

L'INCIDENZA
DELL'ANTICO

Studi in memoria di...

Questo volume è stato stampato con il contributo
dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II"
e del Dipartimento di Discipline Storiche "E. Lepore"

Progetto grafico
Valentina Lepore

ISBN 88-86767-19-6

© 1996 by Luciano Editore
Via San Gregorio Armeno, 28
Napoli - Tel./Fax 081-5525472

Estratto da

L'INCIDENZA DELL'ANTICO

Studi in memoria di Ettore Lepore




LUCANO EDITORE

ALLE ORIGINI DELL'IDEA DI RELIGIOSITÀ:
HENRY MEISTER TRA DIDEROT E ROUSSEAU

Una delle parole chiave della cultura ottocentesca, *religiosité*, è un neologismo che il Littré colloca nel primo Ottocento. Parola nuova, dava espressione ad un tessuto di sentimenti e di idee che segnarono il distacco dalla filosofia atea dell'illuminismo, e che ispirarono ricerche teoriche e storiche sulla natura e sulle origini della religione, da C. O. Müller a Benjamin Constant, per le quali Ettore Lepore ebbe sempre vivissimo interesse e cui dedicò lezioni memorabili. Ma la crisi dell'ateismo è già entro i lumi, nell'opposizione tra Rousseau e il materialismo di Helvétius, o tra il deismo di Voltaire e la *coterie holbachique*. Obiettivo di queste pagine è cercare di tracciare un'archeologia di quel concetto, che appunto risalgia all'età dei lumi.

1. Nel 1770 Naigeon curò la pubblicazione del *Recueil philosophique, ou Mélanges de pièces sur la religion et la morale par différents auteurs*. Nei quattordici saggi si esponeva l'intera latitudine della moderna critica alla religione, sia inglese, sia francese, sia deista, sia atea. Alla conclusione del volume, aggiuntovi probabilmente all'ultimo momento, si legge il *De l'Origine des principes religieux*. Suo autore era Henry Meister. Nato a Zurigo nel 1744 da un pastore calvinista, arrivò a Parigi assai giovane, e si legò all'ambiente di Necker e del *milieu* protestante¹. Nel 1768 aveva fatto uscire a Zurigo, poi anche ristampato, appunto il *De l'Origine*, che gli valse la persecuzione in patria e una buona reputazione a Parigi. «Notre Martyr de Zurich, ce jeune homme sage persecuté par de vieux fous», disse di lui, nel 1772, Voltaire, che lo aveva conosciuto nel 1764. Di queste persecuzioni, probabilmente informato direttamente da Meister medesimo, Diderot tracciò un rapido quadro in un articolo destinato alla «Correspondance littéraire, philosophique et critique», che però Grimm, più attento conoscitore del mondo protestante svizzero, non pubblicò. «Genevois et socinien», lo definisce il *philosophe*,

¹ Cfr. P. O. BESSIRE, *J. H. Meister (1744-1826). Sa vie et ses oeuvres*, Berne 1912.

e subito si vede in relazione a chi venga messo lo svizzero. Così, infatti, d'Alembert aveva definito Ginevra nell'articolo famoso dell'*Encyclopédie*, cui Rousseau aveva risposto nella sua *Lettre sur les spectacles*. Il collegamento era voluto e preciso. Meister, che aveva incontrato Rousseau nel 1764 a Ginevra rimanendone assai colpito², avrebbe infatti rivisto il ginevrino a Parigi³. Diderot aggiungeva che Meister aveva rischiato di essere lapidato dalla *populace*⁴, e che invano si era tentato di far capire ai pastori che non conveniva loro far aumentare le schiere delle vittime di persecuzioni religiose. Il giovane autore, pur giudicato «ni déiste, ni athée, mais une bête», fu condannato. Riparato a Parigi, era divenuto «plus ami que jamais de la vérité», e dunque accolto con familiarità dai *philosophes* e dallo stesso Diderot, che nel 1771 gli lesse *Jacques le fataliste*⁵, al punto che nel 1772 divenne il direttore della «Correspondance littéraire», succedendo al Grimm. In queste pagine, comunque, Diderot poco dice dell'opera che pure giudica «jolie»; vi trapela una netta simpatia per la persona dello svizzero, ma accompagnata da qualche dubbio sul suo lavoro. Qualcosa di più sappiamo da una sua annotazione che figura sulla copia di Meister del *De l'Origine*, ora a Zurigo: «Ce joli ouvrage est écrit avec tant de naturel et de douceur, qu'on serait tenté de le prendre pour l'ouvrage d'une femme, s'il était moins serré, et s'il supposait moins de connaissances. Diderot à Grimm⁶». Giudizio singolare ed ambiguo, che rispecchia l'ambivalenza del testo di Meister, ma pure la complessità della posizione di Diderot.

Alle origini della religione vi sono non calma e serena visione dello spettacolo naturale, come sostenevano o gli apologeti o i sostenitori della teologia naturale di ascendenza newtoniana, ma «momens d'inquiétude et de recueillement»⁷. Questa condizione d'animo, bisogna di proiettare all'esterno la tensione interiore onde rinvenire un qualche nesso esplicativo che possa tranquillizzare il primitivo, trasforma in

² Cfr. J. - J. ROUSSEAU, *Correspondance complète*, ed. Leigh, t. XXI, lett. 3599, di Meister a Moltou, del 24 ottobre 1764. Dopo aver conosciuto entrambi, Meister concluse: «Je mets une distance infinie entre R. et V.», ivi, p. 326, e p. 327, nella lettera al padre del 15 nov. 1764: «Bon Dieu, quelle différence entre Voltaire et Rousseau».

³ Racconta al padre di aver avuto «de bonheur de revoir ivi un homme avec qui je compte bien causer de tout cela (scil., il suo progetto di scrivere una storia della Riforma). C'est Jean Jacques». In P. USTERI-E. RITTER edd., *Lettres inédites de Mme de Staël à Henry Meister*, Paris 1903, p. 21.

⁴ D. DIDEROT, *Anecdotes sur l'ouvrage et l'auteur de l'Origine des principes religieux*, in *Oeuvres complètes*, ed. Dieckmann Proust Varloot, t. XVIII, Paris 1984, p. 348.

⁵ Lettera di Meister padre a Bodmer, del 12 settembre 1771, in cui viene trascritta una lettera di Meister figlio: «Diderot n'a pas encore commencé son traité *De vita bona et beata*, mais il a fait un conte charmant, *Jacques le fataliste*» dato in lettura qualche giorno prima, in USTERI-RITTER, *op. cit.*, p. 23.

⁶ DIDEROT, *op. cit.*, p. 347.

⁷ In *Recueil philosophique*, Londres 1770, t. II, p. 214. Cito dalla rist. anastatica Slatkine, Geneve 1971.

divinità il primo oggetto, la prima idea che colpiscono l'uomo. Ecco, dunque, quale «a été probablement le vrai principe de toutes les religions»⁸, che si è diffuso, secondo Meister, passando da uomo a uomo, da nazione a nazione. Non quindi il poligenismo culturale di cui aveva parlato Hume, ma un monogenismo che si propaga secondo le leggi del diffusionismo. Della *Natural History of Religion* di Hume, tuttavia, Meister riprendeva il principio di fondo: «Il y a tout lieu à croire que l'idolatrie est plus ancienne que le théisme. Nos idées sensibles précédent nos notions intellectuelles»⁹. Era anche la tesi del *Du culte des dieux fétiches* del de Brosses (1760), il quale aveva spiegato come alla base della religione vi fosse il meccanismo di proiezione antropomorfa. L'interpretazione materialista, già di Hobbes e Spinoza, poi ripresa da Condillac nel *Traité des systèmes* e da Hume, aveva difatti sostenuto che alle origini del fenomeno religioso non c'erano né l'impostura dei preti, né la considerazione dell'ordine naturale, ma il «passage alternatif» tra paura e speranza, con il conseguente disordine emotivo interiore. De Brosses allargò questa teoria, mostrando come tale oscillazione fosse bloccata dagli uomini primitivi in un oggetto, il feticcio, che acquistava così il valore pieno di divinità¹⁰. Due furono le conseguenze, entro la teoria materialista. La coppia tradizionale evemerismo/allegorismo era superata come spiegazione della religione, e anche la polarità politeismo originario/monoteismo finale, ch'era il centro della tesi di Hume, perdeva di vigore, dal momento che l'area della religione era tutt'intera riportata al feticismo. A questo non arrivò Meister, che non accettò completamente siffatta interpretazione unitaria della religione. Nella sua revisione, seguì puntualmente la teoria di Rousseau, che pure aveva fatto ricorso alla parola e alla nozione di feticcio.

Nell'*Emile*, infatti, si riconosce la priorità della conoscenza sensibile su quella intellettuale e questa successione è applicata anche alla conoscenza religiosa. «Ainsi l'homme a commencé par animer tous les êtres dont il sentoit l'action». Questi esseri sono stati creati con tratti analoghi a quelli umani, ma infinitamente più forti¹¹. L'uomo ha fatto

⁸ Ivi, p. 216.

⁹ Ivi, p. 213: «Quand on veut découvrir l'origine des opinions qui sont devenues universelles, il importe bien plus de suivre la marche du coeur et de l'imagination, que celle de la philosophie».

¹⁰ Ivi, p. 219.

¹¹ Cfr. G. CANGUILHEM, *Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez A. Comte* (1964), poi in *Etudes d'histoire et de philosophie de sciences*, Paris 1970, M. DAVID, *La notion de fétichisme chez A. Comte et l'oeuvre du président de Brosses 'Du culte des dieux fétiches'*, «Revue de l'Histoire des religions», CLXXI (1967), pp. 207-21, e A. M. JACOPO, *Politeismo e feticismo. La storia delle religioni nelle teorie di Hume e de Brosses*, «Studi settecenteschi», XI-XII (1988-9), pp. 101 ss.

¹² Così MEISTER, *op. cit.*, p. 213, sulla religione del *peuple*.

«des Dieux aussi-tôt qu'il fit des corps»: ha riempito «l'univers des Dieux sensibles»¹³. Poi, però, la ragione umana oltrepassa questa condizione, ed innesca una nuova dinamica. Il punto di opposizione tra Rousseau ed i materialisti era quindi segnato dalla definizione della ragione: la quale per i secondi non marca alcuna cesura dall'esperienza sensibile, di cui anzi era frutto, mentre per il primo si costruisce in modo discontinuo ed irriducibile alle passioni fisiche¹⁴. Meister, che fa sua questa teoria più che quella dei materialisti, la utilizza anche per la valutazione della natura della religione. Rousseau, come del resto Hume, aveva contrapposto il politeismo, che esprimeva un sentimento pieno e lieto della vita, al cristianesimo, che era invece una tetra rinuncia al mondo. Tratto sempre presente nella religione di Rousseau fu infatti la richiesta di mai sacrificare il presente al futuro. Holbach, al contrario, nella *Contagion sacrée* aveva unificato anche questi campi della religione, negando che si potesse «corriger ou réformer la superstition»¹⁵. La religione, perciò, mentre per Holbach era un fenomeno unitario, per Meister presentava una interna scissione.

Da una parte, è vista come una sorta di legislazione supplementare che rinforza quella politica¹⁶, e qui è certamente da sentire pure l'influenza del deismo voltairiano, attento a riconoscere un'essenziale funzione politica alla religione; d'altra parte è riconosciuta come una zona autonoma di vita, distinta da quella della ragione¹⁷. A questi due campi corrispondono due diverse idee di dio. Al dio feticistico del volgo si oppone il dio della filosofia, «le premier des Etres, l'âme de la Nature». Meister fa ben vedere che il punto difficoltoso non stava più, ormai, nella questione dell'origine della religione, ma piuttosto nel pensare l'ateismo. La filosofia infatti ha confuso «l'idée de l'être supreme avec celle de la nature»¹⁸. Lo svizzero pare accettare la critica allo spinozismo che a metà Settecento individua nel panteismo non una forma di ateismo ma una forma paradossale di teologia: ma risolve questa contraddizione accogliendo l'ipotesi di un dio creatore¹⁹. Al momento di uscire dall'*impasse*, Meister si era rivolto a Rousseau.

¹³ «Les astres, les vents, les montagnes, les fleuves, les arbres, les villes, les maisons mêmes, tout avoit son ame, son Dieu, sa vie. Les marmousets de Laban, les manitou des sauvages, les fétiches des nègres, tous les ouvrages de la nature et des hommes ont été les premiers divinités des mortels; le polythéisme a été leur première religion, et l'idolatrie leur premier culte», J. J. ROUSSEAU, *Emile*, IV, in *Oeuvres complètes*, «Bibl. de la Pléiade», t. IV, pp. 552-3.

¹⁴ *Id.*, *La Nouvelle Héloïse*, VI, 3, *Oeuvres cit.*, t. II, p. 696: «en rentrant en moi même j'y retrouve le calme de la raison».

¹⁵ Cfr. A. MINERBI BELGRADO, *Paura ed ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Firenze 1983, pp. 265-6.

¹⁶ MEISTER, *op. cit.*, p. 233.

¹⁷ *Ivi*, p. 251.

¹⁸ *Ivi*, p. 227, n. 84.

¹⁹ *Ivi*, p. 213.

La religione ha quindi una doppia universalità. Negativa, quella che la lega alla politica, perché in questo caso si presuppone l'uomo «malheureux et corrompu»; positiva, quella che nasce dall'immaginazione, la quale consente di trovare un «juste milieu» tra teismo e politeismo. Giusto mezzo, che è ovviamente il deismo del Vicario Savoirdo. Di quella teoria Meister riprende non soltanto la tesi dell'adorazione della divinità come conseguenza della moralità dispiegantesi²⁰, ma pure quella dell'immortalità. Ritroviamo anche qui la solita ambivalenza sua e di tutta la cultura di quegli anni. Da un lato, viene richiamato Hume²¹ per la forza della sua analisi dell'impostura sacerdotale; dall'altro, si evoca una condizione psicologica precisa, quella dell'esperienza della separazione e della morte, che si innesta sulla idea di dio, ma che pure ne può prescindere, come mostrano, secondo Meister, i poemi di Macpherson, e come la tradizione deista di inizio secolo aveva sostenuto. Questa religione depurata, che Meister, non lontano da Rousseau, identifica con il protestantesimo, si svela equivalente alla morale: «elle est éternelle... invariable, les loix de la Nature en sont le fondement»²². La morale ha il suo organo nel cuore umano, che «distingue par une espèce d'instinct le bien du mal. Ce tact discerne sans effort les objets moraux, comme nos sens discernent les objets sensibles»²³. Tuttavia questo «tact moral» non è avulso dalla società, che anzi ne permette lo sviluppo fino al suo punto di perfezione. Questo modello ibrido di universale moralità e religione, quando è sottoposto alla dinamica storica dell'influenza dei costumi, si individua in un dio nazionale. «On trouve de grandes lumières sur ce sujet dans les ouvrages de Mr. l'abbé de Vinkelman»²⁴. L'accostamento di Rousseau e Winckelmann ci conduce verso quell'area platonizzante dei lumi contro la quale polemizzò Diderot nel *Salon de 1767*, ma che costituì anch'essa, come stiamo vedendo, una via di uscita alla crisi dell'*Encyclopédie*.

Dopo aver tentato questa esplorazione, tra Winckelmann ed Ossian e una sentimentalità rousseauiana, di territori nuovi che in quegli anni si sviluppavano e trovavano reciproche linee pervie di comunicazione, l'operetta si concludeva con un forte attacco al cristianesimo, che ne giustificava l'inserimento nel *Recueil* di Naigeon. La superstizione poteva essere commiserata, ma il fanatismo andava combattuto. Meister si rendeva conto che, dopo aver indagato le origini della religione, occorreva sviluppare la storia del cristianesimo, «comparer les moyens» per i quali una religione si impone. I miracoli, le profezie, le controversie tuttavia lo spaventavano per quel che di male avrebbe

²⁰ *Ivi*, p. 229.

²¹ *I caratteri nazionali da Saggi morali, politici e letterari*, in D. HUME, *Opere*, Bari 1971, t. II, p. 610 n.

²² *Ivi*, p. 236.

²³ *Ivi*, p. 228.

²⁴ *Ivi*, p. 225, n.

dovuto dire del cristianesimo e dei suoi preti. E di fronte a questo compito, indietreggiò. In questo deismo, contiguo e opposto al materialismo, si radica l'idea di religiosità. Ormai, nel pieno della produzione del gruppo di Holbach, tra deismo e ateismo si era aperto un divario invalicabile. Gli è che, come in ogni deista, sia rousseauviano sia voltairiano, anche in Meister la religione depurata e moralizzata doveva pur sempre avere una radice storica, per divenire credenza: ossia, per Diderot, fanatismo. Non v'era, infatti, che differenza di grado ma non di essenza nell'area della religione, che andava, appunto, dalla superstizione cattolica al deismo, anch'esso comunque necessariamente portatore di culto²⁵. Inserito dunque nel *Recueil* di Nageon, il testo di Meister vi aggiungeva una nota sorprendente. Il discostarsi dall'ateismo non lo riportava verso il deismo del giovane Diderot o, magari, verso quello inglese di primo settecento, ma, come si è mostrato, verso le posizioni di Rousseau. L'elemento femminile cui Diderot alludeva era dunque quello esposto nella *Nouvelle Héloïse*. In effetti, nel testo di Meister la ricerca di equilibrio tra ateismo e idolatria sembra ripetere, con irrigidita ingenuità, la contrapposizione tra Julie e Wolmar. Del primo aspetto era espressione appunto Wolmar, divenuto incredulo, la cui ragione era inaccessibile alla «certitude»: egli «n'a cessé d'être athée que pour devenir sceptique»²⁶. Al contrario Julie, dopo un periodo di visioni mistiche e di estasi, resasi conto che queste, originate «moins d'un coeur plein que d'un cerveau vuide», stavano stravolgendo la sua ragione, decise di adottare «un culte grossier, mais à (sa) portée»²⁷. La religione era prodotta dalla coscienza, che ci dà la «certitude», oltrepassando la ragione e l'immaginazione sensoriale, il cui vuoto è appunto l'estasi²⁸; era riconoscimento di un dio onnipotente, creatore; scevra dalle discussioni teologiche e controversistiche, la divinità era caratterizzata soprattutto dalla bontà e comunicava con l'uomo, riconosciuto pur esso buono. I due modelli di deismo principali entro la *philosophie*, quelli di Voltaire e di Rousseau, si accordavano nel riconoscere centrale la questione della teodicea²⁹. Avevano anzi capito che questo era «lo scoglio contro il quale il più puro e raffinato deismo naufraga; al pari del cristianesimo e di ogni religione soteriologica»³⁰. Rousseau aggirò la difficoltà affermando la

²⁵ D. DIDEROT, *Correspondance*, ed. Roth, Paris 1955, t. VI, p. 232, lett. a Viallet, del giugno 1766.

²⁶ ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse* cit., V, 5, p. 589.

²⁷ Ivi, p. 590.

²⁸ Ivi, VI, 7, p. 685: «Alors l'esprit s'épuise, l'imagination s'allume et donne des visions, on devient inspiré, prophète, et il n'y a plus ni sens ni génie qui garantisse du fanatisme».

²⁹ Pur se invecchiato, v. P. HAZARD, *Le problème du mal dans la conscience européenne du dix-huitième siècle*, «The Romanic Review», 1941.

³⁰ S. TIMPANARO, *Introduzione* a P. T. D'HOLBACH, *Il buon senso*, Milano 1985, p. LI.

omogenea bontà dell'uomo e della divinità e dunque la questione era risolta fuori dalla dimensione sociale³¹; Voltaire, che al primo punto non volle mai credere, stretto appunto tra Rousseau e Holbach, si richiamò ad un Dio orologiaio, garante della razionalità naturale, ma incapace di assicurare la felicità. Diversa fu la risposta dell'ateismo di Diderot, «che sostenne la pensabilità d'una genesi dell'ordine cosmico» senza il ricorso ad una intelligenza preordinante l'universo, e che, inoltre, contrappose al presunto ordine naturale il male della vita umana³². Il discorso della teodicea, fosse quello del deismo erede di Clarke, o fosse quello teologico degli apologeti cristiani, era radicalmente confutato³³.

Tuttavia, anche da questo punto di vista, tra Diderot e Rousseau vi furono punti di contatto, sì che Meister non aveva torto a collegarli³⁴. E se da subito Voltaire aveva definito il Vicario savoiardo un *philosophe*, più pertinente per il nostro tema è vedere tale vicinanza dal lato di Diderot. A collegarli era soprattutto l'esigenza di riportare l'elemento religioso dell'entusiasmo nella vita umana, in cui il *Fanatisme* fosse non superstizioso ma civico, secondo suggeriva l'articolo di Deleyre nell'*Encyclopédie*. Questa possibilità, esplorata nelle molte opere di d'Holbach, fu esposta con grande pathos nella *Lettre à M** (Helvétius) che Diderot antepose alle *Recherches sur les origines du despotisme oriental* di Boulanger³⁵. Il problema della religione, alla fine dell'*Encyclopédie* e dopo la pubblicazione del *De l'Esprit* di Helvétius e i conflitti che ne erano sorti, era divenuto centrale per i lumi. Dopo che la dialettica dell'illuminismo ateo ne aveva provocato la dissoluzione, insieme però mostrandone le origini e la forza, sembrò a Diderot necessario non fermarsi a questa posizione scettica, ma proseguire e ricostruire un nuovo individuo. Dopo aver chiarito quali erano state le cause della religione e le sue forme storiche, il passo successivo era quello di pensare una religione atea. Non significava questo tornare al panteismo (cosa, dopo Fréret, impossibile³⁶), ma riscoprire nel-

³¹ «... songez que les vrais devoirs de la Religion sont indépendans des institutions des hommes, qu'un coeur juste est le vrai temple de la divinité», *Emile*, IV, cit., pp. 631-2.

³² S. LANDUCCI, *Sul d'Holbach di S. Timpanaro*, «Intersezioni», VI, 1986, pp. 165-6.

³³ DIDEROT, *Correspondance* cit., lett. a Sophie Volland del 20 ottobre 1760, t. III, pp. 171-2 e, per la sostanziale omogeneità ogni teodicea, da quella musulmana a quella di Malebranche, ivi, t. II, pp. 309-10, lett. a S. Volland, del 1 nov. 1759.

³⁴ USTERI-RITTER, *op. cit.*, lettera del 17 novembre 1776 di Meister padre a Bodmer, che testimonia il legame del figlio per Diderot «autre admirateur du philosophe genevois». Si veda anche la lettera del 4 febbraio 1775.

³⁵ Cf. F. VENTURI, *L'Antichità svelata e l'idea del progresso in N. A. Boulanger*, Bari 1947, pp. 66 ss.

³⁶ Cf. l'ed. critica di S. Landucci di FRÉRET, *Lettre à Thrasibule*, Firenze 1987, ed in particolare la densa introduzione che fa il punto sul problema dell'ateismo settecentesco.

l'uomo zone di vita e di coscienza dove affondavano le strutture più profonde, sulle quali era quindi importante far leva e per combattere l'individuo della tradizione cristiana, e per costruire una nuova personalità, cui fossero pienamente riconosciuti i valori della laicità e della felicità. Mentre Meister aveva fissato estrinsecamente la fascinosa ambivalenza della polarità Wolmar/Julie, Diderot genialmente la riportò entro la propria vita. In una lettera a Mme de Meaux, dal Roth datata al settembre 1769, dunque all'incirca dell'epoca in cui lesse il *De l'Origine*, a proposito di un pensiero della sua amica sulla cometa, echì bayliani aiutando, compare la «singulière» riflessione: «que l'athéisme est tout voisin d'une espèce de superstition presque aussi puérile que l'autre»³⁷. In entrambi i casi, ci si affidava alla credenza di un'universale legge generale, che soffocava gli uomini con il suo provvidenzialismo³⁸. Cadeva così la libertà. «J'enrage — poursuiva Diderot — d'être empetré d'une diable de philosophie que mon esprit ne peut s'empêcher d'approuver, et mon coeur de démentir»³⁹.

I due volti che Diderot aveva trovato separati nella sua lettura di Meister, l'elemento femminile e quello intellettuale, erano quindi due immagini interne ch'egli in realtà desiderava unificare, e la cui scissione rifiutava. Che l'elemento femminile fosse indispensabile nel sorgere d'una religione Diderot ben lo sapeva, in riferimento alle origini del cristianesimo; ma il *philosophe* intendeva soprattutto descrivere una condizione emotiva riconosciuta contraddittoria, ma in cui la componente sentimentale doveva unirsi a quella razionale. Era possibile? Né l'ideologia sentimentale di Meister, né quella atea di Nageon — esplicitamente evocato nella lettera che stiamo discutendo — né, ovviamente, quella cristiana vi riuscivano, proprio perché impigliati nel determinismo che seguiva alla loro opzione d'una causalità univoca. Al contrario, Diderot aveva formulato una sorta di principio ateo indeterministico⁴⁰. In tal modo poteva mostrare che la vera forza interiore degli uomini è di sapere «écouter leur raison et leur coeur»⁴¹. Questa sintesi era perciò l'obiettivo della religione illuminista, in cui erano possibili libertà e felicità. Diderot aveva perciò davvero laicizzato, andando oltre lo stesso Holbach, la morale, dandole una nuova fondazione ed un nuovo fondamento. Il suo uso del termine religione rivelava appunto la sua volontà di non rifiutare esperienze umane che, per pericolose o difficili da esprimere che fossero, non potevano pe-

³⁷ DIDEROT, *Correspondance* cit., t. IX, p. 154.

³⁸ Cfr. *ivi*, t. III, p. 183, lettera a Damilaville, dell'ottobre 1760: il burattinaio del mondo è «pris entre l'impissance et la mauvaise volonté, comme dans une souris».

³⁹ *Ivi*, p. 154.

⁴⁰ *Ivi*, t. III, p. 171, lett. cit., si avanza la difficoltà «que, si une supposition expliquoit tous les phénomènes, il ne s'ensuivroit pas qu'elle fut vraie; car qui sçait si l'ordre général n'a qu'une raison?».

⁴¹ DIDEROT, *Mélanges et morceaux divers. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, ed. di G. Goggi, Siena 1977, p. 416.

rò essere lasciate alla fede e alla *dérison*. Religione rimanda soltanto alla dimensione emotiva originaria dell'individuo e della società. È, si direbbe, molto vicina al concetto di religiosità. L'energia primitiva è il nucleo indifferenziato dei codici morale, politico ed ideale, che nella storia si sono artificiosamente separati. Essa andava incanalata in forme tali che non tradissero la forza dell'entusiasmo ma che, senza permettere lo sconfinamento verso la superstizione, consentissero la riconquista razionale dell'unità dei codici.

Questa energia era pensata diversamente in Diderot e Rousseau, perché diversa era la loro idea dell'immaginazione. Per il secondo «nous sommes une troupe d'aveugles jettés à l'avanture dans ce vaste univers»⁴², bisognosi perciò di un appoggio che è fornito dall'idea di ragione mediata dalla nozione che si è vista di teodicea; per il primo, invece, il modello è dato dalla «troupe enthousiaste et passionnée (qui) sent vivement et réfléchit peu»⁴³, animata cioè dalla forza del sentimento artistico, qualcosa «de plus immédiat, de plus intime, de plus obscur et de plus certain qui les guide et les éclaire». Questo sentimento, analizzato da Diderot ad esempio nel *Salon de 1767*, è la forza del genio creatore, struttura interiore che consente di pervenire a forme di conoscenza intuitiva⁴⁴, e che permette il superamento della disgregazione individuale e sociale e il raggiungimento dell'unità. Potremmo mostrare come le due teorie dell'immaginazione arrivino a risultati opposti, facendo notare come in Diderot la religione sia una creazione dell'uomo da cui la storia può liberarlo e come l'utopia, per la stessa ragione, possa essere pensata entro la storia umana; mentre per Rousseau il divario tra la realtà e l'utopia fu incolmabile e, conseguentemente, la religione fu un'ineliminabile dimensione psicologica. Per l'ateismo illuminista la fine del cristianesimo poteva infatti preludere alla fine della religione, perché la religione era un fenomeno sociale; per Rousseau, invece, che pure ammetteva che la storia del cristianesimo è storia di persecuzioni e di violenze, la religione non poteva aver fine, perché è un sentimento interno dell'uomo, cui la teodicea riconosceva valenza ontologica⁴⁵.

Come si vede, Diderot e Rousseau partivano da un'esigenza comune, poi risolta in modi diversi, l'uno ripiegando verso una visione deista della religione, che lo avvicina a Voltaire, l'altro atea. Ma la posizione di Diderot fu sconfitta⁴⁶, e dal contrasto

⁴² ROUSSEAU, *Lettres Morales*, III, in *Oeuvres* cit., t. IV, p. 1092.

⁴³ DIDEROT, *Entretiens sur le fils naturel*, in *Oeuvres esthétiques*, Paris 1968, pp. 104.

⁴⁴ Cfr. G. IMBRUGLIA, *Dopo l'Encyclopédie. Diderot e la saggezza dell'immaginazione*, «Studi settecenteschi», 11-12, 1988-1989, pp. 305 ss.

⁴⁵ È da ricordare che Meister scrisse le *Lettres sur l'Imagination*, London 1799.

⁴⁶ Come testimonia lo stesso Meister, secondo una lettera di suo padre a Bodmer, del 22 novembre 1777: «Mon fils m'a assuré que le philosophisme à la mode s'est démasqué, comme il l'a fait dans le *Système de la Nature*, l'affiche de la religion s'est attiré l'horreur du public: que d'Alembert a été toujours fort circospect dans son jugement sur tout ce qui regarde la piété; que Diderot même s'observe plus qu'il n'avait coutume de faire», in USTERI-RITTER, *op. cit.*, p. 81.

tra il suo ateismo e il deismo rousseaviano emerse un'altra linea, il cui contenuto illuministico pare incerto. La saldatura che apparentemente riuscì al mondo della massoneria e dei «profeti» di quelle due istanze in un progetto politico pagava il prezzo alto di aver stravolto sia l'ateismo di Diderot, sia il deismo di Rousseau. L'opera di Meister è interessante appunto perché, come altri intellettuali, Alexandre Deleyre ad esempio, si collocò entro il gruppo *philosophique*, entro quindi l'area di convergenza e di contrasto tra Diderot e Rousseau, e ne fece vedere non soltanto le tensioni, ma pure gli esiti.

2. Anche per Meister la domanda importante fu: «un Dieu métaphisique fera-t-il de bons sujets ou de bons citoyens?»⁴⁷. Tentò di accostare qui il suo deismo rousseauviano a quello voltairiano. In questo *mélange* troviamo un germe di quella nuova linea che poi prevalse. Si è visto infatti che per Meister la religione del popolo ha bisogno del culto, ed è quindi diversa da quella degli «Adeptes». Per poter recuperare, contro la critica materialista, questa visione biplanare della religione ci si volgeva, ma ripresi con un senso diverso, ai dibattiti di inizio secolo, dal neo-evemerismo di Toland al simbolismo o allegorismo di Fréret o Warburton. Il de Brosses aveva polemizzato decisamente con l'allegorismo. Falso era il principio suo che mirava a porre una differenza tra la religione popolare ed il nucleo di verità primitivo, la cui origine sarebbe stata radicalmente diversa. Una religione, popolare o aristocratica, non faceva né buoni cittadini, né buoni individui: il velo dell'allegoria mascherava illusoriamente le tensioni reali che erano alle origini della società. E, su questo punto, non diversamente pensò Gibbon. Meister, dal canto suo, sostenne che l'astrazione del teismo, per essere comunicata al popolo, doveva assumere il velo dell'allegoria, anche se rifiutava la fondazione della religione nel senso di ammirazione del cosmo. La teoria dell'allegorismo si stava imponendo congiuntamente al diffondersi del deismo.

Rilevante, da questo punto di vista, è l'opera di Court de Gébelin. Figlio di un pastore ginevrino, arrivato a Parigi nel 1763 si era legato anch'egli, come Meister, al mondo protestante che aveva preso di nuovo forza per rivendicare l'emancipazione civile; ma, oltre che con il gruppo di Holbach, che troviamo infatti nella lista di sottoscrittori, con Diderot, del *Monde primitif*, era pure entrato in contatto con il mondo massonico⁴⁸. L'obiettivo di Court de Gébelin è quello di ricostruire una sostanziale omogeneità tra tutti gli uomini. Bisogna infatti «bien connaître (l'homme) d'aujourd'

⁴⁷ MEISTER, *op. cit.*, p. 221.

⁴⁸ Cfr. A. - M. MERCIER FAIVRE, *Le monde primitif de Antoine Court de Gébelin*, «Dix-huitième siècle», 24 (1992), pp. 353-366, e, utile, P. SCHMIDT, *Court de Gébelin à Paris*, Paris 1908.

d'hui pour connaître ceux de tous les siècles: les séries physiques et les séries morales sont nécessaires en elles-mêmes»⁴⁹. Questa struttura universale è quella del bisogno, fattore naturale, da cui discendono le risposte che hanno determinato la vita sociale dell'uomo. In tal modo per Court de Gébelin la dimensione diacronica della storia non è che la superficie mutevole di una dimensione interna, sistematica, la quale è invece immobile e che è il riflesso dell'«ordre naturel»⁵⁰. Se dunque, per conoscere questa forma originaria della mente dell'uomo, si risale al mondo primitivo, ci si imbatte nell'allegoria⁵¹. L'allegoria è perciò la struttura profonda del pensiero, ma pure il sostegno del processo di simbolizzazione e quindi di comunicazione sociale. Court de Gébelin riprendeva il metodo comparatista di de Brosses per collocarlo entro un altro contesto, così come aveva fatto Meister. Rigettata la tesi della paura come passione fondamentale, e sostituitavi la tesi del monogesimo originario diffusosi e alteratosi, Court de Gébelin sostenne che nei primi tempi si trovavano «des idées saines de la Divinité», poi perdutesi «par diverses révolutions»⁵². L'allegoria aveva nelle popolazioni primitive un valore universale che poggiava sulla garanzia del teismo; questa dimensione si è perduta quando si è approfondita la separazione tra la classe colta e la «portion laborieuse de la société»⁵³. Ritornare all'allegoria permetterebbe, quindi, di bloccare la dinamica della società e di fissarla su alcuni valori perenni. In tal modo, la prosperità degli stati non sarebbe più insicura ed il sentimento, o minaccia, della decadenza sarebbe dissolto. Il nuovo concetto di religione nasceva bensì entro le logge massoniche, ma di una massoneria che era lontana da quella di Helvétius; e quel che aveva di ambivalente ma di vitale nel pensiero illuminista⁵⁴ subiva adesso una singolare torsione e si andava perdendo, irrigidendosi, insieme a quello di storia, in formalismi per i quali la definizione di Rousseau di profeta sembra quasi opportuna.

Che in queste posizioni ci fosse ormai poco di illuminista, lo rivela la freddezza di Gibbon per il modo con il quale fu tradotta in Francia la sua *History*. Era una traduzione che apparteneva alla storia profetica di un Court de Gébelin, non alla storia filosofica e politica di Raynal e Diderot, con la quale ultima Gibbon aveva assai più affinità. Era stata difatti opera di Le Clerc de Septchènes, che poi, nel 1787 pubblicò un *Essai sur la religion des anciens grecs*, ricco di molte informazioni sui dibattiti che lo avevano

⁴⁹ COURT DE GÉBELIN, *Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne considéré dans son génie allégorique et dans ses allégories auxquelles conduisit son génie*, t. I, Paris 1773, p. 4.

⁵⁰ Ivi, p. 84.

⁵¹ Ivi, parte III, pp. 15-16.

⁵² Ivi, p. 81.

⁵³ Ivi, p. 145.

⁵⁴ Tra i moderni ai quali Court de Gébelin si collega v'è anche Vico, la cui *Science nouvelle* gli pare nel gusto e nello stile «des Sages de l'Antiquité, dont il veut expliquer les instructions et le Génie», p. 64.

preceduto. Anche qui erano criticati l'evemerismo ed il comparatismo materialisti, mentre si accoglieva la tesi del monogenismo religioso, suffragato in modo contraddittorio. Come Court de Gébelin, anche Septchènes è interessato principalmente ai misteri, da dove si apprende che la religione è «entièrement fondée sur l'allegorie»⁵⁵. E come già in Meister, ritorna anche qui la lezione di Winckelmann per il collegamento tra il «beau idéal» e il «bien idéal»⁵⁶. In queste tarde riprese del neoclassicismo si spegne la forza del suo ambivalente recupero della nozione dell'energia morale e intellettuale primitiva, e la religione diviene un elemento essenziale di contenimento e rigidità sociale. La figura della divinità pare scomparire, quasi ormai alla tesi atea si potesse rispondere soltanto con la ripresa del panteismo; il problema della teodicea si stava trasformando conseguentemente in quello della teodicea sociale.

Questo passaggio può essere colto in un'opera del Mirabeau, *Les devoirs*, del 1780. Era un singolare amalgama di fisiocrazia e *pitié* rousseauviana. Il sistema della comunicazione poggiava più sul sistema dei doveri, magari anche non consapevoli, che su quello dei diritti. I doveri, le cui radici stanno fin nella costituzione fisica, inseriscono l'uomo in una rete di dipendenze reciproche con gli altri uomini e con la natura la quale si estende fino alla divinità, cui si debbono perciò «adoration, amour, résignation»⁵⁷. Ma questi sentimenti non si radicano più, come in Rousseau, nell'individuo. «La société seule rend l'homme capable d'un sentiment religieux»⁵⁸. La nota cristiana, mai assente in Quesnay, acquista ora un tono più largo, ontologico e la distanza da Rousseau e Diderot si acuisce. Contro il primo, si esaltano le passioni, che sono il «pivot radical des agitations humaines»⁵⁹; contro il secondo, si sostiene che gli uomini sono condotti alla comune solidarietà non attraverso il contrasto con la natura, ma attraverso l'abbandono alla natura. Si delinea una nuova figura d'uomo, in cui «l'homme charnel» e «l'homme spirituel» coincidono, e per il quale la felicità è anch'essa «devoir naturel». Mirabeau vagheggia una società dove ragione e passioni coincidano, dove l'interesse individuale sia «l'intérêt de tous»⁶⁰. Un'idea, questa, tanto nuova, da richiedere perfino una nuova parola, dal momento che il termine *citoyen* gli pare inadeguato⁶¹. La «politique institutive», limitata al «code des injonctions légales»⁶², non sa infatti né costruire

⁵⁵ LE CLERC DE SEPTCHÈNES, *Essai sur la religion des anciens grecs*, Genève 1787, p. 190.

⁵⁶ Ivi, p. 191-2.

⁵⁷ V. RIQUETI DE MIRABEAU, *Les devoirs*, Milan 1780, p. 15.

⁵⁸ Ivi, p. 265.

⁵⁹ Ivi, p. 22.

⁶⁰ Ivi, p. 5.

⁶¹ Ivi, p. 51.

⁶² Ivi, p. 35.

le basi della vera società, né proteggerla dalla sua stessa degenerazione. Se nel rapporto sociale, il *travail*, inteso come dovere, si unisce alla *jouissance*, intesa come diritto, può nascere il vero «ordre sociale», ossia «le cercle des droits et des devoirs, c'est-à-dire des dépenses et des travaux»⁶³. La conoscenza dei doveri è perciò l'oggetto «total» della morale, che diventa quindi «toute économique»⁶⁴. Nell'ultima parte Mirabeau espone la sua teoria della sovranità, nella quale mira ad integrare proprietari e notabili, che sono i «commettans naturels du souverain»⁶⁵ e l'assimilazione delle teorie scozzesi, già maturata nelle *Lettres sur la législation* del 1775, lo spinge a rivedere le precedenti teorie, ampliandole con una più forte connotazione antropologica e politica. Il dialogo tra religione e politica che abbiamo visto al centro dell'illuminismo negli anni '60 si spostava ora su di un orizzonte non più critico ed innovativo, ma conservatore.

Un anno dopo la pubblicazione dell'opera di Septchènes, compariva l'opera del Necker sull'*Importance des opinions religieuses*. Quella doppia interpretazione della religione, politica e morale, che il rousseauviano Meister aveva svolto, era adesso del tutto negata. La forza della religione stava nella sua capacità di integrare il vuoto ineliminabile della politica: «application des idées religieuses au maintien des loix d'ordre et de subordination». Necker prendeva la mosse esplicitamente dalla sua attività politica. Era questa che gli aveva mostrato la necessità della religione. Di fronte ai continui scontri e tensioni sociali, «que serait-ce donc, si le lien salutaire des idées religieuses était jamais rompu?... On ne tarderait pas à voir s'ébranler toutes les parties de l'architecture sociale, et la main du Gouvernement ne pourrait plus soutenir ce vaste et chancelant édifice»⁶⁶. La politica componeva l'area della generalità e delle azioni, la religione quella dell'individuo e del sentimento; in mezzo, ma articolazione del sentimento religioso, la morale, che mostrava come vi fossero «des intérêts qu'on peut considérer comme patriotiques», pur appartenendo al genere umano. La religione, insomma, garantiva la auspicata ma necessariamente nebulosa confusione di patriottismo e cosmopolitismo, morale e politica. Questa dimensione, infatti, non trovava risposta nella sola politica, soprattutto perché incomprensibile «à la mesure d'intelligence et à la situation sociale du plus grand nombre des hommes»⁶⁷. La funzione della religione era perciò connessa alla vita della società; suo compito era favorirne l'accettazione e mitigarne il disagio, comunque inevitabile. Il punto essenziale era quindi il diritto della proprietà, senza il

⁶³ Ivi, p. 55.

⁶⁴ Ivi, p. 40.

⁶⁵ Ivi, p. 173.

⁶⁶ NECKER, *De l'importance des opinions religieuses*, Liège 1788, p. 8.

⁶⁷ Ivi, p. 23.

quale non poteva darsi società. Vano era il progetto della morale universale — cioè rousseauiana — di un mondo egualitario; la religione doveva aiutare a bandire questo utopismo e, riuscendo a saldare, come aveva intravisto Meister, universalismo e nazione, doveva aiutare la «morale politica» ad imporsi. Questa nuova morale si basava appunto non sulla ragione, negatrice dei valori, ma sul sentimento. La religione penetrava nelle «cavità» della coscienza, lì dove non arrivava il controllo dell'opinione pubblica, rinforzava l'educazione alla stima individuale, che pure aveva fondamento nella autocoscienza religiosa, facilitava l'interiorizzazione dei comandi sociali. In particolare, erano quindi i poveri e tutti quelli che provano le contraddizioni della società ad aver bisogno della religione⁶⁸. Il meccanismo religioso riesce a quest'opera di diseducazione all'utopia e alla rivolta perché educa gli uomini non all'attenzione per il presente — il tema centrale, come si sa, in Rousseau e nell'illuminismo — ma all'attesa del futuro⁶⁹. La *philosophie* aveva inoltre avuto torto ad impartire le sue «tristes leçons» razionalistiche per affermare che l'«essence spirituelle de nous mêmes» dipenda dal caso. In questo modo si cancellava il sentimento dell'ammirazione per il cosmo, dal quale derivava il senso della religione. La figura di Dio, «inconnu» ma buono⁷⁰, sfuma; non più creatore, è sostituito da una sorta di panteismo spinoziano⁷¹, che, scoperto sorprendentemente come barriera contro l'ateismo, produce questo nuovo senso religioso e dovrebbe garantire la solidità dell'edificio naturale e di quello sociale. «L'homme religieux et le déiste unis, en quelque manière, par le fait de leurs pensées» sono infatti d'accordo nel ritrovare la bellezza del vangelo in quella della natura⁷².

3. Aveva ragione Mme Necker ad immaginare che siffatta opera difficilmente avrebbe potuto convincere Gibbon ad abbandonare il suo ateismo umano⁷³; e pari ragione aveva Mme de Staël, che, pur lamentandosi proprio con il suo amico Meister «de l'emploi que M. Burke fait des idées répandues dans l'Importance des opinions religieuses⁷⁴», riconosceva che l'inglese ne aveva però fatto «un usage un peu plus détourné et plus fin dans sa manière de défendre les sentimens de nos pères et les gouvernemens anciens».

⁶⁸ Ivi, p. 145 e 150.

⁶⁹ Ivi, p. 17: «partie spirituelle de nous-même, qui peut embrasser le passé, s'élancer dans l'avenir, et s'associer intimement à la destinée des hommes de tous les temps et de tous les temps».

⁷⁰ Ivi, p. 22 e 455.

⁷¹ Gli uomini «se considérant comme une émanation de l'Être infini», ivi, p. 142.

⁷² Ivi, pp. 389-90.

⁷³ Cfr. le lettere di Mme Necker a Gibbon del 30 marzo e del 5 luglio 1792, in E. GIBBON, *The Miscellaneous Works*, London 1814, t. II, pp. 443 e 454.

⁷⁴ USTERI-RIITTER, *op. cit.*, p. 81. La lettera è del 13 febbraio 1791. Nell'ed. del 1788 il *De la Morale naturelle* di MEISTER era seguito dal *Bonheur des sots* di NECKER.

Con Burke, e con Benjamin Constant storico della religione, il passaggio ad una nuova fase e ad un nuovo contrasto era compiuto. Nel secondo, religiosità poteva indicare una dimensione interiore, ambiguamente svolgentsi tra entusiasmo individuale e ricerca di ordine sociale; ma, sentimento di *Adolphe*, Constant gli negò qualsiasi valenza politica. Se continuità v'era con l'illuminismo, v'era pure rottura. Anche nel caso di questa parola, era comunque acquisito il valore della laicizzazione del pensiero religioso che l'illuminismo di Diderot e Rousseau aveva compiuto, e che non si era perduta nella sua rielaborazione della *Spät-Aufklärung*. L'onda di questa seconda rimediazione, che abbiamo visto stringere in un nodo politica e religione, trovò invece fortuna, attraverso il lievito di Burke, nel pensiero tradizionalista dell'Ottocento francese, e, a partire da Chateaubriand, attraversò tutto il secolo, in un contrasto costante con il pensiero liberale⁷⁵.

GIROLAMO IMBRUGLIA

⁷⁵ V. su questo tema M. BATTINI, *L'ordine della gerarchia*, di prossima pubblicazione, Torino 1995.