., *À vrai dire*, Paris, Gallimard, 1956
- Guillemin H., *Benjamin Constant muscadin. 1795-1799*, Bats, Éditions d'Utovie, 2009 (prima ed. 1958).
- Guillemin H., *Jean-Jacques Rousseau ou «la méprise extraordinaire»*, Bats, Éditions d'Utovie, 2014 (prima ed. 1937).
- Guillemin H., *La cause de Dieu*, Bats, Éditions d'Utovie, 2015 (prima ed. 1990).
- Guillemin H., *Par notre faute*, Bats, Éditions d'Utovie, 2021 (prima ed. 1946).
- Guillemin H., *Robespierre politique et mystique*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.
- Guillemin H., *Un homme, deux ombres*, Bats, Éditions d'Utovie, 2003 (prima ed. 1943).
- Hamel E., *Histoire de Robespierre*, T. I-III, Paris 1865-1867.
- Hamel E., *Thermidor*, Paris, Jouvot, 1897.
- Henri Guillemin et la Révolution française – le moment Robespierre*, Atti del colloquio del 26 ottobre 2013 organizzato dall'associazione *Présence d'Henri Guillemin*, Bats, Éditions d'Utovie, 2014.
- Hobson M., *Diderot and Rousseau: networks of Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011.
- Höffe O. (hrsg.), Kant I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 2011.
- Jaurès J., *Œuvres*, Paris, Fayard, 2011-....
- Kouvelakis S., *Philosophie et révolution. De Kant à Marx*, Paris, La fabrique, 2017.
- Labica G., *Robespierre. Une politique de la philosophie*, Paris, La fabrique, 2013 (prima ed. 1990).
- Landucci S. C., *Di un celebre paragone tra Rivoluzione Francese e filosofia classica tedesca*, Belfagor, Vol. 18, No. 1 (31 gennaio 1963), Firenze, Casa Editrice Leo S. Olschki s.r.l, pp. 88-93.
- Laporte J., *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1945.
- Lenotre G., *Robespierre et la «Mère de Dieu». Le Mysticisme révolutionnaire*, Paris, Perrin, 1926.
- Leuwers H. (dir.) et al., *Robespierre: De la nation artésienne à la République et aux nations*, Lille, Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, 1994.
- Leuwers H., *Robespierre*, Paris, Fayard, 2014.

- Losurdo D., *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Bibliopolis, 1983.
- Maire C., *L'entrée des « Lumières » à l'Index: le tournant de la double censure de l' Encyclopédie en 1759*, Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie, No. 42, Avril 2007, pp. 108-139.
- Martin J. C., *Infographie de la Révolution française*, Paris, Humensis, 2021.
- Martin J. C., *La terreur. Vérités et légendes*, Paris, Perrin, 2017.
- Martin J. C., *Les échos de la Terreur: Vérités d'un mensonge d'État (1794-2001)*, Paris, Belin, 2018.
- Martin J. C., *Robespierre. La fabrication d'un monstre*, Paris, Perrin, 2016.
- Massin J., *Robespierre*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1988.
- Masson P. M., *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1916.
- Masson P. M., *Madame d'Épinay, Jean-Jacques... et Diderot chez M.lle Quinault*, Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, t. IX, 1913, pp. 1-28.
- Mathiez A., *Autour de Robespierre*, Paris, Payot, 1925.
- Mathiez A., *Contributions à l'Histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, Félix Alcan, 1907.
- Mathiez A., *Danton et l'or anglais*, Annales révolutionnaires, t. 8, N. 2, Mars-Avril 1916, pp. 167-172.
- Mathiez A., *La conspiration de l'étranger*, Paris, Armand Colin, 1918.
- Mathiez A., *La Corruption parlementaire sous la Terreur*, Paris, Armand Colin, 1927.
- Mathiez A., *La promulgation de la constitution civile du clergé*, Annales révolutionnaires, t. 3, N. 1, Janvier-Mars 1910, pp. 80-91.
- Mathiez A., *La Révolution Française*, Paris, Denoël, 1985.
- Mathiez A., *Le rôle de Barère et de Vadier au 9 thermidor jugé par Buonarroti*, Annales révolutionnaires, t. 4, N. 1, Janvier-Février 1911, pp. 96-102.
- Mathiez A., *Robespierre et la déchristianisation*, Annales révolutionnaires, t. 2, N. 3, Juillet-Septembre 1909, pp. 321-355, e n. 4, Octobre-Décembre 1909, pp. 513-540.
- Mathiez A., *Robespierre et le culte de l'Être Suprême*, Annales révolutionnaires, t. 3, N. 2, Avril-Juin 1910, pp. 209-238.
- Mathiez A., *Robespierre terroriste*, Paris, La Renaissance du livre, 1921.

- McDonald J. D., *L'immortalité de l'âme dans la conception religieuse de Maximilien Robespierre*, Tesi di dottorato in Teologia protestante, Strasbourg, Université Marc Bloch, 2007.
- McPhee P., *Robespierre. A revolutionary life*, New Haven/London, Yale University Press, 2012.
- Messaoudi A., *Kant juge de Voltaire*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T. 141, Mars 2016, pp. 307-324.
- Michelet J., *Révolution Française*, Paris, Calmann-Lévy, 1899.
- Moreau L., *Jean-Jacques Rousseau et le siècle philosophe*, Paris, Victor Palmé, 1870.
- Mornet D., *Les Origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787*, Paris, Armand Colin, 1967 (prima ed. 1933).
- Obligé C., *Robespierre. La probité révoltante*, Paris, Belin, 2012.
- Platon, M., *Robespierre's Éloge De Gresset: Sources of Robespierre's Anti-Philosophe Discourse.*, *Intellectual History Review*, T. 20, no. 4, 2010, pp. 479–502.
- Proust J., *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1967.
- Quillien J. (dir), *La réception de la philosophie allemande en France au XIXe et XXe Siècles*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1994.
- Roche D., *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993.
- Romeo M. V., *Rousseau «demi-janseniste»*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 109, No. 2, Aprile-Giugno 2017, pp. 409-424.
- Roncoroni M., *La religione entro i limiti della semplice ragione: riflessioni per una critica e un'esegesi storico-filosofica dell'opera kantiana*, introduzione a Kant I., *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Milano, Bompiani, 2001, pp. 5-35.
- Rotta S., *Il pensiero politico francese da Bayle a Montesquieu*, Pisa, Pacini Editore, 1974.
- Rudé G., *Robespierre. Portrait of a revolutionary democrat*, London, Collins, 1975.
- Ruiz A., *Neues über Kant und Sieyès. Ein unbekannter Brief des Philosophen an Anton-Ludwig Thérémien (märz, 1796)*, *Kant-Studien*, t. 68, April 1977, pp. 446-453.
- Schrecker P., *Kant et la Révolution Française*, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 128, sept.-oct. et nov.-déc. 1939, pp. 394-426.

Schweitzer A., *Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Freiburg, J. C. B. Mohr, 1899.

Sicard G. (sous la direction de), *Justice et politique: la Terreur dans la Révolution française*, Toulouse, Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse, 1997.

Smyth J., *Robespierre and the Festival of the Supreme Being. The search for a republican morality*, Manchester, Manchester University Press, 2016.

Stéfane-Pol [P. Coutant], *Le Conventionnel Le Bas*, Paris, Flammarion, 1901

Thompson J. M., *Robespierre*, Oxford, Blackwell, 1988.

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

Tosel A., *Kant Révolutionnaire. Droit et Politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

Vallois M., *La formation de l'influence kantienne en France*, Paris, Félix Alcan, 1920.

Vanzo A., *Kant on empiricism and rationalism*. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 30, January 2013, pp. 53-74.

Vellay Ch., *Observations sur Maximilien Robespierre par Philippe Buonarroti*, *Revue historique de la Révolution française*, Vol. 3, N. 11, Juillet-Septembre 1912, pp. 476-487.

Vetter C. (a cura di), *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della Rivoluzione Francese*, Trieste, EUT, 2005.

Vovelle M., *1793. La Révolution contre l'Église. De la raison à l'Être suprême*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1988.

Walter G., *Robespierre*, Paris, Gallimard, 1961.

Waterlot G. (dir.), *La théologie politique de Rousseau*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.