UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

UNIVERSITÉ PARIS NANTERRE

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

DOTTORATO IN
SCIENZE FILOSOFICHE, 32 ° CICLO

ÉCOLE DOCTORALE
LETTRES, LANGUES, SPECTACLES (ED-138) (CSLF)
DOCTORAT EN
LANGUE ET LITTÉRATURE FRANÇAISES

COTUTELA INTERNAZIONALE
COTUTELLE INTERNATIONALE

TESI DI DOTTORATO IN
SCIENZE FILOSOFICHE

THÈSE DE DOCTORAT EN
LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

Jacques-André Naigeon (1735-1810) tra ombre e Lumi
Jacques-André Naigeon (1735-1810) entre ombres et Lumières

Direttore di tesi:
Prof. Paolo Amodio

Directeur de thèse:
Prof. Colas Duflo

Coordinatore:
Prof. Edoardo Massimilla

Directrice:
Prof.ssa Silvia Contarini

Candidato: dott. Mario Cosenza

24 aprile 2020

Ai miei genitori,
rifugio e ispirazione.

Indice

SYNTHÈSE 3
JACQUES-ANDRÉ NAIGEON (1735-1810) TRA OMBRE E LUMI 43
INTRODUZIONE 46
I. NAIGEON: UOMO O SIMBOLO? 50
I.I) La vita 51
I.II) Le opere 75
I.III) Criteri e metodi operativi 100
I.IV) La *coterie* 107
II. TRA CLANDESTINITÀ ED ENCICLOPEDISMO 119
II.I) La letteratura clandestina e il suo *corpus* 120
II.II) *Difficultés sur la religion* e *Le militaire philosophe* 135
II.III) *Le militaire philosophe* 142
II.IV) L'*Encyclopédie* 194
III. LA RIVOLUZIONE 249
III.I) Ricostruzioni e divergenze 250
III.II) Cause, origini, mondo editoriale 267
III.III) L'*Adresse à l'Assemblée Nationale* 283
III.IV) Guardarsi indietro 331
IV. NAIGEON TRA OMBRE E LUMI 353
IV.I) Lavori "minori" e giudizi glaciali 354
IV.II) Il compito di una vita 375
IV.III) Riassumere per la posterità 401
IV.IV) Gli ultimi fuochi 420
APPENDICE 448
BIBLIOGRAFIA 456

SYNTHÈSE

Jacques-André Naigeon (1735-1810) entre ombres et Lumières

I)

Une étude sur Jacques–André Naigeon qui tendrait à construire une biographie intellectuelle du personnage, ne pouvait se baser que sur une tentative de reconstitution de son vécu, afin de présenter l'éditeur-philosophe dans son intégralité. Chose pas toujours aisée, puisque Naigeon lui–même chercha à brouiller les pistes de ses interprètes – un aspect devenu presque une marque de fabrique – ce qui se révélait être parfaitement en ligne avec certaines techniques communes à tout le siècle des Lumières, du moins auprès des membres les plus proches de l'héritage libertin.

Les études sur les Lumières mentionnant Jacques–André Naigeon en donnent l'image d'un personnage à l'identité indéfinie, dépendant en quelque sorte de ses dieux tutélaires reconnus, Diderot et d'Holbach. Sa présence se fait discrète mais, fait curieux pour un homme dont on a si peu parlé, son nom est régulièrement cité, bien que rarement mentionné seul. Cet élément nous a conduits à nous demander si les qualificatifs qu'il a de tout temps reçus, *singe* de Diderot et *secrétaire* de d'Holbach, ne pourraient être révisés.

Sans aucun doute, ses liens étroits avec les deux philosophes mentionnés, en particulier celui de l'*Encyclopédie*, ont forgé en grande partie sa figure. Que Diderot, à la veille de son départ pour la Russie dont il craignait de ne pas revenir, lui ait confié la difficile tâche de préparer une édition complète de ses ouvrages ; que Naigeon ait ensuite hérité du rôle d'encyclopédiste ; qu'il ait pu « utiliser » les articles de la première *Encyclopédie* pour mieux préparer, avant et pendant la Révolution, la nouvelle *Encyclopédie Méthodique*, ont très certainement lié la vie de Naigeon à celle de Diderot. On aurait tort de ne pas le considérer. Il en va de même de sa collaboration avec d'Holbach, au cours des années 1760 et 1770, qui aboutit à la prolifération d'œuvres de propagande athée et matérialiste clandestine. Son nom d'auteur « sulfureux » doit d'ailleurs beaucoup au baron.

Cependant, Naigeon ne se fond pas totalement dans les figures de son maître et de son « collègue ».

Sa longévité lui permet de vivre et – ce qui n'est pas anodin au vu du sort de nombreux philosophes – de survivre à la Révolution, de sortir indemne du passage à un nouveau siècle et d'atteindre l'an 1810. Au cours de sa vie, Naigeon fut l'éditeur de Diderot, mais aussi de

Montaigne, de Rousseau et de bien d'autres ; il tenta en outre (sans grand succès peut-être) de se faire reconnaître, au début de la Révolution, en tant que penseur et référence politique, en vertu d'un traité enflammé contre certains concepts de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* adressé à rien moins que la toute première *Assemblée nationale* ; il endossa également le rôle de rédacteur en chef de la nouvelle *Encyclopédie Méthodique*, se voyant confier les trois volumes de *Philosophie Ancienne et Moderne* écrits à partir de sources connues mais aussi inédites, et y insérant de longs articles rédigés de sa main ; enfin, il devint membre, en 1795, de l'Institut de France nouvellement créé. Naigeon eut le temps de voir la dictature napoléonienne mûrir et se consolider et, choisissant le silence après 1802, l'année de sa préface à Montaigne censurée sans discussion, il mourut pauvre et seul en 1810. Il fréquenta les personnages les plus en vue, et ressentit toute la déception de l'intellectuel qui, comme d'autres, avait été intégré au système culturel pour être complètement neutralisé. Le silence et les secrets tus des dernières années sont beaucoup plus lourds de sens que ce qu'ils peuvent laisser penser.

Ceci ne constitue qu'une première vue d'ensemble. La thèse est pensée sur plusieurs strates dans le but de faire se croiser la vie de Naigeon avec quelques épisodes qui ont marqué son action. Chaque chapitre propose le développement de thèmes fondateurs du siècle des Lumières en France aboutissant à un dialogue entre l'existence du philosophe et les clés de lecture fournies par l'historiographie la plus avancée.

Dans la première partie de ma reconstitution biographique, j'ai essayé d'interroger les documents amassés au cours de ma recherche et portant sur Naigeon. Ses attributions, ses premières rencontres avec Diderot et d'Holbach et une éventuelle bibliographie d'auteur du plus jeune des matérialistes de la coterie y ont été discutées, intégrant le tout à un système de notes sur les diverses informations rédactionnelles. À cette fin, il était essentiel de s'appuyer sur le vaste ensemble de *Dictionnaires biographiques et universels* ainsi que sur les différents catalogues contenant des œuvres à vendre, y compris les collections privées : en somme, tout ce qui permettrait de suivre les traces d'un bibliophile comme Naigeon.

La réflexion préliminaire a été de mettre en évidence le peu d'informations concernant certaines périodes de la vie de Naigeon. En effet, ce manque est loin de refléter un vide historiographique et est au contraire incontournable, puisqu'il est le fruit de la volonté de l'écrivain lui-même, ce dernier recherchant l'anonymat. Certains documents, preuves concrètes des activités partiellement criminelles de Naigeon et d'Holbach concernant la transmission d'écrits hétérodoxes et clandestins formellement interdits, ont disparu pour des raisons de

sécurité. Une lumière nouvelle est ainsi jetée si l'on distingue les lacunes biographiques et chronologiques « souhaitées » et les lacunes « à combler ». De nouveaux documents ont par exemple montré que Naigeon serait né en 1735 et non, comme cela a toujours été dit, en 1738[1]. Le changement n'est certes pas d'ampleur, mais il demeure important par extension car il permet de mieux comprendre certaines dates et références chronologiques sur les premières rencontres entre Diderot et Naigeon et sur l'entrée de ce dernier dans le cercle du Baron d'Holbach – autant de questions pour lesquelles ces trois années changent la donne et clarifient avec plus de certitude les mouvements du jeune Naigeon.

Naigeon à peine mort, les premiers commentaires concordaient : dangereux fanatique de l'athéisme, à oublier au plus vite. Ceci était dû au débat – impossible à ignorer – sur la façon dont la maison de Holbach avait été immédiatement considérée comme un foyer de radicalisme et de complot contre l'Ancien Régime. À cet égard, une reconstitution plus objective ne peut que définir comme de purs fantasmes les accusations de « conspiration » visant Naigeon et d'Holbach (et Diderot). Ainsi, je préciserai de quelle manière le Naigeon des années 1760 peut être envisagé comme l'auteur des œuvres sur lesquelles il a collaboré et quel fut l'impact « réel » que les œuvres clandestines eurent sur le monde culturel. Le but est aussi de « désamorcer » le réflexe automatique qui renvoie sans appel la clandestinité à la subversion.

II)

Le deuxième chapitre est organiquement lié à cet aspect. Présentant brièvement le monde de la littérature clandestine, une branche très animée des études contemporaines, il met ensuite en évidence le travail de falsification, de reconstitution et de divulgation dont Naigeon était devenu le protagoniste avec la rédaction de « son » *Militaire philosophe*, à la fois fils et « parricide » de cette époque de la littérature manuscrite clandestine.

Dans ces années, Naigeon était en réalité un membre éminent et très actif de la coterie d'Holbach, d'où sortaient de terribles anathèmes contre l'Ancien Régime mais aussi des ouvrages inédits, de nouvelles éditions d'écrits précédents, des brochures enflammées : établir la contribution réelle de Naigeon à ces écrits n'a pas toujours été aisé, car l'essence même du travail de la coterie était l'anonymat le plus strict, visant à rendre les attaques lancées presque éthérées.

[1] E. Boussuge, F. Launay, *Du nouveau sur Jacques André Naigeon (1735-1810) et sur ses livres et manuscrits*, « Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie », 53, (2018).

Rendre l'atmosphère de l'époque et développer le concept même de littérature manuscrite et de littérature clandestine ont été fondamentaux pour la progression de cette étude.

La volonté de Naigeon d'un anonymat total à la fin des années 1760 constitue un besoin pratique autant d'un choix culturel précis. N'oublions pas qu'un livre imprimé était généralement considéré comme plus dangereux qu'un manuscrit : pour cette raison, il convient de réfréner notre réflexe de juger les écrits clandestins ou manuscrits comme intrinsèquement subversifs. Par sa nature même, le manuscrit était destiné à quelques-uns ; de plus, il pouvait également s'agir d'une simple habitude de bibliophiles. Ce n'est que lorsque des manuscrits contenant des idées « impies » ont pu être imprimés que l'autorité subit un véritable coup, d'où l'importance fondamentale de Naigeon comme pont entre différentes époques et modes culturels : agissant comme un lien entre la culture manuscrite et imprimée, il se donna pour mission de faire connaître au monde la tradition manuscrite – plus ou moins athée, plus ou moins mûrie, plus ou moins immédiatement « utilisable » – en la sublimant tout en lui assénant le coup de grâce. L'édition imprimée, bien qu'anonyme, a en somme coupé de façon traumatisante le cordon entre clandestinité manuscrite et élite. Bien sûr, les idées restèrent, dans leur compréhension intégrale, l'affaire de quelques-uns ; mais il est évident que les cercles d'initiés se sont au fur et à mesure élargis et que l'idée d'une opinion publique (si petite soit-elle) a commencé à voir le jour.

Une cohérence fondamentale entre manuscrits et éditions imprimées demeure toutefois, une cohérence qui apparaît pour peu que l'attention se porte sur la méthode constitutive du corpus plutôt que sur le contenu. Les différents écrivains et penseurs manipulaient de la même manière les textes, mêlant une infidélité essentielle au texte à une adhésion idéale – quoique problématique – au désir de construire des concepts à partir de ce qui est « déjà culturellement donné » (ceci explique que l'anonymat n'est pas choisi en quelque sorte uniquement pour la sécurité personnelle, mais parce que c'est le siècle entier qui s'exprime, peu importe le nom de l'auteur, l'important est que les idées partagées deviennent publiques).

Lorsque l'on parle de publication, nous ne pensons évidemment pas à un travail philologique – « publier » comme on peut l'entendre de nos jours – mais plutôt à son contraire. Durant les années d'engagement entre clandestinité, manuscrits et presse, le travail de Naigeon consistait non pas à respecter le document écrit, mais à modifier le manuscrit de référence dans une distorsion scientifique absolue. Il fallait rendre les textes plus flexibles, plus lisibles, plus adaptés à la fonction et à l'usage populaire. Si la distance conceptuelle entre le nouveau démiurge et l'ancien créateur de l'œuvre était grande, il fallait savoir maintenir uniquement la

structure tout en en changeant le sens, jugé impropre. Mais pourquoi alors ne pas écrire directement de nouvelles œuvres au lieu de « plagier » les œuvres existantes ? Plusieurs explications sont acceptables : pour une question d'autorité à laquelle se référer ; par peur d'être poursuivi ; parce que malgré les différences, on se sent issu d'un héritage commun ; pour rendre justice à une écriture digne en sa substance, mais inadaptée à la nouvelle ère littéraire d'une société en accélération.

Le rôle de Naigeon est donc essentiel : en un sens, sa pratique culturelle est le tournant de la question. L'ambition et le travail acharné de Naigeon, de Holbach et d'autres, ont obscurci le corpus manuscrit dont les œuvres de la coterie sont souvent issues. Sa ténacité féroce a parfois fait oublier la clandestinité, provocante mais plus discrète, des premières Lumières. La notoriété des batailles radicales des années 1760 et 1770 a alors tout embrouillé. La littérature clandestine semblait inspirée par le climat encyclopédique, alors qu'en réalité c'est l'inverse qui est vrai : ce sont des encyclopédistes comme Naigeon (et Diderot avant lui) qui ont mûri en lisant des manuscrits illégaux, et leur action en est en quelque sorte l'hommage le plus évident – la manipulation manifeste le désir de rendre une pensée courante, en la nettoyant des « scories » dues aux changements de sensibilité.

La fidélité aux textes était complètement subordonnée aux besoins de propagande des « nouveaux » auteurs et éditeurs, et les travaux de Naigeon le prouvent. Certaines questions sur ce thème s'avèrent fondamentales : par exemple, dans les œuvres qui nécessitent une collaboration, les contributions sont-elles toutes égales ? Des termes comme « collaboration » ont tendance à recouvrir des significations variées. Que se cache-t-il derrière le soi-disant « travail de groupe » de la « coterie » ? Un accord conceptuel total/aveugle, ou un accord de base enrichi de variations ?

C'est dans ce cadre conceptuel qu'il convient de lire la comparaison constante effectuée entre l'œuvre plus « personnelle » de Naigeon et celles éditées anonymement, à savoir *Le militaire philosophe* (à partir de 1767) et le texte sur lequel il s'appuie, *Difficultés sur la religion proposée au RP Malebranche* par Robert Challe, probablement écrite entre 1710 et 1713. J'ai d'abord tenté de reconstituer l'histoire de l'attribution à Challe pour ensuite proposer une comparaison quasi interlinéaire entre le texte original (manuscrit désormais disponible en ligne et conservé à la Bibliothèque Mazarine à Paris) et le texte de Naigeon. On y retrouve une sorte de *summa* de l'éditeur Naigeon, de la paternité clandestine en général, mais aussi de la manière dont le discours métaphysique-éthique-politique cherchait à s'articuler dans le passage entre les textes. Des confirmations, des coupes, mais aussi des évolutions profondes se distinguent : par

exemple, des termes tels que *Volonté générale* et *Nation* apparaissent, le mot *Peuple* change clairement de champ, le lemme *Dieu* est omis autant que possible et, en tout cas, son utilisation devient très vague. S'il s'agit de politiser les frictions philosophiques, quoi de mieux qu'une terminologie inédite entrée dans le débat (plus ou moins) public ? On constate que l'opération n'est pas simplement une « mise à jour » des textes en utilisant des concepts plus modernes et compréhensibles. Au contraire, dès l'organisation du texte – chapitres supprimés, réduits ou déplacés – on entrevoit une nouvelle culture, une nouvelle sécurité (ou de l'arrogance pour certains) typique d'un changement de mentalité qui a déjà pleinement eu lieu.

Par conséquent, une nouvelle exploitation de la terminologie politique dévoile la nature idéologique profonde de l'opération éditoriale : la stratification civile de la constance et de l'ardeur de la critique de Naigeon et Holbach doit être gardée à l'esprit en permanence. N'oublions pas qu'une œuvre comme *Le militaire philosophe* porte une interrogation politique et mène sa bataille non seulement en se référant à l'aspect philosophique de l'attaque contre la pensée religieuse (qui s'articule autour de la critique pure et simple des religions séculaires et compte sur le fait que le déisme se vide progressivement de son sens) mais aussi en mettant continuellement en scène une conscience civile fâchée et de moins en moins capable de supporter les inégalités.

Un autre aspect sur lequel je devais me concentrer était la relation entre le travail éditorial clandestin et manuscrit (que Naigeon a non seulement traité, mais dont il était avec d'Holbach le plus grand expert) et une écriture plus ou moins publique telle que l'*Encyclopédie*.

En effet, la philosophie de Naigeon ne fut pas que clandestine mais se signa également publiquement, sous la Révolution. Mais la rhétorique, le corpus et la mentalité clandestine elle-même avaient pu être testés et mûrir – quelques années avant *Le militaire* – à travers d'autres modules et véhicules expressifs. S'« exposer » dans l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751–1772) fut pour Naigeon un enseignement utile à vie.

Dans le deuxième chapitre de ma thèse, j'ai voulu montrer comment l'athéisme et le matérialisme de Naigeon avaient trouvé leur première – sinon définitive – structure toujours stable dans les années 1760, et comment le futur éditeur de Diderot s'intègre pleinement dans le groupe d'encyclopédistes, tout en en constituant déjà un « dépassement », intervenant à la fin de l'entreprise.

Naigeon travailla sur trois entrées de l'*Encyclopédie* : *Liberté*, *Richesse* et *Unitaires* – considérée par Voltaire comme la plus terrible du dernier volume du Dictionnaire *raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Ces articles ont fait l'objet de discussions analytiques, grâce au soutien du nouveau portail ENCCRE).

Au-delà des questions plus techniques sur les aspects formels et technologiques de cette édition critique, j'ai pu affiner mes connaissances des différentes phases de l'*Encyclopédie*, dues à des raisons sociales, politiques ou contingentes plutôt que purement éditoriales. Naigeon, disait-on, écrivit trois articles de sa propre main : *Liberté* (où il intègre un article préexistant et très modéré, ce qui rend sa contribution encore plus intéressante et « visible »), *Richesse* et *Unitaires*. Ici, la question chronologique est importante, car elle explique une série de manifestations rhétoriques de ces articles, ceux-ci étant inclus dans les volumes de l'*Encyclopédie* désormais définitivement autorisés. Ainsi ne se faisait plus ressentir la nécessité de négocier avec l'autorité, de différer, de sous-entendre, d'insinuer, autrement dit toutes ces procédures auxquelles les premiers volumes devaient se soumettre, rédigés dans les années « héroïques » du différend entre liberté de presse et ordre établi. Le jeune Naigeon semble parfaitement comprendre cela, et donne à ses articles – écrits précisément en ayant conscience de l'autorisation prochaine conférée à l'entreprise – une aura de maturité, et surtout leur confie le témoignage de son athéisme matérialiste déjà énoncé dans ses perspectives fondamentales.

Le jeune collaborateur reçut immédiatement la confiance la plus totale : *Liberté*, par exemple, est un article-clé pour de nombreux éléments de la philosophie matérialiste et se positionne à l'intersection des points de vue les plus différents du siècle : on y trouve évidemment des échos de Diderot, mais aussi des passages rappelant La Mettrie et, moins subtilement, Hobbes et Spinoza.

Diderot, en tant que directeur de l'entreprise, plaça sa confiance en Naigeon, au point de lui confier des articles importants, mais Naigeon en avait tout autant en lui–même (un trait de son caractère qui lui fut souvent reproché). Son écriture est ferme, sûre, tranchante. Aspects caractéristiques de sa conception culturelle, la référence constante à l'histoire de la philosophie et le dialogue avec les philosophes dont il appelle sans crainte les pensées, sont à la limite de l'iconoclasme. Dans l'article alternent les stoïciens, Sénèque, Barbeyrac, Démocrite, Bayle. Se dévoile alors l'historien de la philosophie de la future *Encyclopédie Méthodique*, qui se verra confier la direction de la section de *Philosophie Ancienne et Moderne*.

L'article *Unitaires* est d'emblée organique pour le Naigeon athée et matérialiste. Il représente la maturation complète d'une ligne de pensée qui est prête à descendre dans l'arène avec

ardeur. L'article contient déjà toutes les œuvres de la coterie de Naigeon et Holbach et l'on peut y voir la représentation claire de la propagande athée la plus raisonnée et la plus prête. Tous les sujets sont déjà dans le domaine : logique, éthique, politique. Plus particulièrement, pour Naigeon, il ne fait aucun doute que la réfutation de la religion doit avant tout se faire en tant que citoyens, et non en tant que philosophes : la religion rend tout simplement impossible de gouverner. Dès lors apparaît toute une série de corollaires concernant la société dans son ensemble. La question, donc, au–delà des traits politiques, relève également de la philosophie, et laisse émerger nombre de grands thèmes chers à Holbach et à l'éditeur Naigeon lui–même : l'athéisme constitue la maturité de l'esprit, un remède contre l'angoisse de vivre, une précipitation absolument nécessaire d'une philosophie qui ne soit pas une simple idéologie partisane. Il n'y a pas de pyrrhonisme qui résiste : l'athéisme doit être annoncé et exalté.

En ce qui concerne le fond matérialiste de sa pensée, Naigeon est effectivement un « matérialiste », un penseur du matérialisme, *sans être* un théoricien matérialiste. N'étant pas un théoricien « original » du matérialisme, il s'intéresse beaucoup plus aux aspects sociaux et politiques de la question. Ses écrits à fort degré théorique, comme *Unitaires* ou certaines parties du *Militaire*, souffrent indubitablement d'influences anciennes et n'apportent pas un point de vue radicalement nouveau sur les enjeux, ne montrant pas une « voie » nouvelle par rapport aux expérimentations de ces années. Le matérialisme de Naigeon est difficile à définir. Dans *Unitaires* plane l'aura de Diderot – ou du moins, son écriture est visiblement influencée par quelques stimuli diderotiens ; mais lorsque Naigeon travaille avec d'Holbach, son matérialisme revêt semble-t-il d'autres formes. Et c'est le cas. Car une définition claire de la « ligne Naigeon » en matière de matérialisme est impossible. Elle fluctue selon l'écriture, tantôt plus proche des tentations métaphysiques systématiques, tantôt plus proche des visions bio-énergétiques recourbées pour un intérêt anthropologique – comme nous l'avons dit, elle dépend toujours de la discipline de référence privilégiée pour donner la parole aux « métaphores matérialistes ». Mais la spécificité de Naigeon est précisément celle-ci : nous montrer l'articulation différente de la pensée matérialiste en fonction de la base textuelle et des possibilités concrètes du moment ; nous montrer comment cette oscillation est due aux différences d'expressions et aux modules choisis – de l'*Encyclopédie* aux publications clandestines ou à l'« explication » des œuvres de Diderot dans les *Mémoires* – voire à la génération de l'auteur. De plus, nous le verrons, une spécificité de Naigeon, due à des facteurs qui ne lui sont pas entièrement imputables, se retrouve également dans sa biographie. Naigeon est un matérialiste convaincu que, à un certain point de sa vie, une question se posera : qu'en

est-il de ces discussions et de ces articulations dans un discours politique *contingent* ? Naigeon devra se rendre des comptes à lui–même ainsi qu'à la tradition qu'il représente, et tentera d'articuler son athéisme mûri dans un discours politique adapté au contexte révolutionnaire : nous le verrons dans l'*Adresse*.

Naigeon tire la force de son matérialisme des différentes formes « textuelles » qu'il adopte et des diverses expériences qui, à travers ses mots, relèvent de la philosophie : son matérialisme est celui d'un homme de culture dont les politiciens essaient de trouver des retombées concrètes à ses écrits officiels, privés et culturels.

Il peut être surprenant de découvrir dans un volume public un article aussi fort, brut et radical que *Unitaires* qui, à bien des égards, est beaucoup plus mordant que *Le militaire* ou d'autres œuvres de la coterie. Les compromis de la clandestinité, c'est-à-dire s'accaparer des écrits déjà en circulation pour se fabriquer des alliés « antidatés » et se créer une ligne téléologique de précédents (issue presque du néant), impliquaient qu'il fallait donner quelque chose au texte clandestin de référence, dont la nouvelle version était tirée. Ce besoin fut moins vif quant à la rédaction d'une entrée pour l'*Encyclopédie*, car la sécurité portait surtout sur les formes expressives plutôt que sur un texte donné (« Mais cela seul feroit la matiere d'un livre très–étendu ; & dans un ouvrage de la nature de l'Encyclopédie, on ne doit trouver sur ce sujet que les principes qui serviroient de base à l'édifice »[2]).

Dans une perspective diachronique étudiant le moment où Naigeon écrit, le plus urgent est de montrer comment, dans *Unitaires*, l'*Encyclopédie* manifeste le changement de vitesse qui doit être transmis à la propagande athée. Le jeu des ajournements et de l'ironie disparaît, la logique philosophique de la pensée théiste et déiste s'inverse totalement, l'athéisme devient une certitude.

Dans ma recherche, j'ai crée un parallèle entre le Naigeon historien de la philosophie et idéologue de l'athéisme et le futur Naigeon de l'*Encyclopédie méthodique*, autrement dit de l'entreprise éditoriale post–révolutionnaire qui aurait dû couronner une certaine ligne de pensée et qui fut confiée, comme nous l'avons dit, à l'éditeur de Diderot.

La philosophie moderne, pour Naigeon, est donc avant tout une discussion autour du noyau athée intrinsèque au discours philosophique et qui devait être mis en lumière. Si, d'une part, il s'agissait de « parasiter » les discours philosophiques sous leurs formes les plus théologiques en attaquant de l'intérieur leur logique et leur contenu, d'autre part, le secret de l'athéisme mature, au-delà d'une attaque anti-cléricale, consistait à démontrer les possibilités d'une pensée portée

[2] J.-A. Naigeon, *Richesse*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772), t. XIV, 1765, p. 272a.

à ses conséquences extrêmes (mais non forcées) : selon Naigeon, toutes les philosophies de la modernité conduisent à l'athéisme.

Peut-être convient-il ici de rappeler l'équivoque qui subsiste souvent entre divulgation et d'athéisme. De nos jours, la population a tendance à être athée à la fin de sa vie, ce qui ne signifie pas que Naigeon croyait ou viendrait à croire que l'athéisme « libéré » pouvait devenir une réalité partagée au quotidien par le plus grand nombre ou qu'il serait vraiment compris de *tous* dans *toute* son extension.

L'*Encyclopédie Méthodique* des années 1790 est claire : être croyant est facile, il suffit de n'avoir « ni instruction, ni lumières, ni raisonnement ; il suffit d'être paresseux, ignorant et crédule »[3], tandis qu'une vie pratique sans Dieu est un défi ardu nécessitant un chemin et une orientation complètement nouveaux. Devenir athée exige courage, précision d'études et indépendance de jugement, ce que tout le monde – pourrait–on dire – n'a pas le temps, la capacité ou l'envie de développer. Devenir athée est aussi un investissement émotionnel, car l'athéisme, pourtant logique une fois avancé sur le chemin de la raison, requiert encore une rare constance.

Il doit donc nécessairement y avoir très peu d'athées, et une multitude innombrable de bons croyans ou de superstitieux : non pas, comme les prêtres le répètent sans cesse, parce que l'athéisme est contraire à la raison et que celle–ci, tranquillement consultée, conduit l'homme à la religion ; mais seulement parce qu'il est plus commode de croire sur parole que de juger d'après un mur et sévère examen ; plus facile de suivre que de précéder, et surtout, parce que le royaume des cieux n'est réservé qu'aux *pauvres d'esprit*[4].

L'athéisme « commun » ne concerne donc que peu de gens, même si tous les moyens seront bons faire grossir le nombre de ses adeptes en leur montrant les possibilités à venir : à l'aide d'une juste tension morale, de l'étude et du temps, les personnes libérées du joug religieux seront toujours plus nombreuses.

Mais il est important de noter que Naigeon ajouta une autre distinction décisive : du point de vue du concept d'athéisme « absolu », le nombre de véritables athées était voué à diminuer : « il ne faut pas croire que tout le monde puisse se mettre au niveau de cette opinion ; c'est au contraire, celle d'un très–petit nombre d'hommes[5] ».

Imaginez le peu de véritables philosophes athées demeurent si même Tommaso Campanella « n'avoit pas assez d'étoffe pour être athée » ! En réalité,

---

[3] Id., *Campanella*, *Phil. Anc. et Mod*, t. I, Paris, 1791 et 1792, p. 607.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*

être athée comme Hobbes, Spinosa, Bayle, Dumarsais, Diderot, il faut avoir beaucoup observé, beaucoup réfléchi ; il faut joindre, à des connoissances très–étendues dans plusieurs sciences difficiles, une certaine force de tête, qui n'est, au fond, comme je l'ai prouvé ailleurs, que celle de tout le système organique[6].

On comprend alors que pour Naigeon l'athéisme recouvre en quelque sorte un présupposé physique, ancré dans un système qui fonctionne, dans une matière/corps qui permet au courage et à l'effort de quitter le champ du connu pour embrasser pleinement une vie nouvelle. Ce n'est pas que la croyance philosophique qui est en jeu, mais aussi l'unité physique et morale de l'homme.

Le mot de la fin sur matérialisme et athéisme ne peut être que celui de la philosophie, l'équivalent de la santé des esprits forts, la science gaie des hommes libres et unis dans une unité psychodynamique vigoureuse et saine, qui permet de penser le Tout par sa force majestueuse. Sans santé, pas de philosophie.

La santé retrouvée de l'homme athée passe par un corps sain : il faut de la « puissance » pour faire sauter ses chaînes. Le véritable athée réalisé est alors l'un des rares philosophes à connaître suffisamment l'univers et les sciences elles-mêmes, et est disposé à soigner tout « symptôme » religieux. Reconnaître ses limites matérielles, assumer la charge de la liberté philosophique qui n'est possible que sous certaines conditions, avoir une « matière » adaptée : à l'évidence, l'athéisme complet n'est que pour ceux qui peuvent se le permettre. Les arts nécessitent peut-être une sensibilité douloureuse qui inspire la création, mais ce n'est pas le cas lorsque l'on pense ce concept :

> *Mens sana in corpore sano*, un esprit saint dans un corp robuste ; voilà les deux conditions, les deux instrumens sans lesquels on ne peut ni se flatter de secourer entiérement le jug des préjugés religieux, de s'affranchir des vaines terreurs dont ils frappent les imaginations vives et fortes, ni se promettre dans se derniers moments cette sécurité, cette douce et parfaite quiétude, qui ôte à la mort *ses poinctures les plus aigues*[7].

Il faut avoir des poumons sains, car les sommets de la philosophie ne sont pas pour tout le monde. Les implications philosophiques de la pensée athée ne sont comprises que par une poignée d'esprits forts et brillants : « j'ai dit positivement que Diderot était Athée et que cette philosophie était la seule vraie la seule qui convint à l'homme vraiment philosophe, puisqu'on

---

[6] *Ibid.*

[7] Id., *Adresse à l'Assemblée Nationale sur la liberté des opinions, sur celle de la presse, etc. Ou, Examen philosophique de ces questions : 1) Doit-on parler de Dieu, & en général de religion, dans une déclaration des droits de l'homme ? 2) La liberté des opinions, quelqu'en soit l'objet; celle du culte & la liberté de la Presse peuvent-elles être légitimement circonscrites & gênées de quelque manière que ce soit, par le Législateur ?,* Paris, 1790, pp. 108-109.

arrivait à ce résultat par la seule bonne méthode d'investigation, savoir : par l'observation, l'expérience, la méditation et le calcul »[8].

Mais la simple observation qu'un athéisme compris dans toute son étendue est l'affaire de quelques privilégiés, n'atténue pas la nécessité de révéler les beautés de la vie libérée du joug religieux, ni celle de créer les conditions de pensée dans lesquelles le *Bon sens* deviendrait opinion publique. Ainsi, ceux auxquels s'offre la possibilité d'accéder à une expérience inédite de vie athée – il va sans dire que Naigeon pense en faire partie – ont le devoir d'annoncer à qui veut l'entendre l'existence d'un athéisme matérialiste pratique : le fait que même certains grands philosophes n'aient pas l'étoffe d'un athée – dans le sens d'en comprendre la portée – n'implique pas pour Naigeon que la propagation et le triomphe de l'athéisme parmi les esprits éclairés soient impossibles.

Le défi demeure par conséquent métaphysique et moral, politique et pratique, mais on peut dire que, dans l'ensemble, le dernier mot, le sens même de l'athéisme et du matérialisme selon Naigeon, appartient à une expérience de vie inédite et entière – de la pensée « cosmique » à l'action quotidienne – qui use de cette nouvelle « santé » de l'esprit pour le renouveau de la coexistence civile :

> C'est alors que tu cesseras d'attribuer la bonté ou la méchanceté, la clémence ou la rigueur, l'indulgence ou la colère, la perfection ou l'imperfection à un monde où tout se fait par des lois nécessaires. Cette force, que tu crois mieux connaître en l'appelant Dieu, n'est que l'énergie du grand ensemble dont l'essence est d'agir : elle n'est réellement que la matière agissante dans le temps et remplissant l'espace[9].

La base matérielle humaine de l'homme athée – qui seule sait former un discours sensé sur le bien et le mal – doit insuffler à tout le corps social et politique sa plénitude, conséquence logique de la « simple » constitution matérielle de l'homme : la matérialité énergétique de l'homme fonde les droits, les devoirs et les perspectives éthiques et politiques de chaque être humain (même si seul un véritable philosophe est capable de les saisir). La nature athée, redécouverte et rappelée, voire offerte au monde, indique sans fard – « *ouvre les yeux à la*

---

[8] Cité dans S. Maréchal, *Naigeon,* dans *Dictionnaire des Athées anciens et modernes* (1800)*, augmentée des supplémens de J. Lalande*, Bruxelles, 1833², p. 109. Très proche de ce que Naigeon dit dans *Mosaique et Chrétienne (Addition de l'éditeur), Phil. Anc. et Mod.,* t. III, Paris, 1794 et 1797, p. 340 « que étoit athée, et même un athée très-ferme et très-réfléchi. Il étoit arrivé à ce résultat d'une bonne methode d'investigation par toutes les voyes qui conduisent le plus directement et le plus sûrement à la vérité, c'est-à-dire, par la méditation, l'expérience, l'observation et le calcul » ; et aussi in D. Diderot, *Œuvres*, éd. Naigeon, Paris, 1798, t. VI, p. 413.

[9] *Discours préliminaire*, [P-T. H. d'Holbach], *Système de la Nature*, in J. Vercruysse, *Bicentenaire du Système de la Nature*, Paris, 1970, p. 42.

lumière »[10] la manière dont elle doit être respectée. L'homme « nouveau » – ou très âgé, remontant à la nuit des temps – instruit par le dialogue avec la Nature est donc « destiné », simplement, inévitablement, contre toute protestation possible, à être heureux.

> Alors la sérénité se rétablira dans ton âme, l'humanité, l'indulgence et la paix rentreront dans ton cœur[11].

Une fois la superstition évanouie – « *voilà comme la superstition allume et justifie les passions aveugles des enfants de la terre* »[12] – l'humanité athée ne sera plus enfant, mais adulte.

On admet enfin que l'éthique du matérialisme athée – rappelons toutefois qu'athéisme ne signifie pas absence d'un absolu : « *notre sagesse consiste à suivre la Nature, et à lui obéir comme à notre Dieu* »[13] – repose sur une délicate relation entre les droits et les devoirs envers son prochain et envers soi-même, ce qui est la forme sous laquelle les besoins inscrits dans la chair des femmes et des hommes devient règle de l'individu, principe de la société et, au final, loi.

Voici Naigeon, voici un manifeste, voici une pensée fondamentale du XVIIIe siècle :

> Ô homme ! Reviens donc à la nature que tu as si longtemps méconnue, pour t'arracher à des fantômes ; reprends enfin courage. Cesse de craindre la vérité, ne souffre plus que l'on calomnie ta raison qui seule peut t'apprendre à distinguer le vrai du faux, l'utile du nuisible, l'illusion de la réalité. Convaincu par ses leçons, bannis des terreurs peu fondées sur l'avenir, songe à ta félicité présente, soumets-toi docilement aux décrets du destin. Use avec modération des plaisirs les plus légitimes, travaille à ton propre bonheur en travaillant à celui de tes associés. Jouis, voilà ce que la nature t'ordonne, consens que d'autres jouissent, voilà ce que prescrit l'équité, mets-les à portée de jouir, voilà les conseils que te donne l'humanité sacrée qui bien mieux que toutes les religions de la terre te fera vivre en paix et mourir sans alarmes[14].

Dans l'entrée *Richesse*, la pensée de Naigeon est moins évidente et immédiate. L'article, outre les « moralismes classiques », présente des points de vue moins connus de Naigeon.

Il semble que le « cœur » de Naigeon lui suggérait des conclusions sur la richesse et la société naissante que sa raison et ses références classiques l'empêchaient de suivre jusqu'au bout – du moins lorsque Naigeon était forcé de limiter les éventuels écarts de richesse à une question morale. Mais sur certains points du discours, loin de l'évaluation classique, nous pouvons aller jusqu'à dire que la fureur de Naigeon semble être un véritable témoignage « involontaire » d'un changement politico-économique que le philosophe avait des difficultés à théoriser pleinement mais qui, derrière « l'écran » d'une critique moralisante, révèle un dégoût envers l'accumulation

---

[10] *Ibid.,* p. 41.
[11] *Ibid.*, p. 39.
[12] *Ibid.*, p. 40, je souligne.
[13] *Ibid.*, p. 39, je souligne.
[14] *Ibid.*, p. 56.

croissante et les iniquités sociales. Le ton, la foudre soudaine, les exemples suggèrent qu'il était plus ardu pour Naigeon que pour d'autres encyclopédistes de penser à une société de richesses qui ne soit pas perversion de l'individu et abus. L'homme Naigeon paraissait incapable de penser à une richesse qui ne soit pas gaspillage, activités oisives, luxe débridé : bref, la richesse « ancien régime ». L'accepter lui était impossible, autant parce que, pourrait-on avancer malicieusement, il était exclu de certains cercles, que parce que l'identification entre corruption des mœurs et corruption politique, entre festivité oisive et dégradation du pacte social, était devenue trop forte.

Selon Naigeon, juger de la richesse en général est une abstraction : le cœur de la question ne peut se rapporter à un degré de valeur sans rapport avec la réalité, mais la simple observation que la richesse porte en elle des obstacles qu'elle crée elle-même, et qui non seulement seraient évitables, mais n'existeraient tout simplement pas sans la possibilité de s'enrichir.

> En effet, il s'agit de savoir, si l'abus des richesses, *de quelque nature que soient les effets qu'il produit*, est inséparable de leur possession, & si l'on ne peut pas dire en ce sens, que les maux qu'elles causent dans le monde, sont les effets d'un vice qui leur est inhérent, puisqu'il est incontestable que ces maux, quels qu'ils soient, *n'existeroient pas sans elles*, quoiqu'elles n'en soient d'ailleurs que causes occasionnelles, je veux dire, quoiqu'elles ayent besoin pour les produire & pour les déterminer, de l'intervention d'une cause physique qui est l'ame, ou pour parler plus philosophiquement, le corps modifié de telle & telle maniere : or c'est ce que je soutiens, & ce qu'on ne peut nier, ce me semble, pour peu qu'on y réfléchisse[15].

Naigeon arrive parfois à nous surprendre par la profondeur de son questionnement sur la richesse monétaire. Certains points recèlent une critique redoutable que le philosophe lance contre la transformation que les métaux simples font dans la société. Il ne s'agit plus d'une critique moraliste de la possession, qui fait se perdre l'homme dans les vices : la critique se fait mordante et l'argent devient en quelque sorte « autre que lui–même » ...

> le sage peut bien, quant à lui, ne regarder l'or & l'argent que comme de simples métaux, dont il se sert comme autant d'instrumens qu'il dirige selon ses vûes ; mais dans le système social, ces métaux, source intarissable de malheurs & de désordres, changent en quelque sorte de maniere d'être. Ce ne sont plus alors aux yeux du philosophe, des substances absolument inactives & inanimées ; il sait que ces signes représentatifs & conventionnels, ont une espece de vie qui leur est propre[16].

Sans utiliser de termes ou de concepts tirés d'histoires et de traditions bien plus récentes, il n'en reste pas moins que nous nous trouvons confrontés à une accusation de transfiguration

[15] *Richesse*, cit., p. 272a.
[16] *Ibid.*, p. 375a (275).

possible de l'argent – ainsi que les « autres » attributions de valeur qu'il suppose – dans le processus économique. Naigeon développe peu, mais face à ce métal qui change sa façon d'être et revêt une forme de vie propre, il formule une critique pas tant moraliste que profondément économiste, et pleine d'évolutions possibles : le philosophe témoignage, peut-être involontairement, de sa prise de conscience d'une transfiguration puissante du tissu socio–économique. Il reste vrai que ce qui semble l'intéresser est la question morale, autrement dit comment les hommes sont poussés das cette course dégradante à l'accumulation en raison de l'attraction féroce exercée par l'argent. Mais dans cette soudaine critique de l'abstraction et de la tension entre les possibles « valeurs » de l'argent, Naigeon fait preuve d'une lucidité incontestable, presque un sentiment prémonitoire face aux éventuelles perversions de l'accumulation, même s'il est certain qu'ici dans ce fétichisme de l'argent – pas entièrement théorisé – l'accent n'est pas mis sur l'accumulation capitaliste, ni sur la richesse totale de la société et donc sur la spoliation, mais sur les dangers pour le propriétaire individuel en ce qui concerne les « pièges » que la richesse peut tendre.

Et face à l'ampleur, qui n'est pas systématique, de la critique de la richesse, quelque chose provenant de Naigeon n'est pas parfaitement intégré dans l'environnement encyclopédique, comme une dissonance. Le cumul de la violence rhétorique et du mépris moral envers tout ce qui éloigne de la *virtus*, auxquels viennent s'ajouter les références classiques – omniprésentes – et une certaine difficulté à penser la production de richesse autrement que comme de l'accaparement pur, dévoile un Naigeon pénétré d'un mépris profond pour la modernité économique qui ne me semble pas en contradiction avec sa vision matérialiste, celle-ci étant relativement courante dans la société de son temps – ou du moins éthiquement réglée.

En somme, parmi les différentes approches pour essayer de détailler la caractérisation sociale des encyclopédistes et leurs futurs choix révolutionnaires, l'article *Richesse* est important, pour Naigeon comme dans un sens plus large, car il nous montre à quel point la confusion était grande autour de la conception des facteurs de richesse et de production dans une société.

Naigeon, qui s'efforçait au départ à construire un discours moral – maîtrisant l'essai, la conduite, les technologies du soi – ne pouvait manquer d'insérer dans ses affirmations quelques considérations « grises », témoignages d'une situation d'antagonisme social intolérable : une série de doutes et de complications sans fin et insondables, y compris par les protagonistes eux–mêmes. Il faudra une révolution pour les résoudre.

III)

Le troisième chapitre de la thèse se consacre au bouleversement dont Naigeon fut le témoin : la Révolution, qui a changé à jamais le visage de la société française et européenne. Ainsi, il nous a fallu prendre en compte certaines des reconstitutions historiographiques les plus connues de l'événement qui fit trembler l'Europe, afin de montrer – par analogie ou par différence – ce que Naigeon pouvait tirer du nouveau monde créé et ce qui, au contraire, semblait le laisser indifférent, voire réticent. Plus précisément, le monde de l'édition pré et postrévolutionnaire est analysé et décrit, soulignant à quel point Naigeon était loin des pamphlets les plus scandaleux et des « tendances » idéologiques telles que le mesmérisme. En outre, j'ai suivi le passage, au cours de ces années, de l'auteur « illégal » à l'éditeur officiel.

Dans ce chapitre, l'essai politique *Adresse à l'Assemblée nationale* datant de 1789 est fondamental. Indispensable pour comprendre la pensée politique de Naigeon, et très peu analysé jusqu'à présent, cet ouvrage est comparé aux autres jugements « révolutionnaires » de Naigeon et nous montre un penseur audacieux mais pas entièrement fixé du point de vue de la pensée politique. Ici comme ailleurs, il est impossible de ne pas se référer aux reconstructions historiographiques « classiques » sur la relation entre Lumières et Révolution, mais après quelques interprétations préliminaires sur le concept même de Lumières, pensée radicale ou modérée.

L'*Adresse* contient des thèmes qui véhiculent une approche abstraite de la politique : lors d'une révolution violente, traiter d'une question certes pertinente philosophiquement, mais sans réelle importance, comme la présence ou l'absence du nom de Dieu (qui n'apparaît qu'une seule fois, par exemple) dans une *Déclaration des droits de l'homme* met en évidence la préoccupation de Naigeon et de la culture qu'il représente – et, de ce point de vue, son radicalisme jamais dompté mais peut–être « surpassé », contribuera à l'isolement des années suivantes.

Cette vision entièrement philosophique ne pouvait faire de lui un intellectuel de référence au moment de la confrontation révolutionnaire sur des thèmes beaucoup plus orientés politique et économie. Cependant, dans l'*Adresse*, de nombreuses idées – y compris des idées « pragmatiques » – méritent d'être soulignées. Plus généralement, la question peut être posée différemment en y incorporant le concept de l'événement révolutionnaire vécu : Naigeon était-il un révolutionnaire ? Autrement dit, a-t-il totalement réévalué sa position dans le monde du fait de cet événement politique ? À première vue, il semblerait que non. En effet, il n'est

pas sûr qu'il en ait saisi tous les enjeux. Qu'il suffise de comparer sa position avec celle des grands personnages de la révolution de 1789–17'90 : sa pensée à lui apparaît souvent abstraite, voire pré-politique. L'idée était alors d'essayer de repositionner Naigeon dans ce contexte, mais aussi de réfléchir aux idées et au sort des quelques encyclopédistes qui ont survécu à la transition entre « l'ancien et le nouveau monde ». La tendance générale semble claire : Naigeon ne devient pas un farouche réactionnaire mais, dans le même temps, des proches de Naigeon laissent entendre l'idée que l'ordre précédent était préférable à la liberté obtenue, du moins si cette dernière exige fatalement une lutte violente.

Parfois, Naigeon semble appartenir à ce groupe de personnes qui ne font pas la Révolution et qui ne semblent pas faits par la Révolution (dans la mesure du possible), c'est-à-dire qu'il est évidemment contraint par les faits de faire évoluer sa position, passant d'« éditeur clandestin » à « éditeur officiel ». Malgré cela, son approche des questions de « toujours » reste sensiblement la même : athéisme revendiqué autant que faire se peut, défense à l'épée de la tradition matérialiste, publication plus ou moins idéologiquement véhiculée ; peut-être perçoit-il quelque chose du nouveau monde politique, entre centralisme, vagues populaires, lutte idéologique mais il se cantonne à des conceptions qui finiront par l'isoler.

Dans l'expérience et les jugements de Naigeon sur la Révolution se trouvent probablement des liens avec les oscillations que le philosophe montra dans certains passages de l'*Adresse*, en particulier lorsqu'il s'agit de prendre une position certaine et résolue par rapport à la figure du monarque. Pas vraiment réticent, il présentera néanmoins des hésitations flagrantes : il était difficile de faire coexister le roi despote allié des autels qu'il avait si souvent décriés avec le roi, gardien de la Révolution et de la Constitution. Naigeon ne s'intéressait probablement pas suffisamment aux débats inhérents aux formes organisationnelles de l'État pour formuler un jugement plus complet, son objectif pratique étant de prendre définitivement (et exclusivement) parti sur la question de la religion dans la société. Naigeon perdit tout intérêt pour les interventions politiques plus incisives lorsque son *Adresse* fut « refusée ».

À Naigeon, une position « forte » et « cohérente » doit être demandée dans un domaine précis, et on ne peut pas dire qu'il déçoit les attentes, ou que l'*Adresse* et ses positions éditoriales manquent de courage. Quand il s'exprime sur la Révolution et les bouleversements de son époque, il ne peut que s'orienter vers les thèmes qu'il juge fondamentaux : l'athéisme et la liberté d'expression, les seuls dignes d'écrire sur les choses du monde. Les doutes de Naigeon qui apparurent par la suite sont ceux d'un intellectuel confronté à une explosion de violence qui n'aurait pas dû se produire.

C'est précisément dans l'*Adresse à l'Assemblée Nationale* de Naigeon que tous les thèmes fondateurs de sa pensée fusionnent, entre *pars destruens* et propositions fondatrices, qui rejoignent le thème de la relation entre les écrivains, les idées et leur prise dans le monde, qui n'est pas une relation à situer exclusivement dans un cadre chronologique étroit ; peut-être le comprendrions-nous mieux si l'on plaçait le phénomène de l'érosion de l'autorité traditionnelle (également véhiculée par le monde de l'édition) dans une histoire de longs changements qui accompagne la naissance de la modernité et en fait un processus plus large, dans lequel il est difficile de résumer un court instant, « d'où la préférence donné à une seconde perspective qui considère que l'âge de la Révolution et les temps de Lumières sont inscrits, ensemble, dans un processus de longue durée qui les englobe et déborde et que, avec des modalités différentes, ils sont habités par les mêmes fins, traversés par de semblables attentes »[17].

Hommes de lettres reconnus ou exclus, pratiques sociales courantes mais changeantes, mouvements de pensée qui ne sont pas strictement philosophiques mais néanmoins sujets à l'attention, idées mais aussi événements sociaux marquants signifieraient que

> Monde des Lumières et Révolution française se situent comme deux manifestations (ou épiphénomènes) d'un procès plus entier, celui de la définition d'une société des hommes indépendante, c'est-à-dire société sans mythes ni religions (au sens traditionnel du terme), société "moderne", c'est-à-dire société sans passé, ni traditions, du présent, et tout entière ouverte vers l'avenir. Les véritables liens de cause à effet entre l'une et l'autre sont ceux de cette commune dépendance à un phénomène historique plus large, plus entier que leur propre[18].

Avec un tableau aussi complexe, les difficultés sur le terrain sont plus claires, mais une opération peut être lancée : celle de libérer les livres et la culture littéraire du poids énorme dont ils ont été chargés par rapport aux événements révolutionnaires, en précisant qu'ils n'ont exercé qu'un pouvoir subversif du point de vue du « concept en tant que tel », et non comme un élément à inclure dans un large cadre de pratiques en décomposition et d'attributions de sens véhiculées socialement.

Naigeon avait besoin de parler. Et c'est précisément dans cet écart entre la fidélité à ses idées et ce monde nouveau dans lequel ses idées étaient peu utiles que la relation entre Naigeon et la Révolution se cache – il se veut, et veut se considérer, comme un témoin vivant d'une pensée et des inspirateurs de ceux–ci qui, bien que n'étant pas politiquement « utilisables », doivent néanmoins être maintenus sur la scène. Naigeon voit sa contribution comme un témoignage des positions philosophiques – les siennes, matérialistes et franchement athées – qui sont

---

[17] R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française,* Paris, 1990, p. 281.
[18] A. Dupront, *Les Lettres, les Sciences, et les Arts dans la société française de la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, Paris, 1964, p. 21.

mises toujours plus de côté. Naigeon se croyait philosophe, non politicien, et la pureté de son « offre » n'en est pas moins forte parce qu'elle est refusée. Il est important de noter que le futur éditeur de Diderot a immédiatement donné son assentiment à la Révolution, et a été un partisan enthousiaste des événements, tout en conservant une peur et une angoisse sous-jacentes – comme nous le verrons, *l'angoisse des opportunités manquées* : si le quotidien et les réalités de Naigeon sortirent complètement transformés par les événements, sa vision du monde, en un sens, n'en fut pas autant révolutionnée.

C'est Naigeon lui–même qui nous parle, dans une note finale de l'*Adresse*, de son attitude envers les premiers travaux de l'Assemblée : « j'ai suivi avec toute l'attention dont je suis capable les travaux de l'Assemblée nationale ; […] tous ces objets si graves […] ont été sans cesse présens à mon esprit et personne, peut–être, ne s'en est occupé avec un intérêt plus vif et plus constant »[19].

Dès le début, Naigeon n'ambitionnait pas une ascension politique mais cherchait plutôt à réactiver un mécanisme de relation dialectique et dialogique entre le pouvoir et les philosophes, ce qui constituait un autre thème dominant du siècle. Naigeon se pose, semble-t-il, en conseiller privilégié – on ne sait à quel point il était conscient que, en raison de son radicalisme, cette position était parfaitement inadmissible : « si les Représentans de la Nation auxquels elles [les réflexions] sont particulièrement destinées, les approuvent ; si elles ont quelque influence sur l'esprit des Décrets qu'ils vont porter, relativement aux grandes questions que j'examine, je n'aurai pas vécu inutilement, et le plus doux de mes vœux sera rempli »[20].

L'urgence de la discussion sur ces questions fondamentales est évidente pour Naigeon : une grande nation qui est sortie du joug du despotisme a peu de temps pour s'éduquer et s'éclairer, car une nouvelle oppression est toujours possible : « tout délai, tout ménagement à cet égard, peut rouvrir les anciennes plaies de l'Etat, et le replonger dans dés désordres dont il seroit impossible de prévoir et de prévenir les suites »[21].

Si une *Déclaration des droits de l'homme* vise à inscrire pour l'éternité les possibilités éthiques, politiques et sociales de l'espèce humaine, elle ne doit se fonder que sur la véritable nature humaine. La loi doit être basée sur la configuration matérielle de l'homme et non sur de vagues chimères ; et puisque l'idée de Dieu est la chimère par excellence, la Déclaration de

[19] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 131.
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*, p. 8.

l'Assemblée constituante est dépourvue de signification philosophique et n'est rien de plus qu'une extraordinaire occasion manquée. Avec ou sans Dieu, l'homme a des droits inaliénables qui sont « suggérés » par la nature elle–même : les fonder sur l'autorité de Dieu revient à les fonder sur rien. Naigeon pense certainement ici au préambule de la *Déclaration des droits*, en particulier le passage « En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivis de l'Homme et du Citoyen ».

Le fait même d'avoir nommé le supposé Être suprême a, selon Naigeon, sapé la crédibilité de l'ensemble du projet de l'Assemblée, car ce passage de la *Déclaration* est l'unique qui contient une mention de la divinité. La question à laquelle Naigeon essaie de répondre paraît être un « prétexte » d'écriture, ou une tentative de réaffirmer des thèses qui commençaient à s'étioler dans le débat public. En ce sens, il fonde son texte sur un « mensonge » ou tout du moins sur une lecture disproportionnée, voire tendancieuse, dans la mesure où le nom de Dieu dans la *Déclaration* n'est sous-entendu que par l'expression Être Suprême et à une seule occasion, ce qui est clairement une concession formelle au « parti » déiste. Cela est déjà trop pour l'athée Naigeon, qui ne semble pas concevoir la possibilité d'une médiation au sein d'un texte – une *Déclaration* pourtant débordante de philosophie des Lumières – qui s'avéra un extraordinaire succès politique et culturel pour les idées dont il était désormais un « vétéran ».

Ceci étant, sur quoi devrait se fonder une *Déclaration* qui respecte les préceptes de la seule conception possible de la politique et du monde selon Naigeon ?

> Supposez l'homme aussi dépendant de Dieu que la religion l'enseigne, il n'en a pas moins ses droits inaliénables, imprescriptibles et sacrés, ses rapports nécessaires qui dérivent de sa nature, et pas conséquent ses devoirs : considérez–le sous un point de vue plus philosophique, c'est–à–dire, comme portion nécessairement organisée d'une matière éternelle, nécessaire, et douées d'une infinité de propriétés tant connues qu'inconnues ; et ses droits ne seront ni différents, ni plus étendus, ni plus invariables, ni plus sacrés[22].

La pensée de Naigeon est limpide : que Dieu existe ou non, la configuration matérielle de l'homme reste exactement ce qu'elle est. Entité matérielle sensible, l'homme a des besoins physiques et des relations sociales immédiates, étendues et nécessaires

> On peut déduire de cette sensibilité physique, de ces besoins, de ces relations, tous les droits naturels de l'homme. La morale ou l'obligation de remplir certains devoirs dans l'ordre social, découle évidemment des mêmes forces : elle ne doit pas même avoir d'autre base lorsqu'on ne veut pas l'établir sur des fondemens mobiles et ruineux[23].

[22] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 15.
[23] *Ibid.*, p. 16.

La morale des devoirs – dialectiquement croisée avec celle des droits qui permettent une *Déclaration des droits* à proprement parler – est inscrite dans l'homme, dans sa conformation matérielle, qui nous invite à considérer comme sociaux ses besoins d'attaches sécuritaires, reproductives et associatives. La matière de l'homme : voici tout ce qu'il faut pour décrire l'étendue de ses droits et devoirs. Baser les idées immuables d'une *Déclaration* transhistorique sur des idées chimériques et inintelligibles telles que Dieu ou l'Être suprême signifie leur ôter leur force, leur crédibilité, leur clarté philosophique. En effet, lier des droits à l'existence de Dieu revient à commettre la dangereuse erreur qui conduira à la destruction des intentions du législateur. En somme, si nous confions à un créateur – ou à un « régulateur universel » – la protection et le « fonctionnement » des droits de l'homme, alors nous préparons la destruction de l'humanité : « rien n'est donc plus dangereux, plus contraire au but d'un sage Législateur, que de lier les droits naturels de l'homme à l'existence de Dieu et la Morale à la Religion ; parce que toutes les idées religieuses étant, par leur nature, vagues, incertaines et vacillantes »[24]. Paradoxalement, pour le sens commun mais certainement pas pour la cohérence du discours de Naigeon, c'est précisément le concept même de Dieu qui rend la morale impossible. Puisque de manière évidente (le point de vue idéologique et téléologique est clair ici), la majorité (mais pas la totalité) de la population viendra déchirer le voile de l'ignorance sur la croyance religieuse, c'est exactement à ce moment-là qu'il n'y aura plus aucun espoir de moralité ; en résumé, avoir de manière obsessionnelle lié l'existence de Dieu à la morale signera la fin de cette dernière.

> Or c'est cette époque de la vie de l'homme, où il cesse nécessairement de croire, époque déterminée dans le plus grand nombre par les passions bien plus que par la raison ; c'est, dis-je, cette époque qui est dangereuse pour la plupart des hommes. C'est alors que se rappellent ce que de stupides Instituteurs leur ont répété tant de fois, qu'il n'y a ni probité, ni Morale sans Religion ; que celle-ci est le plus ferme appuis de celles-là, ils concluent de ce que leur Religion est fausse, que la morale qu'on avait fondée sur elle, n'est ni plus vraie, ni plus obligatoire, ni plus utile, et s'écroule avec elle ; que la force constitue le droit ; que la justice n'est autre chose que ce qui est avantageux au plus fort, et qu'en dernière analyse toute la morale, tous les devoirs de l'Homme et du Citoyen se réduisent à cette seule formule ; *fais tout ce que tu voudras, et ne sois pas pendu*[25].

Quand, par passion ou raison, un homme en vient à être convaincu de la chimère qu'est Dieu, un système moral, et même de droit, ne peut qu'imploser pour ne laisser qu'un tas de décombres. Fonder la coexistence civile sur le divin signifie la mettre en péril dès le départ. Naigeon met ici en évidence l'impossibilité d'une politique subordonnée à la religion. Cela

[24] *Ibid.*, p. 16.
[25] *Ibid.*, pp. 17-18.

apparaît de nouveau ici, à travers la logique de son discours défavorable, tout en tirant des conclusions à première vue paradoxales : de même que l'athéisme était un résultat inévitable du doute, le problème de la morale est la religion elle–même, puisque elle devient précisément ce qui rend le discours éthique impossible, conduisant directement au chaos.

Le point central est que, dans le système Naigeon, le concept même de Dieu est lié à la croyance de l'individu, à la contingence, à la relativité culturelle et à l'absurdité logique. De ce fait, un point de vue universel ne peut émerger : la foi ne peut pas former une *Déclaration* qui a des ambitions fondamentales. Utiliser la foi comme indicateur est la première mais aussi la plus définitive des erreurs philosophiques possibles. Suivant la logique de son raisonnement, Naigeon va plus loin pour cataloguer – et pour cadrer – la possibilité de nommer les questions religieuses dans les disciplines de la pensée comprises dans un sens général, et pas uniquement vis-à-vis de la *Déclaration*. De même que dans la Déclaration aucune mention à Dieu ne devrait être tolérée en raison de son caractère abstrait, les sciences exactes ont ralenti sous l'influence de la pensée théologique. Cela revient à dire, plus généralement, que « c'est pour n'avoir pas fait une entiere abstraction de Dieu dans la discussion de toutes les questions qui ne sont pas essentiellement et exclusivement du ressort de la théologie ; c'est pour ne les pas avoir résolues précisément comme on l'auroit fait, si l'on n'eut pas admis l'existence de Dieu, que les progrès de la raison ont été si lents, si tardifs dans tous les siècles »[26].

Le propos de Naigeon tente ainsi de se frayer un chemin parmi les écueils et les implications du débat sur l'organisation précise à donner à la *Déclaration des droits de l'homme*, débat très serré et non dénué de positions souvent ambiguës. Ce qui importe ici, c'est que Naigeon entend ce débat en étant totalement conditionné par son point de vue (anti) religieux, et s'attarde donc, du moins dans un premier temps, sur les points qui lui paraissent utiles pour poursuivre l'œuvre de la coterie.

Les sévères critiques sont formulées autant envers la *Déclaration* qu'envers les formulations adoptées pour introduire les décrets de l'Assemblée. Sa dénonciation, prévisible, de la formule « par La grâce de Dieu » en introduction des nouvelles lois nationales – certainement accompagnée de la formule « et par la Loi constitutionnelle », ce qui ne devait pas être suffisant aux yeux de Naigeon –, est cohérente. Dans une longue note, en effet, il exprime toute sa déception face à ce choix :

> Ces mots, que l'Assemblée Nationale a cru devoir conserver dans la formule, selon laquelle elle a décrété que les loix seroient désormais promulgues, sont

[26] *Ibid.*, p. 26.

> absolument vides de sens. On ne conçoit pas dans quelles vues des législateurs qui, au milieu du siècle le plus éclairé, s'occupent des moyens de régénérer une grande nation, de lui donner une constitution live, uniquement fondée sur la raison, sur la justice et sur les droits naturels de l'homme, ont pu consacrer dans leurs décrets un des monumens les plus remarquables de l'ignorance, de la superstition et de l'esprit de servitude de nos pères[27].

L'insertion d'une certaine phraséologie uniquement du fait de*la tradition* est, selon Naigeon, une attaque contre le cœur même du XVIIIe siècle : sa volonté de laïcité et d'illumination des notions confuses du droit. Aucun Dieu n'a à sauver un pouvoir issu de la représentation et de la volonté de la Nation réunie à l'Assemblée. Si les députés persistent à employer cette formule, c'est qu'ils ont mal compris leur rôle. « Quand un roi n'as pas pour lui le voeu exprès ou tacite de sa nation ; lorsqu'elle est résolue à ne pas consentir qu'il règne sur elle, il n'est aucun pouvoir qui puisse, malgré elle, le maintenir sur le trône »[28]. Deux sortes d'erreurs se cumulent par ce choix de l'Assemblée : la première, purement politique, et celle de se subordonner à un niveau supérieur, ne comprenant pas l'irréductibilité de la représentation politique à toute autre forme de pouvoir ; seconde erreur, celle d'avoir décliné cette subordination au nom de la tradition de la loi divine, qui est exactement ce qui aurait dû être éradiqué pour avoir l'autorité symbolique et matérielle suffisante pour réduire à néant le souvenir de siècles de barbarie.

« Pourquoi perpétuer de veilles erreurs, dont les souverains ne sont que trop disposés à abuser ? Pourquoi dans un édifice que l'on propose de construire dans les principes, et selon les belles proportions de l'architecture grecque, placer un ornement gothique qui le dépare, et qui décèle évidemment le caractère de barbarie du siècle où il a été inventé ? »[29].

Tant la Déclaration que les formules procédurales de l'Assemblée ont plié là où elles n'auraient rien dû céder ; la première, confondant l'éternité de la matière et partant du principe que la réalité matérielle de l'homme provient d'un Être suprême fantômatique ; les autres, subordonnant le pouvoir législatif à un principe supérieur qui le diminue et lui ôte sa propre lumière, tout ceci à cause des députés « qui ont eu pour eux la majorité des voix, mais ils n'ont pas eu la majorité de la raison »[30].

Le nom de Dieu ne doit apparaître ni dans les principes du droit naturel, ni dans ceux du gouvernement civil, ni dans le droit des nations, ni dans un traité de morale, ni dans un livre

---

[27] *Ibid.*, pp. 66-67.
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*, p. 68, nota.
[30] *Ibid.*, p. 68.

de philosophie rationnelle et « les seules matières où il soit permis de parler de Dieu, sont celles de Théologie, que Hobbes définit avec sa précision ordinaire, le Royaume des ténébres, *Regnum tenebra rum* »[31]. Il est donc hors de question qu'un tel nom figure la *Déclaration des droits* de l'humanité libérée.

Il est clair, cependant, que la plume de Naigeon n'encourage pas à la sédition ou à la désobéissance : pour lui, tous les citoyens se doivent de conformer leurs actes aux décrets de l'Assemblée, quelles que soient les formules utilisées. Y consentir intimement est différent : « l'obligation de se soumettre à une mauvaise Loi décretée par une Assemblée légale est le même pour tous les Membres de la Cité, et personne, sans doute, n'a le droit de s'y soustraire et de décliner une autorité légitimité ; mais chacun a le droit de trouver la Loi mauvaise, de le dire, d'en montrer le vice, et d'indiquer les moyens de le réformer »[32].

Naigeon semble donc balancer entre la question à laquelle il veut répondre selon son intention programmatique – déjà énoncée par le sous–titre du texte – et un règlement plus général des comptes avec l'idée même de divinité dans l'ordre rationnel de la connaissance humaine ; mais des doutes persistent entre une orientation pragmatique/légaliste et une possibilité de critique « totale » qui reste cependant toujours subordonnée à l'obéissance, et également entre une appréciation de la nécessité d'une *Déclaration* et une critique sévère de sa formulation – « la Déclaration des Droits décrétée par l'Assemblée exige un assez grand nombre de corréctions, de retranchemens et d'additions. J'oserai même dire que c'est presque en totalité, sinon un mauvais ouvrage, au moins un ouvrage à refaire »[33].

On ne doit pas se tourner vers Dieu, ni au ciel, mais vers à la matière. Telle est la tâche d'un philosophe au temps de la Révolution : se souvenir des acquis de la pensée philosophique du siècle et les mettre à la disposition en vue d'une validation définitive sur papier. En ce sens, Naigeon prend vraiment à son compte les conclusions de la vague matérialiste à laquelle il a participé, et qu'il actualise dans un manifeste philosophique aux ambitions politiques – il s'agit essentiellement de réitérer à reculons tout le cheminement de sa pensée.

La « révolution » ici est que la tradition philosophique–historique–littéraire dont Naigeon avait été l'un des protagonistes, peut prendre la parole en public et servir de fondement non pas à des conquêtes lointaines, mais à une déclaration ayant un impact public immédiat ; ce qui semble être des positions largement connues depuis des décennies (dans un certain cercle) est

[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*, p. 59.
[33] *Ibid.*

chargé d'un sens nouveau et profond adapté au contexte dans lequel il s'insère et le cadre qui les protège.

Tout cela répond à un mouvement général dans le cadre du discours, celui du renforcement d'un pouvoir souverain transparent et tolérant mais non moins fort en cela.

Cela répond également à l'instance, déjà largement expliquée par Naigeon mais qui trouve ici sa sublimation maximale, de la transformation complète de chaque instance divine en instance de vie civile et terrestre : « les vrais fideles, les vrais saints sont les bons Citoyens »[34]. Un équipement symbolique puissant est essentiel à cet effet : il faut mobiliser tous les concepts garantissant une échelle de valeur apte à modeler une éthique matérialiste qui ne laisse pas de place à l'imaginaire politique « vide » une fois affaiblis les « absolutistes » religieux. En d'autres termes, il faut réformer l'idéologie et créer une hégémonie et, ce qui est de moindre importance, offrir des motivations morales aux hommes : comme nous l'avons dit, tout le monde n'est pas philosophe. Ici apparaissent alors les inspirations possibles pour une vie communautaire « sans Dieu » : dans un horizon où la volonté générale ne peut plus être dépassée (« il ne faut dans un état que des Citoyens paisibles, *soumis aux Lois qu'ils ont instituées ou consenties librement* »[35]), Naigeon fait défiler tous les concepts que le XVIIIe siècle matérialiste a retenus pour motiver une éthique matérielle et pragmatique ainsi que, au stade d'embryon, un attirail idéologique qui trouvera sa pleine « application » à une époque que Naigeon ne verra pas :

> [citoyens] dont tous les vœux soient pour le bonheur et la gloire de la Patrie […] qui soient prêts à verser leur sang pour sa défense[36].

Et encore :

> Ce n'est pas, dis-je, pour Dieu qui est bien loin, c'est pour les hommes qui sont bien près, et avec lesquels on a des rapports très fréquents, très immédiats, qu'il faut être juste, humain, bienfaisant, vertueux ; c'est pour obtenir leur estime et leur bienveillance ; c'est pour vivre heureux sur la terre, le seul Paradis que la raison puisse admettre ; c'est pour être toujours bien avec soi–même ; en un mot, c'est pour son propre intérêt. Ces vérités purement élémentaires […] sont la base de toute bonne morale, de toute bonne Législation[37].

Le *bonheur* patriotique n'exclut pas la nouvelle – et toujours plus présente au lendemain de la Révolution –mythologie du sang à verser ; il n'exclut pas non plus l'estime et la bienveillance des concitoyens, inspirations beaucoup plus proches des chimères d'un autre monde, ainsi que l'intérêt égoïste à être de bons citoyens, intérêt que le bon législateur peut rendre

[34] *Ibid.*, p. 53.
[35] *Ibid.*, je souligne.
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*, pp. 53-55.

« systématique » ; même l'omnipotence du jugement croisé de citoyens qui s'observent et se poussent à bien se comporter n'est pas à exclure. Dans le discours du Naigeon matérialiste, tout cela devient précisément le « matériel » à la base d'une coexistence civile franchement laïque et horizontale. Il s'agit de faire d'une présence divine une pratique politique. L'immanence absolue du politicien passe par la transformation « matérielle » des idées. Par conséquent, il essaie de maintenir un affaiblissement des idées du divin tout en cherchant à créer de nouveaux points d'agrégation conceptuels tels que « le citoyen », « la patrie », « la gloire ». L'estime de Dieu doit devenir l'estime des concitoyens. Une politique de la proximité est à privilégier face à une politique de la transcendance – à moins que celle–ci ne soit « admise » sous de nouvelles formes.

Un des grands intérêts de l'*Adresse* est justement d'être dans une position privilégiée, presque parfaitement à mi–chemin entre les demandes à réitérer et les innovations dans le discours politique. Il y a de la nouveauté à bâtir, sans oublier les batailles menées depuis toujours. De cette tension « bipolaire » émerge un amalgame de positions entre métaphysique (« il y a une autre morale uniquement fondée sur la nature de l'homme, indépendante des temps, des lieux, des circonstances et des religions »[38]) et sensualisme (« Tout dépend donc de la législation, et l'éducation même »[39]) qui, bien que pas entièrement cohérent philosophiquement, demeure symptomatique d'une transition, même violente, entre les pensées, les situations politiques et les représentations du monde.

IV)

Enfin, le quatrième chapitre de ma thèse découle d'une autre question : en plus d'une intervention *politique* comme l'*Adresse* et de revendications ultérieures (dans la presse ou dans d'autres œuvres), comment Naigeon a-t-il vécu les années de la Révolution ? Qu'est-ce que l'extraordinaire transformation du monde social, institutionnel et culturel de la France armée a signifié pour lui, en termes d'idéaux et de réalités du quotidien ? À travers ses engagements et ses relations personnelles – ce qui le lie au milieu de l'édition tout en l'éloignant des élites nouvelles – on peut tenter de deviner quel était le véritable « but » d'un intellectuel dans cette période d'émeutes. Ainsi, je me suis attardé sur les engagements qu'il pris après avoir compris que l'Assemblée n'écouterait pas son avertissement, ce qui advint effectivement. J'ai en outre noté la présence de passages amers dans toutes ses œuvres écrites après l'*Adresse*, qui projettent tout au plus ses espoirs envers la postérité, ou l'obligent à retomber dans ses souvenirs.

---

[38] *Ibid.,* p. 55.
[39] *Ibid.*

Naigeon a entrepris d'autres travaux au cours de ces années : il avait une mission à remplir : la mémoire de Diderot à sauver, une philosophie à transmettre à la postérité grâce à l'*Encyclopédie méthodique*, et enfin une Académie à suivre, tout ceci en entrant à l'Institut de France en tant qu'éditeur.

« Sauver » Diderot, c'est le laver de soupçons erronés, mais surtout le sauver de ceux qui entendaient – parfois avec bonne foi – l'indiquer comme leur inspirateur. Naigeon doit accélérer la publication des œuvres du maître car à cette époque les propos et les œuvres de Meslier étaient attribués à Diderot, ce qui était difficilement rectifiable. Babeuf alla même jusqu'à désigner le *philosoph*e comme son « inspirateur », croyant que Diderot était l'auteur du *Code de la Nature* proto–communiste. Naigeon ne supporte pas ces grossières erreurs et ces appels à l'encyclopédiste pour les projets politiques babouvistes qu'il considère aveugles, violents et subversifs.

Éditer Diderot n'était certes pas une entreprise facile. Le mélange de sentiments d'estime presque idolâtre, de difficultés éditoriales, de contingences personnelles – la fille et le gendre de Diderot étaient fortement opposés à la publication des œuvres – et historiques – les différents régimes successifs – rendit Naigeon prudent, méfiant, déchiré. Mais en travaillant sur les papiers du maître, il jouissait du plaisir de remplir son devoir d'ami en faisant ce qu'il savait faire de mieux – le travail de ciselage des textes et la fidélité au propos – et le « retour égoïste » de se faire une place dans l'histoire, *devenir postérité*, penser à sa gloire future.

Cependant, les idées philosophiques et littéraires ayant de l'impact ne manquent pas dans l'interprétation que Naigeon offre de Diderot. En effet, il fallait intervenir pour le préserver, sans renoncer toutefois son interprétation personnelle du sens historique et philosophique de la pensée de son maître. Naigeon, au-delà de la vénération pour son maitre, s'en prend à ses romans, en particulier *Les bijoux indiscrets, Jacques le fataliste* et *La religieuse.* Selon lui, certains écrits diderotiens n'étaient pas conformes à l'idéal élevé et inspiré de la philosophie qu'ils recherchaient tous deux. Par exemple, Naigeon croit voir des chutes de style dans presque tous les passages les plus hardis de ces écrits. Comme les quelques suppressions dans *Le militaire* et la rigidité de certains passages de *Richesse* nous l'avaient déjà fait supposer, Naigeon semble tendre vers une sorte d'athéisme moraliste anti-sensualiste, manière de voir complètement incompatible avec la littérarité osée.

Les exemples perdurèrent plus que toute doctrine.

Le Diderot « secret » de Naigeon, outre la discorde « littéraire », était surtout l'homme qui avait fait preuve d'une conduite ferme et juste, l'exemple concret de l'éthique matérielle. Le maître, même quand il « prêchait mal », continuait d'être malgré tout au quotidien l'homme que Naigeon voulait qu'il soit, le penseur dont l'éditeur ne voulait pas qu'il truffe ses manuscrits de preuves à charge à offrir aux détracteurs des philosophes. Cette description du maître est ce que l'étudiant croyait être la véritable vie philosophique – c'est ce qui le fit maître :

> Ce que si Diderot ne croyait pas en Dieu, il croyait fermement à la probité, à la vertu, a cet intérêt puissant qu'ont tous les hommes à être justes, bienfaisants. Il croyait à l'indispensable nécessité dont il est, pour la conservation, la gloire et la postérité des empires, ainsi que pour le bonheur commun des peuples, qu'ils aient partout de bonnes lois, de bonnes moeurs, une bonne éducation et de bons exemples à imiter[40].

Il convient alors de se demander : si même l'œuvre de Diderot est sujette à critique et à amélioration, que propose Naigeon dans le domaine « historico–philosophique » ?

Partant d'un regard critique dans les articles de Diderot de la première *Encyclopédie* sur son cheminement de pensée philosophique, Naigeon travaille sur sa vision personnelle de l'histoire des idées. En un sens, toute la *Philosophie Ancienne et Moderne* insérée en trois volumes dans l'*Encyclopédie Méthodique* consiste à intégrer l'œuvre encyclopédique du maître : Naigeon crée une autre tribune pour son athéisme, à partir de laquelle diffuser l'histoire de la philosophie et théoriser sa propre vision de l'historiographie philosophique.

Non pas que par le passé Naigeon se soit fait prier pour s'exprimer à propos de la construction matérialiste de la philosophie ou de la validation de l'athéisme « définitif » avec lequel sceller la philosophie des Lumières ; en un sens, sa radicalité des années 1760 était déjà installée, c'est-à-dire que, dans la *Méthodique,* les conceptions athées et matérialistes prennent plus d'espace et bénéficient d'autres possibilités d'expression, mais n'augmentent pas de substance philosophique, qui avait déjà été exposée dans les divers écrits des années coterie et de la première *Encyclopédie* et qui n'est pas conceptuellement modifiée.

Dans les années 1780 et 1790, cependant, le plan des possibilités formelles que Naigeon peut offrir est emprunté : dans *Philosophie Ancienne et Moderne*, il peut désormais dire publiquement son avis sur toute l'histoire de la pensée occidentale – de l'Antiquité à Diderot – et essayer de donner un cadre unifié à son interprétation ; l'œuvre de Naigeon contribue donc à créer une nouvelle matière, l'histoire de la Philosophie.

---

[40] Id., *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, 1821, p. 36.

Le projet est ambitieux : Naigeon est convaincu que la véritable philosophie d'un penseur trouve sa cohérence en elle-même, étant capable de devenir système de pensée. La tâche de l'historien est de montrer dans son intégralité la pensée d'un philosophe, comment sa cohérence la fait se dresser, et non de proposer un résumé insipide composé de citations éparses. Cette conception rapproche les choix éditoriaux et les choix plus strictement philosophiques. Concernant les premières, Naigeon utilisa la tribune de la *Méthodique* pour proposer aux lecteurs des œuvres entières, insérées dans l'entrée de l'auteur de référence, comme ce fut le cas pour Diderot. Mais ces choix sont également historiographiques, puisque ce n'est pas par « paresse » que certains articles de la *Philosophie Ancienne et Moderne* sont constitués d'énormes citations des œuvres originales des philosophes en question : c'est précisément à travers les « mots » des différents penseurs – dans le contexte de leurs œuvres et non extraits en guise de catalogue de citations – qu'une pensée peut et doit être connue.

Voici l'enseignement de Naigeon : faire s'exprimer les philosophes avec leur propre langage au lieu de simplement commenter (ce qui peut être fait en marge). Les penseurs doivent s'exprimer. La langue s'entend alors comme lexique, bien sûr, mais aussi comme « langue des idées », une formule que Naigeon utilise comme métaphore pour définir la série de raisonnements souvent trop audacieux pour une forme historique spécifique que la langue a assumée (« la langue commune »), et pour la façon de penser commune. Les grands philosophes ont le droit et le devoir d'enrichir le langage et la pensée : le travail de l'historiographe est d'exposer leur parole, de la manière la plus accessible possible, en sélectionnant les œuvres les plus incisives, mais sans remplacer l'auteur – et l'un de ses intérêts les plus importants vise à mettre l'accent sur la réévaluation de l'importance de la pensée ancienne, en en faisant également une puissante interprétation.

Le *Discours Préliminaire* de la *Philosophie Ancienne et Moderne* n'est rien de plus qu'une parfaite vitrine du cœur de la pensée de Naigeon en termes d'histoire de la philosophie ; dans cet ouvrage, il s'exprime sur les concepts interprétatifs qui sous–tendent la reprise historiographique qui doit se faire et sur les priorités à privilégier.

Pour tenter de mettre en évidence la conception de la philosophie chez l'éditeur devenu théoricien et historien du progrès de l'histoire de la pensée, il convient en premier lieu de savoir comment Naigeon se définissait ou, plus précisément, comment il présentait la catégorie à laquelle il se sentait appartenir : les *philosophes*. Pour que la philosophie existe, il faut la « matière première » de la pensée, c'est-à-dire les penseurs. Naigeon ne manque pas, alors,

d'essayer de fournir une vue d'ensemble du travail de reconnaissance historico-philosophique, qui met en évidence les « caractéristiques » des philosophes ainsi que le « but » de la philosophie.

Quant aux difficultés de la philosophie en tant que discipline et du rôle du philosophe en tant que « profession » ou « vocation », la vision de Naigeon correspond à une caractérisation très précise des clivages entre les savoirs. En effet, il ne s'agit pas de produire uniquement des connaissances philosophiques – aspect pourtant fondamental du travail encyclopédique –, puisque « outre les difficultés communes à toutes les matières abstraites, celle–ci en a qui lui sont particulières »[41]. Au–delà des difficultés qui rendent semblables les connaissances rationnelles en tant que telles et la philosophie en particulier, écrire une histoire valable de la pensée est difficile car cela nécessite de croiser des caractéristiques et des problèmes spécifiques, « une des plus grandes [difficultés] sans doute, est la veriété des connoissances et des talens qu'elle exige, et dont plusieurs semblent même s'exclure réciproquement »[42]. Être historien de la philosophie, c'est donc être un homme de vaste culture. L'idéal du génie universel n'a peut–être pas encore disparu chez Naigeon, mais il est bien conscient que sa pleine réalisation est sur le point de devenir impossible à cause du spécialisme de plus en plus marqué :

> on ne peut guère espérer de voir jamais une bonne histoire critique de la Philosophie ancienne, à moins qu'il ne naisse quelque jour un homme qui réunisse à des connoissances très–étendues dans plusieurs sciences un esprit juste et profond, une érudition immense et bien digérée, une étude réfléchie des langues anciennes, un goût perfectionné par la lecture et la comparaison des grands modèles, et le talent de colorer agréablement les divers objets qu'il veut offrir alternativement à l'immagination et à la raison de ses lecteurs[43].

Mais au–delà des modèles de culture vastes et variés qui répondent aux idéaux du siècle, la partition que Naigeon a en tête est encore plus précise et s'inscrit entièrement dans sa propre formation culturelle. Il présente essentiellement deux options qui apparaissent comme un modèle pour la construction d'une histoire de la pensée : d'une part, celle purement érudite ; de l'autre, celle qui renonce à l'accumulation documentaire, et devient histoire *philosophique*.

La particularité du discours de Naigeon est que ce débat ne relève pas exclusivement d'une différenciation des connaissances par leurs différences respectives, mais il se base – et ici le philosophe matérialiste entre toujours en jeu – sur les caractéristiques organiques des philosophes qui, d'une manière franchement matérialiste, sont ceux

---

[41] *Discours Préliminaire, Phil. Anc. et Mod.,* t. I, cit., p. II.
[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*, p. VI.

> dont la vie entière n'est qu'une longue méditation appliquée successivement à divers objets, et que l'habitude a transformée chez lui en un besoin souvent très–impérieux[44].

Les besoins impérieux et les nécessités de la pensée montrent que tendre vers la philosophie est une exigence organique à tous égards, et qu'ils permettent d'entrevoir, en clair–obscur, ce qu'est la simple érudition, qui nécessite un engagement pour lequel le philosophe a

> moins d'inaptitude encore que de répugnance pour les recherches d'érudition qui fatiguent plus le corps qu'elles n'exercent l'esprit[45].

Il en résulte une image qui décrit avec force l'effort du « métier de penser », la dureté de l'étude et surtout la physiologie du cerveau plastique, qui est « un organe qui a ses habitudes, ses goûts, ses *tics* particuliers, comme tous les autres »[46]. Notons que, chez Naigeon, les diverses attitudes intellectuelles dévoilent quelques traits d'une anthropologie d'une matrice sensorielle qui trace l'évolution des facultés morales et des « habitudes » :

> ce n'est pas seulement à l'égard du plus ou moins d'énergie des facultés intellectuelles qu'à une certaine époque l'homme est modifié pour le reste de sa vie : il l'est de même en bien ou en mal ; pour le vice, comme pour la vertu[47].

La somme de ces considérations devient une pensée qui flotte entre métaphore et description réelle et qui se veut matérialiste :

> il résulte des réflexions précédentes, que si le philosophe et l'érudit sont, pour parler avec quelque précision, deux espèces d'automates montés pour une certaine suite de mouvemens divers, deux machines nécessairement disposées, organisées, l'une pour avoir beaucoup d'esprit, de jugement et d'idées, et pour faire de la raison ; l'autre, pour retenir, par exemple, à–peu–près tous les mots d'une langue morte et leurs radicaux[48].

À partir de ces analyses mécanistes et sensorielles, qui se réfèrent aux modifications « concrètes » des circuits cérébraux, Naigeon put donc mettre en évidence les différentes « configurations physiques » des philosophes et des érudits, et relier à ces diverses attitudes les différences entre les deux disciplines. Pure fatigue du corps, l'érudition pèse sur ses adeptes ; penchés sur leurs livres, ils n'ont ni les possibilités, « ni le tems, ni le désir, ni même l'instrument nécessaire pour sonder les profondeurs des sciences, et pour en reculer les limite s»[49].

---

[44] *Ibid.*, p. II.
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*, p. III.
[48] *Ibid.*, p. V.
[49] *Ibid.*, p. III.

Pourtant, même s'il devient un fier théoricien de la philosophie, tout ne brille pas pour Naigeon au cours de ces années.

Certes, il devient le protagoniste d'une série de publications autorisées et prestigieuses, se lance dans des jugements pas toujours partageables mais courageux envers les grands de son temps, de Voltaire à Rousseau, reçoit la tâche de « résumer » l'histoire de la philosophie dans sa *Philosophie Ancienne et Moderne*, doit publier les *Œuvres complètes* de son maître, répondant à un souhait de Diderot lui-même ; mais malgré cela, il développe lentement – mais inexorablement – une méfiance à l'égard du nouveau système politique et social, et « recule » dans le sens où un silence tactique nécessaire à sa tranquillité s'installe, emportant avec lui quelques secrets. Il meurt membre de l'Institut de France (triomphalement fondé en 1795 – dont il fit immédiatement partie – mais qui sera rendu inoffensif sur ordre de Napoléon). Malgré sa participation – dont ma thèse propose un résumé issu de ma recherche dans les archives de l'Institut – sa figure devient toujours plus floue et insaisissable. Juste au moment où il pourrait déclamer encore plus son athéisme et son matérialisme, il reste silencieux. Son intégration « officielle », comme celle d'autres penseurs, est un exemple extraordinaire de neutralisation de la subversion du fait même de sa reconnaissance par le pouvoir : là où un nouveau rôle aurait dû être attendu des intellectuels dans le « système », ils furent au lieu de cela rendus inoffensifs par les nouvelles élites qui, paradoxalement, leur rendent hommage en surface. La revente de ses livres bien–aimés, quelques lettres désespérées, le silence qui suit la malheureuse aventure de l'édition 1802 des *Essais* de Montaigne, laissent deviner la solitude du penseur qui, bien qu'universitaire et décoré (comme beaucoup) de la *Légion d'honneur*, meurt aussi oublié que ses idées. À travers Naigeon se distingue en filigrane ce que peut devenir une philosophie et la bataille de toute une vie conte l'état de choses, lorsque la nouveauté cesse et que les paradigmes historiques changent ; à travers le philosophe matérialiste se déclinent les diverses relations possibles entre les intellectuels et le pouvoir, et la façon dont souvent les premiers, ne mettant pas « à jour » leur propre code interprétatif des faits du monde, sont complètement dépassés par les événements historiques.

L'entreprise éditoriale de Naigeon et sa participation à l'Institut, ont pour dénominateur commun une amertume qui l'oblige à accepter que sa véritable reconnaissance ne se fera pas de son vivant : le silence des dernières années de Naigeon est cependant, du moins dans un premier temps, celui d'un penseur qui se sent dépassé par les événements ou, pire encore, qui sent que les plus beaux fruits de sa pensée ont été rejetés.

Cet espoir en la postérité deviendra presque obsessionnel sur la fin de sa vie, tout comme il l'avait été pour Diderot. Dans les pires moments ne restait que la consolation philosophique par excellence du matérialisme : la référence à l'avenir. Naigeon essaya de se venger, il devint (à juste titre) un prophète de malheur pour les critiques mais, douloureusement, même si l'orgueil cherchait à le cacher, il dut reporter son triomphe complet à un lointain futur. Lorsque ne reste plus que la référence à la postérité, c'est que le recul douloureux est déjà installé. Ce report a, me semble-t-il, une double fonction : pour l'agent historique qui ne se sent pas compris, c'est l'espoir d'être un jour reconnu ; pour l'interprète, cependant, c'est probablement la fermeture des espaces politiques, sociaux et expressifs que l'auteur a vus s'ouvrir puis, inconsciemment ou non, se refermer.

Naigeon est isolé et n'a plus d'autre choix que de conserver pour lui ses liens spéciaux, comme la tâche qui l'a toujours rendu fier : porter Diderot dans le futur.

Peut–être qu'égoïstement le plaisir devait être tout à lui ; la « justice » éditoriale exigeait elle–même que l'héritage de Diderot soit transmis à la postérité par son ami personnel, élève et homme fidèle. Naigeon décrit le plaisir intellectuel et la joie presque sensuelle de se consacrer à livrer Diderot à la postérité tant désirée :

> Je goûtois d'ailleurs, en me livrant à ce travail que j'avois repris depuis plusieurs mois, cette satisfaction intérieure, ce plaisir si doux et si pur qu'on éprouve à faire une bonne action : car ce n'est une, sans doute, que d'honorer publiquement la mémoire d'un ami qui n'est plus ; de la rendre chère à tous les gens du bien ; des constater ses droits à l'estime, à la reconnoissance de ses contemporains, au respect de la postérité[50].

Ici convergent le plaisir concret de remplir son devoir d'ami et le « retour égoïste » de se placer lui–même dans l'histoire, faire partie de la postérité, penser à sa renommée future.

Diderot était, pour son éditeur, un homme qui promouvait la raison du siècle et l'a rendue éternelle : « c'est alors que, suivant d'un oeil attentif et pénétrant la marche rapide de cet homme de génie, on apperçoit l'espace immense qu'il a parcouru, les pas qu'il a fait faire à la raison, et la forte impulsion qu'il a donnée à son siècle[51]» et ce faisant, dans son ouverture d'esprit, il avait fait de Naigeon lui–même une partie de l'histoire, dans la mesure où « il ne m'a rien laissé ignorer, à ces divers égards, de ce qui pouvait m'intéresser comme ami et comme éditeur »[52] .

---

[50] Id., *Préface de l'éditeur,* in D. Diderot, *Œuvres*, éd. Naigeon, t. I, p. VIII.
[51] *Ibid.*, p. XIII.
[52] *Ibid.*, p. XV.

Quelle exaltation à l'idée de se lier à Diderot et aux sommets intellectuels du siècle, c'est-à-dire à « l'idée d'associer ainsi tous les titres de gloire de ce philosophe à la durée inaltérable de l'édifice même qu'il a le premier élevé à l'honneur des sciences et des arts »[53]!

Pour devenir éternel, Diderot eut la philosophie de l'*Encyclopédie*, monument digne du siècle, « projet si digne d'un vrai philosophie pratique »[54] ; Naigeon, loin d'être à sa hauteur, avait néanmoins pour sa part la mission de donner à la postérité l'héritage d'une pensée et d'une figure humaine, d'une tradition, d'une époque.

L'amertume qu'il tirait de l'incapacité de certains de ses contemporains à comprendre la grandeur de Diderot était cependant contrebalancée (mais l'était-elle vraiment ?) par la conscience que l'art du philosophe, sa profonde innovation, sa pénétration des secrets du cosmos à travers une philosophie profonde éclaireraient d'eux-mêmes l'avenir et, par ricochet, inscriraient le nom de Naigeon dans l'histoire.

L'éditeur s'engage sur l'avenir, signe le contrat avec les futurs lecteurs.

> A l'égard des Mémoires dont je viens de parler, quoiqu'ils ne soient point encore imprimés, j'y renvoie néanmoins le lecteur : c'est une espèce d'engagement que je prends avec lui, de remplir enfin envers un ami que je regretterai sans cesse, un devoir dont l'amour du repos, et des considérations peut–être encore plus fortes, plus impérieuses, ne m'ont pas permis jusqu'à présent de m'acquitter[55].

En outre, les *Mémoires*, « ce volume qui [...] sera très incessamment sous presse[56] », souvent annoncés et différés, ne seront finalement pas publiés de son vivant. On ne peut s'empêcher de se demander pourquoi. La question est de taille : Naigeon eut-il réellement « peur » de partager ce qu'il savait de Diderot, du moins jusqu'à ses débuts révolutionnaires, devant lutter contre l'ostracisme de la fille et du gendre du philosophe ? Il opta finalement pour une publication posthume, ce projet perturbant trop sa tranquillité – alors comment comprendre que dès 1789, dans l'article *Diderot* et dans la *Préface* aux *œuvres*, il annonçait que les *Mémoires* étaient proches de la conclusion ? Par souci de perfectionnisme ? Trop occupé à rédiger durant de longues années la *Méthodique* ? Trop fatigué par ce projet ? Est-ce vraiment à un moment devenu un obstacle à ses plans – frustrés – de reconnaissance politique ?

Une réponse univoque est difficile : la solution se trouve peut-être dans la somme de ces facteurs, personnels et historiques, pratiques et idéaux, égoïstes ou respectueux du désir du philosophe de ne pas nuire à la tranquillité de sa famille et de ses amis.

---

[53] Id., *Diderot, Phil. Anc et Mod*, t. II, cit., p. 153.
[54] Id., *Préface de l'éditeur,* in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. I, p. XXXI.
[55] Id., *Diderot, Phil. Anc et Mod*,, II, cit., p. 153.
[56] Id., *Avertissement de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, éd. Naigeon, cit., t. XII, p. 261.

Cependant, la mémoire du « sentiment tendre et doux qui m'unissoit à Diderot, et qui me rend encore aujourd'hui son image si présente, et sa mémoire si respectable et si chère[57]» n'a en aucun cas changée. Naigeon s'est interrogé toute sa vie sur son double rôle d'ami et d'héritier, d'éditeur et de penseur qui devait se montrer juste – se débattant avec la difficulté de médiation entre les demandes de tranquillité, les événements politiques qui accéléraient les choix, les autres qu'ils ont retenus – avec les difficultés que cela entraînait car dans l'amitié, dans la philosophie, dans l'édition, pour ne pas devenir injuste « il n'y a qu'une seule manière de tenir la balance parfaitement égale ; et les degrés divers d'inclinaison qu'on peut lui donner sont infinis »[58]. Le beau, le vrai, le juste se concentrent en Naigeon, tout comme on ne peut séparer l'éditeur de l'interprète, et l'homme qui fait des choix est dans une histoire, essaie de la dominer, et finit finalement par être dévoré ou paralysé.

Quand il ne reste que la postérité, on recule déjà, mais au moins on le fait en bonne compagnie, avec les amis et leurs pensées retenues par cœur.

> Que ceux donc qui, au moment même où j'écris, font des efforts aussi coupables que vains pour flétrir la mémoire de Diderot, d'Helvétius, du baron d'Holbach, etc, se transportent par la pensée à quelque distance de leur siècle ; qu'ils lisent les lignes graves et impartiales de l'histoire ; et ils y verront partout la gone et le mépris attachés à leurs noms ; et la gloire de ces mêmes philosophes, qu'ils décrient sans pudeur, assurrée sur des fondemens que le temps et les progrès de l'esprit humain ne feront qu'affermir[59].

Malgré ses intentions au moment de l'*Adresse*, Naigeon n'a donc pas toujours réussi à atteindre ses objectifs. Les choses avaient changé et il dut accepter de garder le silence.

Peut–être que de ce point de vue sa conception du silence et du secret, de ce qui peut être dit ou tu, n'est pas entièrement clarifiée, ni parfaitement « systématique ». Pourtant, le Naigeon philosophe, avec toutes ses limites et ses idiosyncrasies, n'a pas manqué de courage, et a proclamé ses jugements et ses idées de manière péremptoire – quand il le pouvait – en multipliant les révélations et les déclarations de fermeté. Plus tard, lorsque les circonstances historiques modifiées rendirent progressivement impossible de se maintenir au même niveau que les principes souvent revendiqués avec insistance, Naigeon se tourna vers une conduite pratique discrète, moins « hardie », mais largement compréhensible. Il vécut en acceptant des compromis qui, à un moment donné, lui paraissaient acceptables : s'exprimer anonymement

[57] Id., *Diderot*, *Phil. Anc. et Mod.*, t. II, cit., p. 153.
[58] *Ibid.*
[59] Id., *Préface de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, éd. Naigeon, t. I, cit., p. XXIII.

au temps de la coterie, ce qui n'avait plus lieu d'être au début de la Révolution quand triomphait la liberté d'expression, ou se taire définitivement Lorsque cela fut nécessaire.

Mais, dans un monde qui s'était retourné, rester entier est un défi ardu :

> Les traits divers dont il se peint, sous le double rapport d'homme public et d'homme privé, deux états où, même parmi les êtres le plus heureusement nés, il est si rare de trouver un homme UN, et toujours semblable à lui même[60] .

Cette tentative de rester fidèle à lui-même – cohérent, déclameur de vérités détestables pour beaucoup, sans jamais séparer les croyances personnelles de l'exposition publique signée – tout en étant publiquement estimé échoua. Pourtant, cette tentative fut réalisée, et c'est la vie même de Naigeon. Le monde ne l'avait pas compris, voilà ce qu'à la fin de sa vie a probablement ressenti Naigeon.

Un court instant, les philosophes avaient gagné. Naigeon semble avoir cru aux jours heureux de la Révolution :

> qu'importe à l'homme de bien, convaincu de ces principes, les seuls vrais, les seuls où la vertu puisse trouver une récompense assurée, le jugement favorable ou contraire que la multitude porte de ses actions ? Il en est de calomnies comme des erreurs et des traditions fabuleuses ; elles s'évanouissent à la longue, et le temps en fait justice, *mais la probité et la vertu sont comme les doctrines véritables et fondées sur la nature des choses ; elles se confirment en vieillissant* [61].

Puis, repoussé par l'histoire, par ses idées non conformes au temps, par les choix contingents qu'il fit malgré lui, il se vit en quelque sorte forcé de « cultiver son jardin », de renoncer à l'ardeur (sans changer ses idées, bien sûr, car elles se « confirment en vieillissant »), jugeant peut-être lui-même plus utile, si choquant que ce soit, de choisir le côté paisible d'une calme vieillesse ; après tout, il avait fourni des efforts, et la guerre « matérialiste » ne peut se gagner seul.

Pourtant, le « froid et aride » Naigeon étonne, par la passion avec laquelle il a défendu ses causes ; par la façon dont il a su fusionner caractère sombre et écriture courageuse, publicité et anonymat, érudition et sagesse : l'engagement civil et les limites de son propre temps historique semblent particulièrement évidents en lui.

On peut alors imaginer Naigeon mettre la main sur des corrections, des notes, des gloses, des jugements, « condamné » à survivre de longues années à ses amis et maîtres et poussé toujours plus vers un silence nostalgique ; entre les ombres – historiographiques, dont il était enveloppé, et personnelles, qui l'ont amené à s'isoler – et les Lumières – auxquels il avait

---

[60] Id., *Avertisemet de l'éditeur*, dans M. de Montaigne, *Essais de Michel Seigneur de Montaigne*; Paris, Didot, 1802 ; cité dans *Avertissement de l'éditeur*, *Essais*, éd. critique P. Desan, « Montaigne Studies », 10, (1998), p. 36.

[61] Id., *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque*, dans *Collection des Moralistes anciens*, 1782, t. IV, pp. 148-149, je souligne.

fièrement participé et qui se sont répandues à travers le monde, celui-ci révélant peu à peu dans ses œuvres cette planète cachée de la littérature matérialiste athée clandestine.

Naigeon, si esseulé, par choix et par nécessité, ne pouvait que repenser continuellement au temps perdu. Et sa prose ne se laisse vraiment aller que quand il peut librement penser au passé, résumant une existence qui lui plaqua l'image d'un monde ayant refusé ses idées, le laissant à part, l'acceptant pour le faire mieux se taire.

Rappelant un dialogue – selon lui, réel – dans lequel Diderot l'a dépeint, Naigeon a d'abord reconnu que son portrait, ses harangues, son manque de modération dans ses jugements, étaient effectivement tels que racontés par son maître : « Critiques justes ou injustes, sarcasmes, bonnes ou mauvaises plaisanteries ; tout cela a été fait et dit avec la même liberté, la même confiance, la même étourderie, et dans les mêmes termes. [...][62] ».

Puis il concédait au lecteur, à Diderot et à lui-même, que certains mots et certaines manières auraient pu être autres, moins spontanés et emphatiques :

> en convenant d'ailleurs que, sans blesser la vérité, sans être même un juge moins sévère, j'aurois pu employer des expressions plus modérées, moins dédaigneuses, et tempérant avec art l'amertume de mes critiques par l'éloge du talent de l'artiste appliqué à d'autres sujets, porter dans son esprit, une lumière plus douce, et l'éclairer sur ses défauts sans choquer son amour-propre[63].

Ces mots renvoient au dialogue avec Diderot, dans le cadre des *Salons*, en parallèle du dialogue sur le travail artistique qu'ils avaient face à eux, et sur la valeur de laquelle l'élève et le maître n'étaient pas d'accord.

Mais ensuite Naigeon semble prendre son envol, et intègre ce souvenir dans une mémoire plus vaste, le large éventail de sa jeunesse :

> je prie le lecteur d'observer que j'étois jeune alors, et qu'on doit avoir quelque indulgence pour les fautes d'un âge où, n'ayant la juste mesure de rien, on la passe en tout, où les passions le plus orageuses et le plus violentes, trouvent, pour ainsi dire, toutes les portes de notre âme ouvertes, le livrent successivement à toutes les sortes d'illusions[64].

Le fervent jeune homme est rappelé avec tendresse par le philosophe âgé, complaisant mais mesuré. Ce garçon passionné, aux jugements définitifs, avide de partager ses convictions, ne pouvait être qu'ainsi. Car, nous le savons, pour Naigeon « le fataliste », tout est nécessaire, tout

---

[62] Note de Naigeon in D. Diderot, *Salon de 1767*, éd. Naigeon, cit., t. XIV, p. 133.
[63] *Ibid.*, p. 134.
[64] *Ibid.*, pp. 134-135.

est écrit, comme l'enseigne son matérialisme et comme le maître Diderot le fait dire à Jacques dans son roman ; mais il ne pouvait en être ainsi aussi pour une autre raison, qui englobe toutes les raisons de la jeunesse, y compris celles « heureusement nées » : Naigeon n'avait pas encore vécu les expériences, bonnes et mauvaises, de la vie qui, implacablement, viennent ébranler la confiance de l'âge, cet âge dans lequel,

> pour se conduire dans le sentier obscur et épineux de la vie, on n'a que la lueur foible et vacillante d'une raison qui, même dans l'homme le plus heureusement né, le plus réfléchi, ne se rectifie, ne s'entend et ne se perfectionne que par l'expérience et le malheur, deux précepteurs qui, sans doute, ne manqueront jamais à l'espèce humaine, mais dont les grandes et instructives leçons sont plus ou moins tardives pour chacun de nous[65].

[65] *Ibid.*

JACQUES-ANDRÉ NAIGEON (1735-1810) TRA OMBRE E LUMI

Ritratto di Jacques-André Naigeon (1735-1810), dipinto da Louis de Carmontelle nel 1782 (Chantilly, musée Condé)[66].

[66] Ho rintracciato il ritratto tramite una descrizione presente in F.-A. Gruyer, *Les portraits de Carmontelle (Chantilly)*, Paris, 1902, pp. 299-300 (non so se sia mai stato segnalato nell'ambito degli studi illuministici). Il giudizio di Gruyer mi sembra di notevole importanza, e manifesta bene la polarizzazione dei giudizi storici riguardo Naigeon, nati da un'estrema unilateralità la quale neanche col passare del tempo si è spogliata delle scorie ideologiche – anche, come in questo caso, quasi cento anni dopo la morte del filosofo: «Debout de profile à gauche, vêtu d'un habit marron et d'un gilet blanc à peine visible sous cet habit, promène ses extravagances philosophiques dans un parc au fond duquel se voit un temple antique dans le goût de notre XVIIIe siècle. […]. Disciple de Diderot et ami de d'Holbach, il se fit une sorte de célébrité par ce qu'il y avait d'intransigeant dans son athéisme. Il fut, selon Taine, un de ces fanatiques qui érigeant l'athéisme en dogme obligatoire et en devoir supérieur. La Harpe l'avait surnommé *le singe de Diderot*. Somme toute, Naigeon ne fut qu'un insupportable pédant. Et il a bien l'air dans son portait». Curiosità vuole che si possegga, e non certo in un luogo qualsiasi, un altro – presunto – ritratto di Naigeon, opera addirittura di Fragonard: al Louvre è conservato infatti un *Portrait d'un jeune artiste*, la cui descrizione reca: «Le tableau fait partie de la série des figures de fantaisie, exécutée par le peintre vers 1769. Il représente peut-être Jacques-André Naigeon, écrivain et ami de Diderot». Ora, il «peut-être» mi sembra decisivo. Si è sempre pensato che Fragonard, nello stesso anno, avesse dipinto anche Diderot. Nel 2012, il ritratto è stato però "retrocesso", dagli stessi esperti del Louvre, a *Figure de fantasie. Autrefois identifiée à tort comme un portrait de Denis Diderot*, sulla base di alcune considerazioni biografiche e fisiognomiche. Sulla scia di questa nuova considerazione riguardante Diderot, sembra difficile dire la parola finale sul ritratto di Naigeon. La presentazione come "giovane artista", corrisponderebbe a ciò che sappiamo della prima parte della vita di

Fidem, libertatem et amicitiam,

praecipua humani animi bona[67].

Bonjour, mon ami.

Je vous salue et vous embrasse de tout mon cœur.

Tuus ex animo.

Naigeon[68].

Naigeon, il quale però nel 1769 aveva già abbondantemente abbandonato le ambizioni pittoriche. Se Fragonard avesse dipinto Diderot, avremmo con più facilità potuto pensare che Naigeon – magari conosciuto dall'artista a casa Diderot – gli fosse servito da modello "ideale" di "giovane artista", tanto più che l'anno di realizzazione dei due dipinti sembra lo stesso, lo stile simile, e alcuni dettagli del viso di Naigeon non lontani da qualche descrizione successiva in nostro possesso. Si può pensare che entrambi siano serviti come modelli al pittore, che però in nessun modo voleva ritrarne fedelmente l'aspetto? La questione è, mi pare, francamente indecidibile al momento, almeno se si cerca altro dalle semplici ipotesi. Entrambi i quadri sono facilmente rinvenibili online. Ultima notazione "artistica": Damiron sostiene di aver visionato un quadro di Vanloo ritraente Naigeon: in J.-P. Damiron, *Mémoire sur Naigeon et accessoirement sur Sylvain Maréchal et Delalande*, Paris, 1857, p. 10.

[67] *Fede, libertà, amicizia e i più alti valori dello spirito,* Tacito, discorso di Galba a Pisone. Timbro o stemma (*cachet)* di Naigeon, citato da Damiron, *Ibid.*, p. 7. Damiron testimonia che il *cachet* gli sarebbe stato rivelato da un amico della famiglia Naigeon, e sostiene di ritenerlo estremamente rappresentativo dell'idea che del filosofo se ne può trarre. Non ho trovato in altri luoghi tale *cachet*, ma ammetto di concordare, qui, con Damiron: se la *fede* citata è intesa in un certo modo – una fede *materialista* – indubbiamente questa è una descrizione adeguata di Naigeon e della sua *libera fedeltà* all'*amico* Diderot. A proposito di *cachet*, aggiungo a mo' di curiosità i vari domicili di Naigeon che ora si possono dire di conoscere: Rue Champfleury intorno al 1765 e fino al 1780 almeno (riportato in *Projet de souscription pour une estampe tragique et morale*, citato da E. Boussuge, F. Launay, *Du nouveau sur Jacques André Naigeon (1735-1810) et sur ses livres et manuscrits*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 53, (2018), p. 155; cul-de-sac du Doyenet, intorno al 1796, in *États de contrôle de la garde nationale*, section des Tuileries 10 AD Paris, VD*16, fol. 23v°, citato in E. Boussuge, F. Launay, *op. cit.*, p. 148; nello stesso anno, però, nell'*Almanach National de France*, Paris, Testu, an IV (queste informazioni editoriali, salvo l'anno, valgono per tutti gli *Almanach* di cui riporto notizie), in cui Naigeon era citato in quanto membro dell'*Insitut de France*, l'indirizzo che figura è 304 cul-de-sac de Thomas du Louvre; e nell'*Almanach* dell'anno seguente (an V), l'indirizzo è lo stesso ma citato diversamente, ossia 304 impasse Thomas-du-Louvre; in J.-B.-M. Jaillot, *Recherches critiques, historiques et topographiques sur la Ville de Paris depuis ses commencements connus jusqu'a présent*, Cinquième quartier (Le Palais-Royal), Paris, Jaillot et Lottin 1772, p. 19, si trova che «Rue du Doyenné. Elle aboutit dans la rue S. Thomas-du-Louvre et dans le cul-de-sac du même nom. On l'appelot rue du Doyenné S. Thomas-du-Louvre». Dunque, probabilmente cul-de-sac de Doyenet e cul-de-sac/impasse de Thomas du Louvre sono lo stesso indirizzo. Nell'*Almanach* del an IV (il 1796), egli è detto abitare per la prima volta sulla *Rive Gauche*, in 373 rue de l'Université [la première porte après le corps de garde]; non ho rintracciato l'*Almanach* dell'an VII; dall'an VII all'an XIII (l'ultimo in cui valse la numerazione repubblicana), egli sarà sempre presso rue de l'Oratoire, anche se non è mai riferito il numero civico; in *Organisation et réglemens de l'Insitut de France*, Badouin, Paris, an XIII, p. 234, egli è però detto risidere presso 149 rue de l'Oratoire, mentre nell'*Almanach Imperial* (si noti come il nome dell'*Almanach* rechi in sé la storia di Francia) del 1806, il primo in cui il civico è di nuovo citato, si parla di 4 rue de l'Oratoire. In favore di quest'ultimo indirizzo abbiamo un'altra testimonianza. In 4 rue de l'Oratoire, Naigeon abitava probabilmente all'interno dell'Hôtel d'Angiviller, come si deduce dalla lettera del 13 ottobre 1799 (21 vendémiaire an VIII) a Jean-Jacques-Régis Cambacérès (1753-1824), Ministro della Giustizia, in cui Naigeon conclude Salut et fraternité/Naigeon/Rue de l'Oratoire, maison d'Angivillers. La lettera si trova in: Paris, A.N., BB/16/729 [Ministère de la justice. Correspondance générale de la division civile], dans le dossier 149. 2 feuillets, fol. 1v° et 2r° blancs, adresse au fol. 2v°, cachet rouge; ringrazio qui Emmanuel Boussuge e Nicolas Rieucau per questa informazione. Naigeon scrive a Cambacérès, collega all'*Institut*, per ottenere un alloggio, presso lo stesso Hôtel d'Angiviller, in favore dell'attrice e cantante Sophie Arnould (che lo otterrà, e qui morirà nel 1802).

Dal 1807 Naigeon torna sulla *Rive Gauche*: gli *Almanach imperial* del 1807 e del 1808 lo dicono risiedere a 48 rue de l'Université; infine, nel 1809 e nel 1810 è detto abitare a 86 rue du Bac, dove si spegnerà, indirizzo confermato anche dal registro notarile presente alla Biblioteca dell'*Institut de France* e dal Catalogo di vendita della biblioteca (*Catalogue des livres très-bien conditionnes, du cabinet de feu M. J.A. Naigeon*, Paris, De Bure, 1810).

[68] Conclusione di una lettera per Diderot scritta da Naigeon il 27 luglio 1780; citata in D. Diderot, *Correspondance*, ed. G. Roth, Paris, 1959, t. XV, p. 176.

INTRODUZIONE

All'interno degli studi illuministici Jacques-André Naigeon (1735-1810) appare sempre come un personaggio dall'identità non ben definita, in qualche modo dipendente dai suoi riconosciuti numi tutelari, Diderot e d'Holbach. La sua presenza emerge raramente, eppure, fatto curioso per un personaggio su cui poco è stato detto, il suo nome è sempre lì, citato quasi mai da solo, ma ricorsivamente presente. La *scimmia di Diderot*, come fu definito assai poco benevolmente da La Harpe, attraversa con la sua presenza la seconda parte del Secolo dei Lumi, e va anche oltre, fino alla dittatura napoleonica. Lo si incontra per la prima volta intorno agli anni sessanta del '700: Naigeon fa in tempo a scrivere un paio di voci dell'*Encyclopédie*, tra cui *Unitaires*, definita, da Voltaire, *la più terribile* dell'ultimo volume del *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. In questi anni Naigeon è attivissimo, membro di punta della cosiddetta *coterie* di d'Holbach, dalla cui casa si è detto uscissero terribili anatemi contro *l'Ancien régime,* opere inedite, edizioni di scritti precedenti, *pamphlet* infuocati – non sempre è risultato facile stabilire l'effettivo apporto di Naigeon a quest'ondata di scritti, in quanto l'essenza stessa del lavoro della *coterie* era l'anonimato più radicale, volto a rendere quasi eterei gli attacchi lanciati.

Va comunque detto che, nell'intento di valutare Naigeon "libero" dai "meriti altrui", non si può prescindere dal ricordare che il filosofo è stato fino a oggi noto soprattutto perché amico, editore e biografo ufficiale di Denis Diderot. Riguardo al suo maestro[69], Naigeon curò la voluminosa voce *Diderot* dell'*Encyclopédie Méthodique* e la prima edizione delle *Oeuvres complètes* del *philosophe* basata sui manoscritti originali, oltre a lasciare un'importante *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, edita postuma.

Nel corso della carriera di editore – oltre che la pubblicazione di altri autori "classici" come Seneca, La Fontaine, Montaigne e il "nemico" neo-*pantheonizzato* Jean-Jacques Rousseau – a Naigeon sarà affidata la curatela della prestigiosa sezione di storia della filosofia dell'*Encyclopédie méthodique*, ossia la *Philosophie Ancienne et Moderne.* Tra copie pedisseque di lavori precedenti, integrazioni e voci completamente riscritte, è molto interessante vedere confrontarsi Naigeon con i grandi della storia della filosofia, diviso tra ricostruzione filologica e ovvia partigianeria "atea", in anni complicati come quelli che vanno dal 1791 al 1797.

[69] Così Naigeon considerava Diderot, così spesso mi riferirò al *philosophe* di Langres. Diderot, il maestro – consapevole o meno di questo ruolo; Naigeon, l'allievo adorante, meno dotato, ma fedele. Per tutti i limiti di Naigeon, la "colpa" è ovviamente solo sua, e si dica: *le colpe degli allievi non ricadano sui maestri.*

Al debutto della Rivoluzione, Naigeon intervenne nel dibattito culturale con l'*Adresse à l'Assemblée Nationale*, forse il suo scritto "originale" più importante, nel quale svolge una serrata critica della presenza dell'Essere Supremo all'interno della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* e mostra segni di un radicalismo mai domo ma forse "superato", cosa che contribuirà all'isolamento degli anni successivi. Figura ideologicamente solitaria in quegli anni, Naigeon lavora alacremente alla *Méthodique,* e non viene del tutto dimenticato dal mondo culturale: nel 1795 è eletto membro del neonato *Institut de France*, nella classe dominata dagli *Idéologues*.

Dal materiale più noto riguardo quell'epoca della sua vita, lo si sa intento soprattutto a editare opere di autori antichi e a cercare di far rivalutare – difendendolo *politicamente* – il dettato del suo maestro Diderot, in quel momento considerato *pericolosamente* vicino al pensiero di Meslier o all'aver ispirato l'azione di Babeuf. Naigeon fa in tempo a vedere maturare e consolidarsi la dittatura napoleonica, e, dopo il 1802, anno di una sua prefazione a Montaigne censurata senza discussioni, sceglierà il silenzio, morendo nel 1810, povero e isolato.

Il presente studio si svilupperà su più piani.

Una prima parte, di ricostruzione biografica, nella quale ho cercato di elencare i documenti che possediamo su Naigeon, accresciutisi enormemente nel corso della ricerca. Ho qui discusso tutto ciò che riguarda le attribuzioni a Naigeon, i suoi primi incontri con Diderot e d'Holbach e una possibile "bibliografia" autoriale del più giovane dei materialisti della *coterie*, integrando il tutto con un ricco apparato di note che "sistema" le varie informazioni editoriali.

Le prime interpretazioni, Naigeon morto da poco, già concordavano: un pericoloso fanatico dell'ateismo, da dimenticare al più presto. A questo si collega il dibattito – impossibile da non affrontare – su come la cosiddetta *coterie* di casa d'Holbach fosse da subito vista come fucina di radicalismo e di complotto contro l'*Ancien Règime*. A tal riguardo, si può anticipare che una ricostruzione più oggettiva non può che definire fantasticherie le accuse "complottistiche" a Naigeon e d'Holbach (e Diderot). Si chiarirà *se, come e con che avvertenze*, il Naigeon degli anni sessanta può essere inteso come *autore* delle opere cui collaborò – proprio sull'*autorialità* clandestina occorrerà soffermarsi a lungo – e in che modo è da intendersi l'impatto "reale" che le opere clandestine ebbero sul mondo culturale. Obiettivo è anche quello di "disinnescare" il riflesso automatico che congiunge acriticamente *clandestinità* ed *eversione*.

Il secondo capitolo si collega organicamente a quest'aspetto; esso introduce brevemente il mondo della letteratura clandestina, ramo molto vivo di studi contemporanei, per poi evidenziare di quale opera di manomissione, ricostruzione e divulgazione Naigeon si rese

protagonista nella redazione del "suo" *militaire philosophe*, il quale, della stagione della letteratura manoscritta clandestina, è sia figlio sia "parricida". Si vedrà come l'ateismo e il materialismo di Naigeon trovino già negli anni sessanta la loro sistemazione – se non definitiva – stabile, e come il futuro editore di Diderot si inserisca a pieno titolo nel gruppo degli *enciclopedisti* – lavorando a tre voci dell'*Encyclopédie*, entrata in quegli anni nel momento finale della sua pubblicazione – ma allo stesso tempo ne sia, intervenendo al termine dell'impresa, già un "superamento". Tali articoli saranno discussi analiticamente.

Il terzo capitolo del presente lavoro è dedicato allo sconvolgente evento di cui Naigeon fu testimone: la Rivoluzione che debuttò dal 1789 e trasfigurerà per sempre il volto della società francese. A tal fine, non potevano essere omesse alcune delle ricostruzioni storiografiche più note dell'avvenimento che fece tremare l'Europa, in modo da mostrare – per analogia o per differenza – cosa Naigeon poté trarre dal nuovo mondo creatosi e cosa invece sembrò lasciarlo indifferente, se non proprio restio. Più in particolare, si analizza e descrive anche il mondo editoriale (pre e post) rivoluzionario – insieme ad alcune eterodossie di pensiero – onde porre in evidenza come Naigeon fosse lontanissimo dalla libellistica più scandalistica o anche da alcune "tendenze" ideologiche, tra cui il mesmerismo; inoltre, si ricostruisce come, in quegli anni, da autore clandestino, egli divenga *editore ufficiale*.

Fondamentale, nel capitolo, è lo studio dell'*Adresse à l'Assemblée Nationale*, scritto politico del 1789, davvero indispensabile per comprendere l'ideologia di Naigeon; tale opera è confrontata con gli altri futuri giudizi "rivoluzionari" di Naigeon, e ci mostrano un pensatore ardito ma non del tutto *risolto* dal punto di vista del pensiero politico. A tal fine era impossibile non riferirsi – in questo capitolo ma anche altrove – alle classiche ricostruzioni storiografiche sul rapporto tra Lumi e Rivoluzione, rese possibili da interpretazioni preliminari sul concetto stesso di *Lumi, Illuminismo, pensiero radicale o moderato*.

Il quarto capitolo, infine, cercherà di dimostrare come "*editore ufficiale*", non voglia dire "*editore stimato"*. Naigeon diventa, sì, protagonista di una serie di pubblicazioni più o meno autorizzate e prestigiose, da Seneca a Racine; si sente all'altezza di lanciarsi in giudizi non sempre condivisibili ma comunque coraggiosi nei confronti dei grandi del suo tempo, da Voltaire a Rousseau; riceve il compito di "riassumere" la storia della filosofia nella sua *Philosophie Ancienne et Moderne*, sezione filosofica dell'*Encyclopédie Méthodique*; può (anzi, si vedrà, *deve*) finalmente pubblicare le *Opere* complete del maestro Diderot, esaudendo un desiderio dello stesso *philosophe*; ma, ciononostante, si vedrà come egli sviluppi lentamente – per quanto inesorabilmente – una sfiducia verso il nuovo sistema politico e sociale, e, infine, come "indietreggi" in direzione di un silenzio tattico necessario alla sua tranquillità, portando con sé

alcuni segreti. Naigeon termina, sì, la sua vita come membro dell'*Institut de France*, fondato trionfalmente nel 1795 – di cui fa subito parte – e che, però, per ordine di Napoleone, sarà poi scorporato e reso inoffensivo; tuttavia, nonostante questa partecipazione – di cui sarà qui pubblicato in anteprima un resoconto, frutto di ricerche inedite presso gli archivi dell'*Institut* – la sua figura diviene sempre più ombrosa, sfuggente. Proprio ora che potrebbe declamare il suo ateismo e il suo materialismo a pieni polmoni, Naigeon resta per lo più silenzioso. La sua integrazione "ufficiale", così come quella di altri pensatori, sembra uno straordinario esempio di neutralizzazione della sovversione tramite *riconoscimento* da parte del potere, nel senso che lì dove ci si aspetterebbe un nuovo ruolo per gli intellettuali nel "sistema", essi sono invece del tutto resi inoffensivi dalle nuove élite che anche paiono "omaggiarli". Dalle ricorsive vendite dei suoi amati libri, da alcune lettere disperate, dal silenzio che segue la sciagurata avventura dell'edizione del 1802 degli *Essais* di Montaigne, deduciamo la solitudine del pensatore, che, anche se *accademico*, o insignito (come tantissimi) della *Légion d'honneur*, muore dimenticato – come dimenticate dovevano essere le sue idee. Tramite Naigeon vediamo cosa può essere di una filosofia – che anche era stata "contro lo stato di cose presenti" – quando lo stimolo di novità viene ad arrestarsi e i paradigmi storici cambiano; tramite il filosofo materialista vediamo declinarsi le varie possibilità del rapporto tra intellettuali e potere, e il modo in cui spesso i primi, non aggiornando il proprio codice interpretativo dei fatti del mondo, finiscano per essere del tutto superati dagli accadimenti storici.

Le imprese editoriali di Naigeon, così come la sua partecipazione all'*Institut*, hanno tutte come denominatore comune un'amarezza di fondo, che costringe a demandare alla posterità il "vero" riconoscimento: sintomo della mancata accettazione da parte del proprio tempo storico.

I. NAIGEON: UOMO O SIMBOLO?

I.I) La vita

Firma di Jacques-André Naigeon (1735-1810)

Jacques-André Naigeon nasce a Parigi il 15 luglio 1735. Si è sempre considerato come anno di nascita il 1738, ma l'accurata ricerca di Françoise Launay ed Emmanuel Boussuge ha permesso di retrodatare la data al 1735[70].

Una delle primissime ricostruzioni della vita di Jacques-André Naigeon è contenuta in un voluminoso Dizionario biografico del 1821, la *Biographie universelle, ancienne et moderne*[71]. La voce "Naigeon" è redatta da Foisset l'*Aîné*. Al contrario di altre testimonianze biografiche successive, Foisset non sembra prevenuto né unilaterale nel giudicare la figura di Naigeon, e fornirà materiale a molti *Dizionari* successivi, che si limiteranno a "copia-incollare" queste pagine.

Damiron, invece, adombra una possibile nascita a Digione, senza offrire alcuna prova, e si limita a dire che il padre di Naigeon "sarebbe stato" un *riche moutardier*[72]; tale ipotesi è seguita

---

[70] A Françoise Launay, devo personalmente questa importante informazione, ottenuta ancora prima della pubblicazione dell'articolo già citato: la studiosa mi ha segnalato l'esistenza di una fonte certa e senza ambiguità, il «Registre de pensions de liste civile en 1792», AN (*Archive National de Paris*), O¹ 702, n° 524. Le altre fonti che incontreremo, riportano come data il 1738, che anche io consideravo indubitabile prima della scoperta di Launay e Boussuge (che apportano anche altre prove tratte da ulteriori registri o atti civili) ora pubblicata in E. Boussuge, F. Launay, *op. cit.* Unica voce contraria al 1738, prima della scoperta recente, era quella di Maréchal – che anche conobbe Naigeon – che riportava come anno il 1739 (trattasi però in ogni caso di svista, anche rispetto al 1738 ritenuto corretto fin'ora). Va segnalato che la data esatta compariva già in un documento, l'*Annuarie historique pour l'anne 1839,* Société de l'Histoire de France, Paris, Renouard, 1838, p. 51.

[71] *Biographie universelle, ancienne et moderne,* t. XXX, Paris, 1821. Il tono della voce è abbastanza equilibrato, anche se non sappiamo su che fonti si basi Foisset. La direzione dei volumi era affidata a Louis-Gabriel Michaud, che ne aveva anche in carico la pubblicazione. La *Biographie* fu pubblicata dal 1811 al 1828, in 52 volumi, e conobbe altre due edizioni; si veda anche A.C. Kors, *The Myth of the Coterie Holbachique,* «French Historical Studies», 9, IV, (1976), pp. 573-595. Altro lavoro importante sulla *coterie* è A.C. Kors, *D'Holbach's coterie. An Enlightenment in Paris,* Princeton, 1976. L'unico accenno di biografia mai tentata su Naigeon è il difficilmente reperibile e mai tradotto R. Brummer, *Studien zur franzosischen Aufklarungsliteratur im Anschlusz an J.-A. Naigeon*, Breslau, 1932.

[72] J.-P. Damiron, *op. cit.*, p. 9. Roth, in D. Diderot, *Correspondance,* cit., t. V, p. 51, parla di qualche biografo non meglio identificato che avrebbe sostenuto una nascita a Beaune. Anche nella *Biographie universelle ou dictionnaire des hommes qui se sont fait un nom par leur génie, leurs talents, leurs vertus, leurs erreurs ou leurs crimes*, Paris, 1849 p. 166 si parla di Digione (cito dall'edizione iniziata nel 1847 a cura di Weiss e Busson. L'edizione originale nacque a cura di François-Xavier de Feller).

solo da Mallet, nella *Nouvelle biographie générale,* nel 1863, ma anche qui non sono forniti riscontri[73].

Jacques-André è figlio di Claude Naigeon (…- tpq 17/01/1751), *garde magasin du roi au "Viel Louvre*", e Louise Françoise Michelin (…-tpq 17/01/1751[74]). Completano la famiglia la sorella maggiore Catherine Françoise (1734 circa – 1820) e il fratello minore Charles Claude (1737-1816), detto *le jeune* – e specularmente, talvolta, Jacques-André è dunque detto *l'aîné*, il cadetto. Si può già dire come sia possibile dedurre, dalle rendite sempre modeste – la ricerca della pensione, il grande tarlo dei letterati dell'epoca – e dalla ricorsiva vendita dei libri rari di cui spesso entrava in possesso, che Naigeon e famiglia sembrano essere di media estrazione, anche se questo non gli impedì di compiere dei regolari studi e di avere accesso a qualche pensione ufficiale[75].

Tali studi, a dire di Foisset, furono di matrice classica, ma senza dimenticare alcuni approcci con le scienze esatte che possiamo confermare con lo stesso Naigeon il quale dirà, riguardo le lezioni del chimico e futuro amico Roux, che «j'ai suivi assiduement ses cours pendant quatre

---

Per quanto riguarda Digione, forse ci si confonde con Jean-Claude Naigeon (1753-1832), pittore discretamente noto alla sua epoca. È invece un ramo collaterale della famiglia Naigeon ad avere origini a Beaune; qui nacque Jean Naigeon (1757-1832), cugino di Jacques-André, anch'egli pittore, allievo di David, che diverrà conservatore delle gallerie du Musée du Luxembourg (sede del Senato francese) e sarà – come Jacques-André – insignito della *Légion d'Honneur*. Il nome di Jean Naigeon crea non pochi impicci nella ricerca poiché ha spesso generato confusione, ad esempio proprio nella questione dell'assegnazione della *Légion d'honneur*. Altra confusione possibile talvolta è quella tra Charles-Claude Naigeon (1737-1816), il fratello di Jacques-Andrè, importante per la diffusione degli scritti del fratello e del barone d'Holbach e morto suicida, e François Naigeon (1763 circa-1815) fratello di Jean, detto *le jeune*, esattamente come Charles-Claude. Tutta la questione è comunque esposta nell'articolo di Boussuge e Launay, che ricostruiscono l'intero albero genealogico della famiglia Naigeon e dei suoi vari rami.

[73] Voce *Naigeon* in *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVII, Paris, 1863, scritta da C. Mallet. Pubblicata dai fratelli Firmin-Didot tra il 1853 e il 1866, sotto la direzione di Hoefer. Curiosamente, i primi volumi uscirono invece sotto il nome di *Nouvelle Biographie universelle*. Cito tali testimonianze spesso palesemente inesatte o di seconda (se non terza) mano esclusivamente per mostrare la difficoltà dell'orientamento biografico su Naigeon.

[74] *Terminus post quem* obbligato è la data di firma sul contratto di matrimonio della figlia Catherine Françoise con Jean Baptiste Dufour de Villeneuve, il quale muore prima del 1774; *Archive National,* AN MC/ET/XI/491.

[75] Non azzardo una definizione sociale/sociologica più accurata, impresa impervia generalmente, ancor di più per il '700 e con la penuria di documenti disponibili. Secondo Daniel Roche: «Dans leur majorité [i membri del circolo d'Holbach] ils sont représentatifs des élites nobiliaires administratives et des bourgeoisies urbaines. Trois entre eux Naigeon, *probablement*, Marmontel et Roux assurément sont issus de familles proches des classes populaires», in D. Roche, *Lumières et engagement politique: la coterie d'Holbach dévoilée*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 4, XXXIII, , (1978), pp. 723. Ma forse con i nuovi elementi di cui si è ora in possesso, si può dire dire che «la place qu'on lui réserve souvent en bas de l'échelle sociale, parallèle au rôle subalterne qu'on attribue volontiers à son intervention intellectuelle, doit être reconsidérée», in E. Boussuge, F. Launay, *op. cit.* Ma più in generale sulla questione dell'appartenenza sociale degli *enciclopedisti*, si veda J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, 1962, in particolare pp. 9-43. Si può dire che risulta tutt'oggi estremamente complicato dare un quadro generale della "classe" dominante all'interno della cerchia enciclopedica (e anche della *coterie* di d'Holbach): in estrema sintesi, sarebbe molto arbitrario considerare "le classi" senza analizzare gli antagonismi complementari interni alle stesse, ancor più in una situazione frammentaria quanto quella della Francia in quegli anni. Si veda anche A. Soboul, *L'Encyclopédie et le mouvement encyclopédique,* «La pensée», 39, (nov-dic 1951), pp. 41-51. Come monito generale, sembra comunque lecito evidenziare come, almeno a grandi linee, i vari collaboratori fossero reclutati per l'impresa molto più a titolo di "esperti", "eruditi", "artisti" che grazie al *curriculum* familiare-sociale. Ad ogni modo, fosse o meno questa collaborazione *segnale* d'importanza sociale o prodromo di innalzamento di *status*, va detto che la partecipazione all'*Encyclopédie* comportò, spesso, più oneri che onori.

ans»[76]; inoltre sappiamo che fu compagno di studi del matematico Alexandre-Théophile Vandermonde (1735-1796)[77].

Possediamo inoltre, riguardo i suoi studi, un'importante precisazione di Diderot in persona, che in una lettera a Sophie Volland dice:

> Naigeon, qui avait été dessinateur, peintre et sculpteur, avant d'être philosophe[78].

E altrove:

> Naigeon a dessiné plusieurs années à l'Académie, modelé chez Lemoyne, et peint chez Vanloo, et passé, comme Socrate, de l'atelier des beaux-arts dans l'atelier de la philosophie[79].

E ancora, non senza una nota d'irritazione:

> J'avais prié Naigeon, qui a été dessinateur, peintre, sculpteur, avant que d'être philosophe, d'aller quelquefois au salon pour moi, et il me l'avait promis; cependant il n'en avait rien fait[80].

Studioso di scienze e artista prima che filosofo, quindi. Foisset, inoltre, ci fornisce una preziosa e divertente descrizione fisico-caratteriale di Naigeon. Capelli ricci molto curati, costituzione fisica delicata, cui Foisset collega la scelta di Naigeon di seguire una dieta "pythagorique" (s'intende vegetariano, o qualcosa di simile) e, inoltre, alcuni aspetti caratteriali che torneranno spesso, ossia una certa pedanteria affiancata a una criticata rigidità caratteriale

---

[76] J.-A. Naigeon, *Lettre sur M. Roux*, in A. Delyre, *Eloge de M. Roux professeur de chymie à la Faculté de Paris*, Amsterdam, 1777, p. 61. Roux ha insegnato alla Facoltà di medicina e poi più specificamente chimica. Non possiamo dire con certezza cosa seguisse Naigeon, ancor di più data la linea sottile dei saperi scientifico-empirici dell'epoca.

[77] Riferendosi a Vandermonde, Naigeon così scrive: «Nous avons fait nos études dans le même collège, sous les mêmes professeurs; nous étions dans les mêmes classes, et nous avions de plus le même répétiteur. Ce que je dis ici du défaut de justesse de son esprit, je le lui ai entendu reprocher plus de mille fois dans le cours de nos études. Quoique je n'eusse alors qu'une idée très-confuse et sans doute peu exacte de la force et du vrai sens de ces expressions, je me rappelle très-bien que lorsque mes camarades ou moi nous avions avec lui quelque querelle, ce qui arrivoit fort souvent, parce qu'il étoit hargneux, nous l'appellions *esprit faux;* et nous croyions lui dire une grosse injure». Per questa citazione serve una breve spiegazione: rimando infatti a un manoscritto fino a oggi inedito dei *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Diderot* di Naigeon, posseduto da un collezionista parigino e identificato da Emmanuel Boussuge e Didier Kahn, i quali me ne hanno reso partecipe. I due studiosi stanno lavorando a un articolo su tale manoscritto. Mi riferirò a esso successivamente con la formula E. Boussuge, D. Kahn, *Ms.*, citando alcuni passaggi che Boussuge e Kahn hanno potuto comunicarmi (non posso fornire però le indicazioni delle pagine né dell'articolo futuro né del manoscritto).

[78] D. Diderot, *Correspondance,* cit., t. VII, 24 settembre 1767, p. 138.

[79] Id*., Salon de 1767,* in *Œuvres publiées sur les manuscrits de l'auteur par Jacques-André Naigeon*, Paris, Desray, Deterville, 1798, t. XIV, p. 126 (d'ora in avanti D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit.,). Sul rapporto con Vanloo, abbiamo la testimonianza dello stesso Naigeon: «J'ai connu très particulièrement ce grand peintre, et je n'avance rien ici dont je ne sois très-sûr» in Id., *Salon de 1765*, in, *Œuvres,* ed. Naigeon, cit., t. XIII, nota p. 29; si veda anche pp. 32-33.

[80] Id, *Correspondance* cit., t. VII, 24 settembre 1767, p. 138. Va detto che, nonostante queste lamentele, Naigeon si decise a eseguire il compito affidargli da Diderot, e proprio il *Salon* del 1767 ne reca le prove. Si vedano inoltre Id., *Correspondance*, t. VII, p. 125; Id., *Oeuvres*, ed. Naigeon, cit., t. XIV, pp. 126-135.

(Foisset, sommando la delicatezza fisica all'asprezza di spirito, non esita a dire che la figura di Naigeon si prestava bene alla ridicolaggine). Possediamo una curiosa "filastrocca" su Naigeon:

> Je suis savant, je m'en pique,
> Et tout le monde le sait.
> Je vis de métaphysique,
> De légumes et de lait.
> J'ai reçu de la nature
> Une figure à bonbon;
> Ajoutez-y ma frisure,
> Et je suis Monsieur Naigeon[81].

La *Correspondance* di Diderot è una fonte certa per tratteggiare alcuni tratti caratteriali di Naigeon. Impazienza e stravaganza:

> Naigeon mourroit d'ennui, s'il n'alloit pas assiduement chez les Vanloo où il est sûr de trouver madame Blondel qu'il n'aime point et dont il parle toujours, et s'il n'avoit pas fait sa tournée au Palais Royal à l'heure précise où elle s'y promène[82].

Una malcelata tendenza alla disputa:

> Il ne faut pas oublier de vous dire que j'ai été une fois à Mousseau, où la journée se seroit assez agréablement passée si le petit ouragan Naigeon ne s'étoit brouillé avec deux de ses amis à propos d'une question de musique. Il avait raison au fond ; mais il avoit diablement tort dans la forme. Il a fait serment de ne disputer de sa vie et de fuir Madame Blondel[83].

In linea con ciò che il suo stesso maestro Diderot diceva su di lui – «incapable d'une modération que durât quelque temps»[84], *mysothée*[85] – abbiamo anche altri "complimenti":

> Il avait une vanité insupportable, et M. d'Holbach disait de lui qu'il lui déplaisait parce qu'il était si fier de ne pas croire en Dieu[86].

---

[81] J.-F. de La Harpe, *Correspondance littéraire, adressée à son Altesse Impériale M.gr le Gran-Duc*, *depuis 1774 jusqu'à 1789,* , Parigi, 1801, t. II, p. 235. La Harpe riporta la breve poesiola, che troviamo anche in F. A. Kafker, S. L. Kafker, *The Encyclopedists as individuals: a biographical dictionary of the authors of the Encyclopédie*, Oxford, 1988, p. 280. La versione riportata da Kafker – che a sua volta rimanda all'edizione del 23 novembre 1782 del *Journal de Paris* – si conclude però diversamente: dopo «frisure», il verso conclusivo è «maintenant cerchez mon nom».

[82] D. Diderot, *Correspondance*, cit., t. VII, 4 ottobre 1767, p. 158. Questa è l'unico riferimento conosciuto di una qualche presenza femminile nella vita di Naigeon. Ad ogni modo, Madame Blondel era Marie Madelaine "Manon" Belletti (1740-1776), bellissima sposa di Jacques-François Blondel, e, ancor prima, amante nientedimeno che di Giacomo Casanova (G. Casanova, *Histoire de ma vie,* Paris, 2013, t. II, pp. 847-848, p. 851). Essa è ritratta da Nattier in un quadro oggi alla National Gallery.

[83] D. Diderot, *Correspondance,* cit., t. VIII, 14 agosto 1768, p. 95.

[84] Id., *Salon de 1767*, ed. Naigeon, cit., t. XIV, p. 130. Si veda anche anche il dialogo (letterario, ma secondo Naigeon realmente avvenuto: «cette conversation entre Diderot et moi n'est point supposée: elle a eu lieu en effet telle qu'il la rapporte», *ibid*., p. 133»), tra lui e il suo maestro: «*Diderot*: "je veux mon cher Naigeon, que vous réserviez votre bile et votre fureur, pour les dieux, pour le prêtres, pour les tyrans, pour tous les imposteurs de ce monde". *Naigeon*: "j'en ai provision, et je ne puis me dispenser d'en répandre une portion bien méritée sur des gens ennemis des littérateurs et des philosophes dont ils dédaignent les jugements"», *ibid*., p. 128. Si veda anche l'importante nota *autobiografica* di Naigeon, a pp. 133-135 (ne discuterò alla fine della presente trattazione).

[85] Id., *Correspondance*, cit., t. V, 12 settembre 1767, p. 119. Naigeon sarebbe il *miso* di ogni Dio: neologismo – che qui ricorre per la prima e unica volta – coniato da Diderot e molto significativo.

Assai curioso ciò che dice Damiron (che, ricordiamo, scrive moltissimi anni dopo, il che certo non va a favore della credibilità delle sue descrizioni) sul rapporto tra Naigeon e le donne e i suoi *veri amori*:

> Bourru, de difficile humeur, de manières peu agréables, sans grands avantages extérieurs, quoiqu'il ne négligeât rien de ceux qu'il pouvait avoir, toujours fort préoccupé, préoccupé jusqu'à la manie de ses pensées d'athéisme, […] il devait peu plaire aux femmes et il les recherchait peu. Il ne se maria pas, il aimait ailleurs, il aimait ses livres, sa plus grande passion, après celle de l'athéisme[87].

I libri, l'ateismo: lo snodo principale dell'esistenza di Naigeon sarà – e qui le fonti concordano, ed è difficile non essere dello stesso avviso – l'incontro con Denis Diderot (1713-1784) e col barone Paul-Henri Thiry d'Holbach (1723-1789). Partiamo dall'incontro col *philosophe* Denis Diderot. Purtroppo, Naigeon non ha lasciato alcuna testimonianza circa la loro prima conoscenza, la quale secondo Roth fu favorita da Damilaville. Nei *Memoires sur la vie et les ouvrages de Diderot*, Naigeon sostiene però di aver conosciuto Diderot negli ultimi ventotto anni della vita di lui, e dunque l'incontro sarebbe da far risalire circa al 1755-56, quando Naigeon non aveva che vent'anni – elemento su cui Damiron concorda, ma probabilmente qui si limita a citare i *Memoires*, e dunque non abbiamo una testimonianza in più. Secondo Roth, la testimonianza di Naigeon sarebbe un banale errore, «*date à coup sûr inexacte*»[88]. Naigeon, infatti, compare per la prima volta nell'epistolario del *philosophe* il 21 luglio 1765, in una lettera a Sophie Volland[89]. Qui si parla di «un certain Naigeon»: secondo Roth, Naigeon avrebbe meritato di meglio se avesse conosciuto Diderot già da circa dieci anni – argomento su cui ci si è fin troppo spesso basati ma che penso sia lontano dall'essere definitivo[90]. Prima del 21 luglio, va aggiunto, c'è, nella *Correspondance*, anche una precedente ricorrenza del nome Naigeon, ma si tratta di una comunicazione di datazione incerta. Il passaggio è in una lettera non datata che probabilmente risale a metà giugno del 1765, indirizzata a Damilaville[91]. Qui Diderot dice: «Je veux [o «je vais»] dans le courant de la semaine prochaine dîner avec Latour et Naigeon au Luxembourg ou chez Landel». Roth ci informa che, seguendo alcune evidenze interne – dei

---

[86] C.-Henri de Gleichen, *Souvenirs,* ed. Paris 1868, p. 202. Che Naigeon fosse inviso a d'Holbach è testimonianza poco credibile; che lo fosse per questo motivo, poi, è del tutto paradossale. Poco prima il passo citato, Gleichen dice di Naigeon: «Homme de lettres, grand bibliologue et petit athée».
[87] J.-P. Damiron, *op. cit.*, pp. 38-39.
[88] G. Roth in D. Diderot, *Correspondance*, cit., t. V, p. 51.
[89] *Ibid.,* cit., t. V, 21 luglio 1765, p. 59. Roth, nella breve introduzione alla lettera, dice: «cette précision [quella dei 28 anni] ferait remonter leur rencontre aux environs de 1756, date à coup sûr inexacte. Dix-huit est beaucoup plis vraisemblable».
[90] Infatti, ci sono altri casi – tra cui quelli di Suard e Morellet – in cui Diderot presenta a Sophie Volland "come nuovi" personaggi già citati o che conosce da anni. Cfr. E. Boussuge, F. Launay, *op. cit.,* p. 159.
[91] D. Diderot*, Correspondance*, cit., t. V, pp. 41-43.

riferimenti ad alcuni malanni di quel momento – la lettera potrebbe essere stata scritta a metà giugno, ma tutto ciò, però, si scontrerebbe con il "*certain* Naigeon" della lettera del 21 luglio. Questo per quanto riguarda l'argomentazione di Roth, contro la quale si può aggiungere che, se la lettera a Damilaville fosse effettivamente di metà giugno, il *certain* indirizzato alla Volland a luglio potrebbe *semplicemente* indicare che, a lei, Naigeon non era ancora stato presentato né tantomeno nominato, mentre Damilaville doveva già conoscerlo, ancor di più se era stato lui a presentare Naigeon a Diderot come sostenuto da Roth[92]. Ma in realtà, il passo da fare è forse ancora più lungo: personalmente, io tendo a considerare come veritiera la testimonianza di Naigeon stesso. Anche se non si può essere del tutto certi della questione, si può e si deve tenere in conto che: la data di nascita di Naigeon è stata retrodatata al 1735, e dunque un incontro intorno agli anni 1755/56 ha guadagnato possibilità, dato che avrebbe avuto già circa vent'anni; che si fa a fatica a pensare come il metodico Naigeon possa aver sbagliato un calcolo del genere, riguardante informazioni personali legate all'incontro con il suo adorato maestro; che sappiamo per certo come egli lavori agli articoli dell'*Encyclopédie* già da qualche anno prima rispetto all'uscita del 1765 – almeno dal 1763. Tenendo conto di questi tre punti, un incontro avvenuto tra il 1755 e il 1756 (ossia i famosi ventotto anni prima della morte di Diderot) non è poi così difficile. Che poi questo incontro abbia segnato soprattutto il più giovane dei due – l'emozione, per Naigeon, di incontrare il già notissimo Diderot, poteva non essere per nulla ricambiata e dunque è possibile che l'incontro sia avvenuto senza lasciare traccia nel *philosophe* – e che all'inizio i rapporti fossero saltuari e poco profondi se non quasi inesistenti, e sarebbero poi divenuti incalzanti solo dopo, sarebbe una considerazione da fare a margine. Perché non pensare dunque che il primo incontro fosse realmente avvenuto dieci anni prima rispetto all'idea di Roth, e che Diderot potesse non averne gran memoria, mentre per Naigeon la conoscenza del suo "maestro" fosse da subito folgorante per decidere di "datare" da lì il loro rapporto?

L'argomento realmente decisivo è quello della datazione degli articoli dell'*Encyclopédie*. Questo spiegherebbe forse con più precisione come mai Naigeon lavorasse a numeri dell'*Encyclopédie* pubblicati nel 1765 ma redatti certamente prima. Credere al primo incontro nel 1765 significherebbe pensare che a Naigeon fosse affidato un compito così importante come scrivere tre articoli tutt'altro che secondari quali l'integrazione di *Liberté,* e la redazione di *Richesse* e *Unitaires* senza quasi conoscere Diderot, ipotesi sinceramente poco utilizzabile[93]. Che

[92] Damilaville parla di Naigeon a Voltaire già il 7 marzo 1765, definendolo «un jeune écraseur [de l'infâme] des plus intrépides», in Voltaire, *Correspondance*, ed. Besterman, Genève, 1953-1965, D 11599.

[93] Per gli articoli dell'*Encyclopédie* conosciamo la cronologia abbastanza precisamente: Boussuge e Launay segnalano che il volume IX, con *Liberté* (la cui prima parte è di Naigeon) è archiviato tra l'8 maggio e l'8 agosto 1763; e il volume XIV, con *Richesse*, tra l'8 agosto e l'8 novembre 1764. Datazioni riportate dal *Registre des libraires*,

Diderot affidasse un articolo iper-radicale come *Unitaires* al primo venuto – cosa che sarebbe implicita nel caso dell'ipotesi che al 1765 Naigeon fosse per Diderot ancora un semi sconosciuto, un *certain* – non può assolutamente convincere, tanto più che: «Étant donné les lacunes béantes de la correspondance (notamment en 1763 et 1764), [Roth] il aurait fallu pourtant bien segarder de généraliser. La formule de Diderot indique simplement que ce Naigeon-là n'était pas un intime de Sophie (mais c'était le cas de la plu part des amis de Diderot) et que c'était peut-être la première fois qu'il lui en parlait, voilà tout. Encore faut-il être prudent même sur ce point»[94]. Manca, come di solito nelle questioni biografiche su Naigeon, la certezza assoluta, ma mi sembra che l'orientamento sia chiaro, e propendo per retrodatare il famoso *primo incontro*, magari, come suggeriscono Boussuge e Launay, in occasione della rappresentazione de *Les Chinois* – quest'ultima un'ipotesi da sfumare, certo, ma credibile.

A scanso di equivoci, bisogna immediatamente dire qual è il giudizio storico su questo legame da parte della quasi totalità degli interpreti: Naigeon deve ogni sua consistenza letteraria – ogni interesse – alla figura di Diderot[95]. Questa è l'"accusa" rivolta a Naigeon: stato imitatore sbilenco, copista, se non addirittura un subordinato del *philosophe*. Evidentemente, è del tutto corretto (per quanto banale) evidenziare come Naigeon non fosse Diderot, né avesse il suo genio o la sua carica umana; questo però non obbliga in alcun modo a pensare che

---

per il quale si veda in F. Launay, E. Boussuge, *op. cit.*, p. 161, nota 58, dove è sviluppato il tema della credibilità del *Registre*, oltre a esserne ricostruita la storia.

[94] *Ibid.,* p. 159.

[95] Svolgo dunque qui alcune considerazioni preliminari e necessarie. Proprio per non "condannare" Naigeon a essere esclusivamente lo scriba del grande *philosophe*, in questa trattazione non sarà particolarmente trattato il rapporto tra lui e Diderot, almeno dal punto di vista editoriale – far ciò, avrebbe significato appiattire tutta la tesi su Diderot, esattamente ciò che è stato quasi sempre fatto studiando Naigeon. Tale rapporto editoriale è il più sondato dalla critica: non avrebbe avuto particolarmente senso – a mio modo di vedere – quello di soffermarsi sui particolari già studiati. È proprio in ciò che di Naigeon non è stato detto che si può scovare cosa possa renderlo interessante al fine di restituirne un'immagine di più ampio raggio.

Questo, sia ben chiaro, non significa giungere all'estremo opposto, né esimersi dal considerare un punto fondamentale, ossia che Diderot è *ovunque* in Naigeon. Dall'ispirazione filosofica, ai calchi letterali, all'esempio umano, *ovunque*. Naigeon deve a Diderot, da un punto di vista biografico e letterario, tutto, è evidente; dall'*Encyclopédie*, alla conoscenza con d'Holbach – con quello che ne consegue – fino all'impegno con la *Méthodique* etc. Eppure, il suo interesse non si esaurisce in Diderot; anzi, è forse proprio nel suo "sopravvivergli" e nel portarne avanti l'eredità "a modo suo", che Naigeon può acquisire più valore e interesse. Possiamo indicare comunque tre momenti fondamentali della "questione editoriale" riguardante la divulgazione della filosofia di Diderot: la voce *Diderot* dell'*Encyclopédie Méthodique*, scritta probabilmente nel 1789 e pubblicata nel 1791; le *Oeuvres* del 97-98; i *Mémoires*, iniziati poco dopo la morte di Diderot, nel 1784, e mai portati a termine, pubblicati postumi nel 1821.

Le informazioni "editoriali" saranno comunque fornite nelle note rispettive alle *Oeuvres* e ai *Mémoires*. Si discuterà più avanti l'impegno (l'obbligo?) di Naigeon nel "salvare" Diderot durante la Rivoluzione. Alcune delle tante citazioni quasi letterali con cui Naigeon omaggiava (per qualcuno: plagiava) Diderot, saranno riportate innanzi. Infine, una lista parziale degli scambi epistolari tra i due sarà presentata al termine della trattazione.

Naigeon fosse la "scimmia" dell'enciclopedista, come pure La Harpe – mai tenero – si spinse a dire.

> Il est le singe de Diderot, dont il répète sans cesse la conversation, comme il copie son ton et ses manières. Il joint d'ail leurs à la gravité d'un savant la coîffure d'un petit-maître, et les précautions d'une mauvaise santé, avec l'air de la force[96].

Quel che pare certo è che i due legarono quasi immediatamente. Naigeon divenne tutto ciò che Diderot cercava in un amico: un confidente, uno specchio per le sue proprie idee, un soggetto con cui dialogare – confermando le proprie convinzioni o mettendole in prospettiva – un compagno su cui riversare il *pathos* di un carattere mai domo, un erede fedele[97]. Fiducia ben riposta: Naigeon sarà colui il quale, tra il 1797 e il 1798, porterà a termine la prima edizione delle *Oeuvres* diderotiane basata su manoscritti originali, realizzando dunque, dopo tante peripezie, il desiderio del suo maestro, che così si era espresso, prima di partire per la Russia e senza più modificare il suo desiderio:

> Comme je fais un long voyage, et que j'ignore ce que la sort me prépare, s'il arrivoit qu'il disposât de ma vie, je reccomande à ma femme et à mes enfants de remettre tous mes manuscripts à Monsieur Naigeon, qui aura pour un homme qu'il a tendrament aimé et qui l'a bien payé de retour, le soin d'arranger, de revoir et de publier tout ce qui lui paroîtra ne devoir nuire à ma mémoire, ni à la

---

96 J.-F. de La Harpe, *op. cit.*, p. 235; J. -P. Damiron*, op. cit.*, p. 10.

97 Nel 1782 Diderot lo autorizzerà presso Panckoucke a servirsi degli articoli dell'*Encyclopédie* al fine di formare la sezione di storia della filosofia dell'*Encyclopédye méthodique*: «je consens que Monsieur Panckouke [sic] se serve de tous les articles de l'Encyclopédie, et notamment des articles des philosophies qu'il fera retoucher, corriger, augmenter comme il conviendra à Monsieur Naigeon qui a bien voulu se charger de ce travail, s'engageant même avec Monsieur Naigeon de lui fournir tuout ce que ma santé et mes soins me permettront de faire à cette dernière partie, s'il arrive que je m'en occupe avant la pubblication du volume philosophique», in D. Diderot, *Correspondance*, cit., t. XV, 5 aprile 1781, p. 228.

Il maestro, oltre alle tante lettere e all'attenzione anche critica (i due sembrano spesso discutere, una volta riguardo Voltaire in D. Diderot, *Correspondance*, cit., t. XII, maggio-aprile 1772, pp. 53-55; un'altra riguardo un lavoro di Diderot che Naigeon aveva "osato" criticare, in *ibid.*, t. XV, 28 luglio 1780, p. 177), dedicherà due opere a Naigeon: *Essai sur le règne de Claude et de Nèron* (che nella prima edizione, dal titolo differente, ossia *Essai sur la vie de Sènéque*, conteneva una breve introduzione di Diderot, in parte simile al contenuto di una lettera inviata a Naigeon tra ottobre e novembre 1778, per la quale si veda D. Diderot, *Correspondance*, cit., t. XV, pp. 111-117) e *Satire première.*

In più, Diderot considererà talvolta Naigeon come vero e proprio contraltare dialettico, *immaginario ma non troppo*, delle sue "passeggiate" filosofiche: si vedano la lettera su Orazio, (in D. Diderot, *Correspondance*, cit., t. XII, p. 212) e il *Salon* del 1767, in cui Naigeon compare come personaggio "quasi" reale (*Salon de 1767,* in D. Diderot, *Oeuvres*, ed. Naigeon, cit., t. XIV, pp. 126-133; e nota di Naigeon pp. 133-135); o anche come allievo cui dare lezione di filologia sull'antichità, come nella lettera del ottobre 1778 (datazione dubbia) in Id., *Correspondance*, cit., XV, p. 119; e, addirittura, come amico da prendere in giro, cosa ancor più divertente perché Naigeon si prestava, sembra, davvero male all'autoironia: «nous avons employé quelques moments doux de nos soirées à faire de contes à Naigeon», , in D. Diderot, *Correspondance*, cit., t. X, 8 settembre 1770, p. 124. Da questa serie di racconti nascerà *Les Deux Amis De Bourbonne*: «l'histoire touchante d'Olivier et de Félix était destinée à mystifier Naigeon, toujours prêt à croire les contes qu'on lui fasait», *Introduction*, in D. Diderot, *Les Deux Amis de Bourbonne*, in Id., *Oeuvres*, ed. DPV, t. IV, p. 415. Per altre informazioni si può anche consultare la nuovissima e monumentale edizione: D. Diderot, *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, P. Quintili e V. Sperotto (a cura di), Milano, 2019.

> tranquillité de personne. C'est ma volonté, et j'espère qu'elle ne trouvera aucune contradiction[98].

Anche secondo Foisset, che probabilmente segue lo stesso La Harpe, l'identificazione si spinge fino a far sì che Naigeon imitasse posture, atteggiamenti, linguaggio di Diderot. Qui, ancora, vediamo nascere degli *archetipi biografici* della ricezione naigeoniana, dei giudizi che non sarà difficile ritrovare. Questa citazione è da tenere ferma:

> Adepte vulgaire des doctrines qu'il avait embrassées avec chaleur, il ne les propageait guère qu'en se trainant sur des idées d'emprunt[99].

Adepto volgare, caloroso ma in fondo inconcludente, dalle idee mai originali: ecco molto di Naigeon come inteso nel primo '800.

La Harpe – che credo si possa definire quantomeno ondivago nei suoi giudizi – ha anche parole più positive:

> Cela n'empêche pas que ce ne soit un bibliographe instruit, et qu'il n'ait mis des articles dans l'*Encyclopédie*, entr'autres l'article *Unitaire*s, qui prouvent des connaissances[100].

Lasciando da parte ogni valutazione di merito, oltre all'amicizia con Diderot, Naigeon è noto come editore e scrittore clandestino – a tali attività "iniziato", come si crede, dal barone d'Holbach. Il primo incontro tra Naigeon e d'Holbach sarebbe avvenuto tramite Diderot[101]. Siamo intorno agli anni sessanta. Sappiamo che in quel momento Naigeon godeva di qualche stipendio[102]. All'interno della cosiddetta *coterie*, Naigeon assumerà un ruolo di primo piano, partecipando attivamente alla stesura di scritti anti-religiosi, atei, materialisti e anti-clericali che invaderanno il mercato editoriale francese sul finire degli anni sessanta.

---

98 Id., *Correspondance*, cit., t. XII, 3 giugno 1773, p. 231. Si trova anche in Id., *Œuvres*, ed. Naigeon, t. I, p. XXXII. Il desiderio di Diderot per il quale le sue opere, una volta lui scomparso, "non dovessero nuocere a nessuno", sarà, evidentemente, un nodo centrale dell'interpretazione che Naigeon diede al proprio compito. Scomparso Diderot, i familiari del defunto non sempre rispettarono il suo desiderio riguardante i manoscritti da fornire a Naigeon: non tutti i testi arrivarono facilmente al suo erede testamentario.

99 Voce *Naigeon* in *Biographie universelle, ancienne et moderne*, cit., p. 541.

100 J.-F. de la Harpe, *op.cit.,* p. 235.

101 J.-A. Naigeon, *Lettre sur la mort de M. le baron d'Holbach,* «Journal de Paris», 9 febbraio 1789, pp. 175-177. Non conosciamo molto riguardo al primo incontro tra Naigeon e d'Holbach, e contrariamente al primo incontro con Diderot è difficile anche teorizzare qualcosa. Sappiamo che Naigeon, scrivendo il necrologio del suo caro amico Barone, parlerà di ventiquattro anni di amicizia. Dunque l'incontro dovrebbe situarsi intorno al 1764-65. Potrebbe essere Diderot a presentargli il Barone?

102 Per situare Naigeon in quegli anni abbiamo qualche dato. Così Roth: «Un document contemporain [al 1765] nous livre son adresse à la date de cette lettre: *Officier garde-magasin du Roi, rue Champfleury, chez le menusier du Roi, au premier*. Cito da D. Diderot, *Correspondance,* cit., t. V, p. 43; Roth a sua volta cita da *Correspondance littéraire,* ed. Tourneaux, 1882, t. XVI, p. 357, nota I (Rue Champfleury, oggi scomparsa, serviva all'epoca da collegamento tra Rue Saint-Honoré e l'odierna Rue de Rivoli, vicino alle attuali Rue de Marengo e Place du Palais Royal).

Divenuto scrittore, ma anche correttore e diffusore delle bozze del barone, maturò inoltre il ruolo di "contrabbandiere" ufficiale di tali scritti, avendo in carico l'onere di far trapelare oltre-frontiera, verso l'Olanda, i pericolosi scritti – probabilmente, come vedremo, con l'aiuto del fratello Charles Claude.

Per il momento mi limito a segnalare questi passaggi biografici fondamentali. Naigeon, dunque, sarebbe stato il vero e proprio scudiero di d'Holbach, il suo correttore, in qualità di ateo indefesso e di filosofo abbastanza sottile da seguirne peregrinazioni letterarie o sviste formali. Addirittura, con l'ausilio del fratello, avrebbe formato una sorta di associazione a delinquere di stampo familiare e amicale, un clan dell'ateismo filosofico e della sfida all'ordine costituito.

Foisset accorda veridicità a questa lettura e va anche oltre. A tutti quelli che sostengono che le opere del periodo d'oro della *coterie*, ossia il biennio d'oro 1768-1770 – opere originali, traduzioni, collazioni, stralci – siano troppo numerose per essere effettivamente attribuite a pochi uomini selezionati, l'autore della voce risponde che:

> quelle invraisemblance y a-t-il a ce qu'un écrivain aussi fanatique à sa manière que l'était d'Holbach, ait multiplié des productions dont les matériaux lui étaient fournis par les conversations journalières de ses convives, parmi lesquels il trouvait même plus d'un auxiliaire pour la rédaction de ses manifestes contre ce qu'il appelait les préjuges[103] ?

Insomma, con fanatismo, discussioni infiammate, alcune mani pronte a scrivere ardentemente e un certo lasso di tempo, la produzione immensa di quegl'anni diventa possibile. Questo non significa che per gli interpreti fosse un bene, sia chiaro. Dopo le doti di infaticabile lavoratore, torna il giudizio sull'ottusità del personaggio.

> Naigeon, qui comprenait les préjuges d'une manière aussi large que son ami, se persuada que la révolution les avait anéantis sans retour[104].

Perifrasi impietosa sulle valutazioni – e le speranze – politiche di Naigeon e d'Holbach. Proprio durante la rivoluzione, tra il 1789 e il 1790, ci imbattiamo in una delle pochissime sortite pubbliche del ormai più che cinquantenne Naigeon. Egli indirizza un *Adresse* all'Assemblea Nazionale Costituente su libertà di stampa e sul "ruolo" di Dio nella Costituzione: questa presa di parola "politica" rimarrà sostanzialmente isolata nella produzione del filosofo. In quegli anni inizierà l'avventura dell'*Encyclopédie méthodique*, di cui Naigeon curerà le contestatissime pagine di Storia della Filosofia: alla sua *Philosophie Ancienne et Moderne* – questo il nome della sezione di filosofia da lui curata – Naigeon lavora dall'inizio degli anni

---

[103] *Biographie universelle, ancienne et moderne*, cit., p. 542.
[104] *Ibid.*

ottanta, e questo compito sarà svolto parallelamente alle *Oeuvres* di Diderot e al *Mémoires* sul suo maestro, ai quali inizia a dar forma alla morte del *philosophe*, ma che vedranno la luce, il primo, nel 1797, e il secondo, invece, solo una volta Naigeon scomparso.

Per alcuni i tre volumi dell'*Encyclopédie méthodique* curati da Naigeon non sono altro che un arsenale di ateismo dal risultato tutto sommato mediocre.

I critici ebbero gioco facile nel definire questi ultimi "furori" di ateismo militante un "holbachismo" fuori tempo massimo, fuochi finali di una battaglia, quella della *coterie,* ormai terminata – vinta o persa, è da vedersi. Non mancarono le ironie anche feroci sull'*ateo inquisitore* Naigeon. Marie-Joseph Chénier così si esprimeva, ridicolizzando simultaneamente due fanatismi di segno opposto (contrappasso vuole che l'altro oggetto di scherno fosse La Harpe):

> Or, connaissez-vous en France
> Certain couple sauvageon
> Prisant peu la tolérance,
> MM. Laharpe et Naigeon.
> Entre eux il s'élève une schisme;
> L'un étant grave docteur,
> Ferré sur le catéchisme;
> L'autre, athée inquisiteur.
> Tous deux braillent comme pies;
> Déistes ne sont leur saints;
> Laharpe les nomme impies,
> Naigeon les dit capucins.
> A ces oracles suprêmes,
> Bonnes gens, soyez soumis;
> Nul n'aura d'esprit qu'eux-mêmes:
> Ils n'ont pas d'autres d'amis.
> Leur éloquence modeste,
> Amollit les cœurs de fer;
> Laharpe a la feu céleste,
> Et Naigeon les feu d'enfer.
> Partout ces deux Prométhées
> Vont forment mortels nouveaux;
> Laharpe fait les athées
> Et Naigeon fait les dévots[105].

Un epigramma goliardico ma non per questo meno pungente. Comunque, ormai, Naigeon non è più lo scrittore impegnato nella diffusione del sapere clandestino, né il feroce critico dello stato di cose vigenti. È, invece, l'uomo di cultura a tutto tondo, che arriva alla sua edizione più celebre, ossia la pubblicazione, tra il 1797 e il 1798, dell'edizione delle *Opere* di Diderot.

---

[105] *Ibid.*, pp. 543-554. L'epigramma si chiama *Les deux missionaires*, risale al 1802 ed è contenuto anche in *Oeuvres d'André et de M-J Chénier*, Bruxelles, 1829, pp. 487-488.

Naigeon tentò, senza alcun successo, di accreditarsi politicamente: il 3 nivôse anno IX (ossia il 24 dicembre 1800), si voto, al *Corps législatif*, per eleggere un nuovo membro del Senato: a risultare vincitore tra i tanti candidati è il generale Rampon con 253 voti; Naigeon, mestamente, riceve solo una misera preferenza[106].

Sappiamo che proprio nel 1800 e, poi successivamente, ricevette qualche gratificazione economica[107], ma si trattava comunque, spesso, di semplici "rimborsi spesa" in quanto membro dell'*Insitut*, anche se sono entrate che non possiamo trascurare, non avendo molti documenti sul tema. Ma oltre ogni indennità (più o meno) fissa, Naigeon continuò, senza dubbio, a non essere particolarmente stimato.

Si legga, ad esempio, questa satira in cui compare

> J'épargne, dans mes vers, les valets de la secte;
> Mon pied n'écrase pas un misérable insecte
> Frapperai-je Naigeon, scribe de Diderot?
> Qui ne sait pas, sans moi, que Naigeon est un sot?[108]

Rispettivamente nel 1801 e nel 1802 seguiranno i lavori di Rousseau e una contestatissima edizione di Montaigne, quest'ultima accompagnata da una prefazione anti-clericale – poi censurata dal *libraire* Didot – e da annotazioni giudicate quantomeno fuori luogo dai

---

[106] *Gazette nationale ou Le Moniteur Universel,* 4 nivôse an IX, p. 384. Ringrazio Emmanuel Boussuge che ha scoperto e mi ha segnalato il dato. Segnalo qui che alcune di queste notizie saranno riproposte in seguito "situandole" nella discussione, mentre sono ora citate velocemente per un primo sguardo ampio e "cumulativo" sulla vita di Naigeon.

[107] Cito una fonte a mia conoscenza inedita: nel *Journal de Paris* del 3 frimaio anno IX (ossia 30 novembre 1800): troviamo che «Le ministre de l'intérieur a confirmé la gratification annuelle de 2400fr accordée au Citoyen Lambert; il en a accordé une de 200fr au Citoyen Morellet. Les Citoyens Gaillard, [lista di nomi non sempre riconoscibili], Naigeon, Richard, Guillard, Brisson toucheront au même titre 1200fr». Kafker in *The encyclopedists as individuals*, cit., p. 282, sostiene, senza però riportare la fonte, che l'anno sia il 1802. Secondo lo stesso Kafker, *ibid.*, Naigeon nel 1795 ricevette 3000 livres [Kafker è angolofono] dal governo, forse in seguito all'ingresso all'*Institut de France*. In seguito a una ricerca negli archivi dell'*Institut de France* (di cui si dirà poi più approfonditamente nell'ultimo capitolo) posso affermare che, nella seduta del 31 dicembre 1806 della classe di *Langue et littérature française*, di cui quel giorno Naigeon divenne – per tre mesi – presidente, gli furono inoltre assegnati 800 franchi per il suo lavoro nella commissione incaricata di progettare il miglior modo di lavorare al *Dictionnaire de la langue française*, progetto che tanto assorbiva gli Accademici. Dal rendiconto della seduta del 6 gennaio 1808, si deduce che il trattamento è di circa 2000 franchi all'anno, e dunque probabilmente gli 800 già corrisposti erano solo una parte del totale. Purtroppo, nei vari rendiconti delle sedute dell'*Insistut*, questi argomenti non compaiono molto spesso, e non si hanno quindi abbastanza elementi per stabilire con precisione i vari trattamenti economici, le indennità, etc. In più, dal registro della seduta del 7 marzo 1810, ossia la primissima dopo l'annuncio della sua morte, si può dedurre che Naigeon godesse ancora di una pensione annuale di 1500 franchi per la commissione del *Dictionnaire* e di una non meglio identificata *pension d'âge*. In ogni caso, queste pensioni non dovevano bastare a Naigeon, almeno se ci si rifà alla sua necessità di vendere più volte i libri della sua Biblioteca o di richiedere, disperato, un alloggio alla Direzione dell'*Institut*.

[108] C.-J. de Colnet, *La fin du Dix-Huitième siècle. Satire*, Paris, 1800.

contemporanei. In ogni caso, i suoi ultimi anni non sono né felici né attivi[109]; Naigeon si fa circospetto e guardingo, sfiduciato dal totale fallimento, ai suoi occhi, dei principi portati all'avanguardia trent'anni prima. Si può leggere, ingenerosamente, che

> Depuis ce moment [1802] jusqu'à sa mort, Naigeon garda le silence. Membre de lìInstitut national, et incorporé dans la section de morale de la classe des sciences morales et politiques, il ne paraît pas qu'il ait pris la parole au sein de la compagnie dont il faisait partie. L'exemple de Lalande, admonesté publiquement de la part de l'empereur, ne contribua pas peu, dit-on, à lui inspirer cette réserve. On remarque, en effet, que, tant qu'il y a quelque danger à exprimer son opinion, Naigeon ne la laisse paraître que sous la voile de l'anonyme[110].

Anche in un'altra biografia troviamo un accenno al ripiegamento ombroso degli ultimi anni.

> Dans les dernières années de sa vie, Naigeon, qui n'était pas facile à contenter […] devint plus circonspect[111].

L'astronomo di fama Lalande – che nel 1805 fu sanzionato da Napoleone in persona per il suo ateismo – co-autore del *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, insieme a Maréchal (il redattore del *Manifeste des égaux*[112]) sostiene che Naigeon

> Me déteste pour l'avoir mis dans notre *Dictionnaire*: il prétend que cela l'a empêché d'être député; […] ainsi je n'estime pas les Athées qui cachent leur opinion; ils ne me paraissent pas dignes de notre secte[113].

---

[109] Proprio l'editare Rousseau forse ne è una testimonianza ulteriore: «Mais c'est aussi un Naigeon en fin de carrière, que la nécessité a pu amener à se mettre au service d'un auteur dont il ne peut avoir été un très grand admirateur», in P. Stewart, *Éditer Rousseau: Enjeux d'un corpus (1750-2012)*, Lyon, 2012, p. 32.

[110] Voce *Naigeon* in *Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs et de savants, sous la direction de M. Ad. Franck*, Paris, , 1875², p. 1170. La voce è dello stesso Franck, allievo di Cousin. Tutto il breve articolo dipinge Naigeon come un fanatico intollerante.

[111] Voce *Naigeon* in *Biographie universelle et portative des contemporains*, 1836, t. 3, p. 738. La *Biographie* in questione fu stampata a partire dal 1834, a cura di A. Rabbe, F. G. Binet de Sainte-Preuve, C.-A. Vieilh de Boisjolin. Questa voce ricalca in gran parte quella di Foisset *ainé* nella *Biographie* del 1821.

[112] J. Lalande, *Supplémens pour le Dictionnaire des Athées*, in S. Maréchal, *Dictionnaire des Athées anciens et modernes, augmentée des supplémens de J. Lalande*, Bruxelles, 1833², pp. 1-2, nota 2. La pima edizione del *Dictionnaire* risale al 1800, Maréchal muore nel 1803, Jérôme Lalande (o de Lalande, o talvolta Delalande) nel 1807, quindi l'edizione da cui cito è totalmente postuma: secondo gli editori dell'edizione del 1833, il *Supplémens* sarebbe stato scritto da Lalande, , entro il 1805. Già nell'edizione del 1800 di Maréchal, comunque, Naigeon aveva avuto diritto a una voce in bella mostra. Secondo Mallet, *Nouvelle biographie générale*, cit., p. 136, Naigeon: «L'homme qui avait passé toute sa vie à écrire sous toutes les formes qu'il n'y a pas de Dieu, [...] trouva mauvais à un certain jour, que Sylvain Maréchal et Lalande lui eussent donné place dans leur *Dicitonnaire des Athées*. Il est vrai qu'à cette époque (on était alors en 1804) Naigeon voulait devenir membre du Corps législatif, et le titre d'athée était une assez pauvre recommendation pour y parvenir».

[113] J. Lalande, *Supplémens*, cit., p. 29. Ma poco dopo lo stesso Lalande aggiunge che «cependant je dois cette justice à Naigeon, il s'est toujours assez bien montré», ed elenca poi alcune opere in cui il Naigeon ateo, a suo dire, non si sarebbe celato.

Lalande parla anche della soppressione, da parte di Naigeon, di «[il vient de supprimer] une Préface qui lui avait pris beaucoup de temps, et qui était déjà imprimée, pour les *Oeuvres de Diderot*». Non ho trovato altrove nessun riscontro su questa *Préface* espunta, ma va detto che, di primo acchito, queste informazioni non sembrano del tutto credibili, ancor di più perché Lalande motiva questa ipotetica auto-censura di Naigeon con il fatto che «le rétablissement de la religion catholique en France lui a inspiré une nouvelle crainte», *ibid.* Si consideri, in primis, che la prefazione alle *Oeuvres* effettivamente pubblicata nel 1797-98 era già di suo ben poco tenera verso i "nemici" di Diderot e di Naigeon stesso; e, in secondo luogo, che, per quanto riguarda il suo ateismo "pubblico",

Non tutti, però, lo accusano di codardia.

> Naigeon montra, en effet, de 1789 à 1810, époque de sa mort, une fermeté patriotique et républicaine qui ne se démentit pas un seul instant. Il demeura fidèle à son émancipation politique et religieuse si connue. Il embrassa le parti de la Révolution avec ferveur, et lui resta attaché jusque dans les mauvais jours[114].

D'altronde, Naigeon aveva già risposto a quest'accusa: e, a chi nel 1798 lo rimproverava di non osare rendere pubblico il proprio ateismo, rispondeva: «Voyez mon *Dictionnaire de la Philosophie Ancienne et Moderne*»[115].

E anche uno dei partigiani anti-*philosophes* per eccellenza come Palissot ha detto che «Naigeon est un de nos esprits forts les plus décidés, et qui ne reconnait pour philosophes que ceux dont la philosophie transcendante ne capitule avec aucun préjugé»[116].

Naigeon, ritirato, deluso o nascosto che sia, muore il 28 febbraio 1810, a settantaquattro anni, dimenticato da quasi tutti[117]. Sugli ultimi anni, anzi sulla sua intera vita, così Damiron:

> On comprend donc comment Naigeon, presque exclusivement renfermé dans le cercle de d'Holbach et la familiarité quotidienne de Diderot, tout à ses livres, à ses travaux et à ses principes, dut ne pas s'engager dans aucun lien trop intime, et se condamner à une sorte de solitude, dans le monde, qui avait quelque chose de celle du cloître; à ne pas croire en Dieu, il y a de quoi vivre seul, tout aussi bien qu'à y croire: seulement alors ce n'est pas de foi, d'espérance et d'amour que se nourrit l'âme du solitaire, c'est d'amère tristesse et de résignation sans soutien[118].

Naigeon si era già ampiamente mostrato nella *Philosophie Ancienne et Moderne*, e non poteva certo, ora, pensare improvvisamente di non essere più ricordato come ateo.
Si può azzardare qui un'ipotesi: Naigeon, nel 1802, subì in effetti un episodio di censura, e vide la sua prefazione a Montaigne cancellata. Lalande, ricordiamo, scrive il *Supplémens* tra il 1803 – anno di morte di Maréchal – e il 1805 – anno nel quale (secondo gli editori del 1833) egli fece uscire il *Supplémens* completo, che, seppur pubblicato in poche copie, fece infuriare Napoleone; forse, se questa nuova prefazione (per una seconda edizione?) a Diderot fu effettivamente scritta e poi auto-espunta, si può pensare che Naigeon non abbia voluto tirare troppo la corda con un nuovo scritto fortemente anti-clericale? O, ancora, Lalande fa confusione e cita qui le *Oeuvres* de Diderot in luogo degli *Essais* di Montaigne (il che spiegherebbe anche l'accenno alla restaurazione del cattolicesimo in Francia, ossia al Concordato del 1801-1802)? In tal caso, l'autore della voce farebbe un gran torto a Naigeon nel dire che «il vient de supprimer» la *Prefazione*, poiché l'allievo di Diderot subì la censura e ne fu vittima, e si tenne ben lungi dal favorirla.

[114] *Les Éleuthéromanes par Diderot avec un commentaire historique*, (curatore non segnalato), Paris, 1884, p. 27. Come si vede, gli anni in cui i giudizi sono formulati fanno la differenza. Nel 1884 siamo in piena terza repubblica, periodo di "rivalutazione" di Diderot, e, politicamente, di Danton.

[115] *Naigeon* in S. Maréchal, *Dictionnaire des Athées anciens et modernes, augmentée des supplémens de J. Laland*, cit., p. 189.

[116] *Ibid.*, [citato con la dicitura «*Palissot, 1799, VIII*»).

[117] L'intestazione del catalogo dei libri di Naigeon, stampato poco dopo la sua morte, reca «J. A. Naigeon, membre de l'Institut de France et chevalier de l'Empire». La fonte pare autorevole perché "sul pezzo", anche se tra le fonti da me trovate è l'unica volta che questo titolo è nominato. Il grado di "chevalier" era il gradino più basso della *noblesse* napoleonica, e fu ampiamente elargito. Si veda: *Catalogue des livres très-bien conditionnes, du cabinet de feu M. J. A. Naigeon,* cit.

[118] J. -P. Damiron, *op. cit.*, p. 40.

Non è necessario concordare con la descrizione di Damiron, almeno per ciò che essa comporta di psicologismo anti-ateo; ma certamente questo passo descrive come Naigeon fosse concepito e isolato.

Qualche sprazzo di notorietà dopo la Rivoluzione gli era stato comunque riservato. Come ho potuto accertare, il 25 aprile 1806 Naigeon venne insignito della *Légion d'honneur*[119]. Per non entrare in contraddizione con ciò che precede, ossia di un Naigeon non certo particolarmente in vista o esposto durante quegli anni, bisogna ricordare che la *Légion* poté essere assegnata, dal 1802 al 1814 a circa quarantottomila persone, anche se "solo" a 1200 civili. Certo, esserne insignito indicava una certa distinzione, ma sin troppi appartenenti all'*Institut de France* ne goderono.

Infatti, dal 1795 alla morte, Naigeon fu membro dell'*Institut national de France*: dal 1795 a 1803 nella *Classe de Sciences morales et politiques*; dal 1803 alla dipartita nella *Classe de la Langue et de la Littérature françaises* (classe che riprese il testimone dell'antica *Académie française*, e ancor oggi è così). Il suo ruolo in questo contesto sembra comunque ristretto e passivo, e la cosa è lungi dall'essere poco importante poiché – come vedremo – la dimenticanza sistematica di cui fu oggetto e il silenzio auto-impostosi da Naigeon sono pregne di significato. Abbiamo un

---

[119] L'Ordine nazionale della Legion d'onore (*Ordre national de la Légion d'honneur*) fu istituito il 19 maggio 1802 da Napoleone Bonaparte, ed è ancora oggi l'onorificenza più alta attribuita dalla Repubblica francese. Negli anni successivi, con la proclamazione dell'Impero francese nel 1805, il conferimento della Legion d'onore dava anche diritto a portare il titolo di "cavaliere dell'Impero" (*chevalier de l'empire*), il quale diveniva ereditario se l'insignito poteva vantare una rendita di almeno 3.000 franchi. Ora, questo è il caso di Naigeon (anche se questo non ne spiega la morte da indigente, la sua richiesta di un alloggio dignitoso, e la vendita della Biblioteca): come abbiamo visto, effettivamente la dicitura *chevalier* compare nella prima pagina del catalogo della sua stessa biblioteca. Effettivamente, questa è una fonte abbastanza certa. Non mi è stato comunque facile far quadrare il cerchio, diviso tra le impressioni della solitudine naigeoniana e l'idea che egli venisse addirittura insignito. Ho poi capito che la *Légion* fu assegnata in maniera talmente diffusa – per motivi politici, ovviamente – da poter sfumare la sua importanza in quegli anni. Certo, non esserne insignito era "peggio", ma esserlo non significava chissà quale riconoscimento. Il punto di partenza è stata appunto la presenza della dicitura *chevalier de l'Empire* nel catalogo della biblioteca di Naigeon. Solo una fonte a mia conoscenza citava Naigeon e la *Légion d'honneur*, ossia F. A. Kafker, J. Chouillet, *Notices sur les auteurs des 17 volumes de "discours" de l'Encyclopédie (suite et fin),* in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 8, (1990), pp. 106-107, a sua volta già presente in parte in F. A. Kafker, S. L. Kafker, *The Encyclopedists as individuals*, cit., p. 282. Non erano però citate le fonti, e a mio parere il "mistero" rimaneva. Mi sono dunque messo alla ricerca per via alternative. Esiste una base di dati degli *Archives Nationales* (*Léonore*), consultabile on line o in loco. Su Léonore, non risulta essere presente una scheda a nome Jacques-André Naigeon (mentre ne esiste una per Jean Naigeon, il cugino già citato). Questa, ancora, non è una prova conclusiva, in quanto non tutte le schede sono sopravvissuti negli anni all'interno degli *Archives*, per vari tumulti durante la Restaurazione o per l'incendio del 1871 (tale mancanza mi è stata comunicata personalmente da Ghislain Brunel, *Directeur des publics* presso gli *Archives*). Ho seguito allora le indicazioni datemi e ho consultato Liévyns, Verdot et Bégat, *Fastes de la légion d'honneur. Biographie de tous les décorés, Paris*, 5 voll., 1842-1844, che però non arriva che all'anno XII e dunque non compre l'intera esistenza di Naigeon. La soluzione è arrivata allora potendo consultare, presso la BNF, *Etat général de la légion d'honneur depuis son origine contenant la liste de tous les membres avec une table alphabétique*, publié par autorisation de s. ex. m. le comte De Lacépède, Testu, Paris, 1814, t. II. Qui, nel secondo volume, p. 198, è citato – finalmente – il decreto del 25 aprile 1806 che assegnò la *Légion* a Naigeon. Essendo il volume del 1814, non vi è possibilità di confusione con il cugino Jean, che morì nel 1832 (e fu insignito della *Légion* nel 1828) in quanto il nome di Naigeon è seguito dalla dicitura «membre de l'*Institut*. Décédé». Quel giorno entrarono nell'ordine anche Morellet e Bernardin de Sainte-Pierre: Naigeon incluso, furono, solo quel giorno, undici i membri dell'*Institut* a essere insigniti.

documento che conferma[120] che egli sia stato presidente della classe citata, ma essa non era che una carica a "rotazione": in ogni caso questo non gli impedì di morire indigente e "subire", nella seduta dell'*Académie* successiva alla sua morte, un discorso del presidente Lacretelle[121].

Un commiato quasi grottesco, che dice molto sulla riservata e triste esistenza dell'ultimo Naigeon. Il presidente, chiamato a parlare, dice con onestà di non aver conosciuto Naigeon che a qualche seduta dell'*Académie*, e si scusa di non poter parlare di aneddoti personali e ricordi privati.

> Je me hâte d'annoncer cette excuse du silence auquel je serai condamné sur les qualités personnelles, sur le événemens privés, qui pourroient honorer la mémoire du confrère, dont nous nous séparons en ce moment[122].

Ma, ancor più mestamente, quasi tutto il discorso procede con un lungo discorso su meriti (pochi), limiti(molti), eccessi (copiosi) di… Diderot. Sì, perché

> Pour m'acquitter du devoir qu m'impose la fonction que je remplis, ai-je besoin d'interroger sa vie entière? Tout ne s'y rapporte-t-il pas à une amitié illustre ? Reproduire cet illustre ami dans ses funérailles n'est-ce pas honorer M. Naigeon comme il veut, comme il doit être honoré[123]?

Ed ecco che, con questo presupposto, la memoria di Naigeon è completamente confusa in quella di Diderot, perché

> Cette amitié littéraire fut son titre littéraire parmi nous[124].

La versione scritta del discorso pronunciato da Lacretelle reca una nota in cui l'autore promette che leggerà qualche opera di Naigeon, cosa che non ha avuto il tempo di fare per il funerale[125].

---

120 «La seconde classe de l'Institut s'est assemblée mercredi dernier pour renouveler son bureau. M. Naigeon a été élu president, et M. Regnault (de Saint-Jean d'Angely) vice-président», in *Gazette nationale ou le Moniteur Universale,* 5 janvier 1807, p.18.. In seguito alle mie ricerche presso gli archivi dell'*Institut*, posso confermare queste notizie, aggiungendo che la data precisa della nomina a presidente di Naigeon è il 31 dicembre 1806; e che egli resterà tale fino al 25 marzo 1807. Tale carica, in quel momento preciso, era a rotazione trimestrale e esclusivamente formale, non riguardando in alcun modo né meriti né anzianità; né al presidente del momento erano chieste particolari responsabilità. Per tutto il periodo della presidenza Naigeon – e prima, e dopo – il segretario perpetuo dell'*Académie* altri non fu che Suard, il quae si occupava di firmare i singoli riassunti delle sedute. Anche in F. A. Kafker, J. Chouillet, *Notices sur les auteurs des 17 volumes de "discours" de l'Encyclopédie (suite et fin),* cit., troviamo riportato che Naigeon fu presidente

121 Curioso trovare, proprio sul sito dell'*Académie Française*, una breve descrizione, in nessuna parte menzionante il ruolo di presidente e dal tono assai critico: «Né à Paris, le 15 juillet 1738. Ami du baron d'Holbach et de Diderot, collaborateur de l'Encyclopédie, il pratiqua l'athéisme intolérant et fanatique; il a fait des traductions et a laissé un Dictionnaire de philosophie ancienne et moderne. Membre de l'Institut en 1795, classe des Sciences morales et politiques, il occupa dans la deuxième classe, à l'organisation de 1803, le fauteuil de Gui de Chabanon. Mort le 28 février 1810». Ho rintracciato il testo originale della voce, tratto da E. Gassier, *Les cinq cents immortels: histoire de l'Académie française 1634-1906*, Paris, 1906, p. 319.
L'*Académie Française*, seppur nata molto prima, è oggi una classe dell'Institut de France.

122 P. Lacretelle, *Funérailles de M. Naigeon,* 2 marzo 1810, Paris, Baudouin, p. 2., cito con la grafia originale.

123 *Ibid.*

124 *Ibid.*

Dunque, una serie di considerazioni. In primis, l'arbitrarietà di ridurre un discorso funebre a un racconto critico del Diderot autore e dei suoi eccessi. Scelta non felice se fosse stato il funerale dello stesso Diderot, ma davvero misera per il funerale di Naigeon. Poi, che il presidente di una delle classi dell'*Institut* sostenga che l'unico merito di uno dei "soci" fosse esclusivamente l'amicizia con una terza persona, senza accorgersi di gettare discredito, in tal modo, sul criterio di selezione dei membri stessi, appare ancor più incomprensibile: ma, evidentemente, la figura di Naigeon non era nelle simpatie di nessuno, poiché ricordava un'epoca di critica feroce che le élite del momento non avevano alcuna voglia di rivangare. Il materialismo era ormai un pensiero troppo scomodo. Lacretelle parla, probabilmente, a chi la pensa come lui, e l'ingiustizia è fatta. Per un giudizio meno sgradevole e più rispettoso di un principio di equità finanche minimo, bisognerà aspettare qualche mese. Il posto di Naigeon presso la *Classe de la langue et de la littérature françaises* dell'*Institut de France* sarà preso da Népumocène Lemercier, il quale il 5 settembre 1810 pronunciò il suo discorso d'insediamento presso il *fauteuil* n. XIV de l'*Institut*. Il neo-accademico, qualche mese dopo la morte di Naigeon, entra in maniera più misurata nelle opere e nella biografia stessa del filosofo. Non che ci si discosti da alcuni giudizi ormai *tipici* della figura di Naigeon, ma l'equilibrio delle parole di Lemercier sarà addirittura un *unicum* per molti anni.

> L'éloge de cet infatigable Commentateur prouvera quelle fut la capacité de sa mémoire, par le monumens de son érudition; et quelle fut sa reconnoissance envers ses bienfaiteurs et ses amis, par la fidélité qu'il garda même à leurs opinion après leurs morts: fidélité si grande, qu'il partagea quelques unes de leurs exagérations, ses erreurs ont leurs cause et leur excuse dans sa bonté naturelle[126].

Erudizione, memoria, *relazioni pericolose*: c'è, indubbiamente, Naigeon; vi è, altresì, la "solita" accusa di fanatismo strisciante e, in qualche modo, eterodiretto dal condizionamento di Diderot; ma tutto ciò in una cornice più sensibile verso le ragioni del filosofo, amico e guardiano della memoria. Naigeon è in fondo descritto con più equilibrio: nei suoi scritti

> Au premier examen de ses travaux, on apperçoit la solidité de son savoir, plus que l'éclat de son imagination[127].

Sapere chiaro, erudizione solida, conoscenza profonda delle lingue antiche, che Naigeon maneggia come la sua propria lingua materna[128], tanto che

---

[125] Per dare una misura del silenzio di Naigeon (o del disinteresse di Lacretelle), basti ricordare che colui che prouncia il discorso si era insediato all'*Académie* il 15 ventoso an XIII, cioè il 6 marzo 1805, 5 anni prima di questo discorso. In cinque anni dunque nulla gli aveva dato possibilità (o volontà) di riconoscere Naigeon, che era per di più molto assiduo nel presenziare.

[126] N. Lemercier, *Discours prononcé dans la séance publique tenue par la Classe de la Langue et de la Littérature française, le 5 septembre 1810,* Paris, 1810, p. 10. L'Intervento di Lemecier verrà citato anche nell'ultimo capitolo della presente trattazione.

[127] *Ibid.*

> Les personnes qui l'approchoient m'ont assuré qu'il leur récita souvent les plus belles pages de Tacite, de Sénèque, de Lucrèce et d'Horace.[129]

Scrittore stravagante, indubbiamente, Naigeon lo fu. In ogni sua pubblicazione, come vedremo, un ossessivo richiamo alla cultura classica – citata, riportata in vita, un po' stilizzata – riempie di erudizione la sua prosa, e allo stesso tempo la rende talvolta grave, formale, appesantita. Ma questo serve anche a dare, ad ogni suo scritto, un profondo e "religioso" rispetto per la letterarietà, che formalizza un'idea *alta* e *monolitica* del sapere: l'intellettuale deve essere "pensoso" e testimoniare d'una dimensione di serietà che la realtà frivola talvolta sembra dimenticare. Lemercier dà una definizione lapidaria ma per certi versi particolarmente riuscita:

> L'ardeur de s'instruire fit de lui un vocabulaire ambulant de science et de morale, un abrégé vivant des bibliothèques[130].

Vocabolario ambulante, riassunto vivente: al di là dell'ironia, vi è del vero. Naigeon come enciclopedia vivente del suo tempo e del suo ambiente, delle sue conoscenze e delle sue amate letture. Un fanatico? Probabile. Ma un fanatico del sapere, un *militaire philosophe*, nella cui "ossessione" va letta un'idea del sapere e un'interpretazione molto personale degli "oggetti" (materiali come gli amati libri e ideali) della cultura. La memoria e l'ardore devono, per lui, fungere da tramite tra passato e futuro.

Il discorso di Lemercier procede tra una pennellata sull'uomo Naigeon e qualche richiamo alla sua opera: la partecipazione all'*Encyclopédie* di Diderot, quella come responsabile della sezione di filosofia dell'*Encyclopédie méthodique*, i lavori ultimi come la curatela di Montaigne, l'amore per La Fontaine: in particolare gli ultimi due autori rappresentavano secondo il Naigeon di Lemercier «les plus fidèles organes de la raison et du vrai»[131]. Inizia poi la sezione "critica" del discorso di Lemercier: l'idolatria per Diderot[132], ovviamente, ma, soprattutto, quella che ovviamente riguarda il suo ateismo, un pensiero che Naigeon ha spinto troppo in là, oltre ogni limite, senso del decoro, discrezione.

> En ces graves sujets, M. Naigeon devoit imiter la sagesse des anciennes Académies dont il retraçoit l'histoire; et, puisque la liberté de penser autorisoit de si profondes spéculations, il pouvait tout au plus se faire, comme autrefois, une double doctrine; non qu'il faille en avoir une de mensonge, une de sincérité, mais une doctrine secrète qui se mesurât tacitement à l'étendue des vérités qu'on peut

---

128 *Ibid.*
129 *Ibid.*, p. 11.
130 *Ibid.*
131 *Ibid.,* p. 15.
132 «Je t'en prends à témoin, célèbre Diderot, qui, par ta supériorité même, égara ton ami trop confiant et trop idolâtre de toi», *ibid.* p. 23.

> saisir et pénétrer, et une doctrine publique qui se restreignît au nombre des seules vérités qu'on a droit de publier, et qu'on révèle sans en craindre l'abus ou les fausses interprétations, toujours dangereuses à la multitude ignorante[133].

Lemercier ricorda la funzione della *doppia dottrina,* in maniera perfettamente coerente con il ruolo dei filosofi nelle *Académiés* durante i secoli. In una declamazione "ufficiale", entrando lui stesso in un'Accademia di dotti – dall'accesso ristretto, ma pur sempre pubblica – rimprovera Naigeon di non aver portato avanti la duplicità "richiesta" dagli argomenti stessi. Il messaggio è chiaro: non conta il momento storico del pronunciamento, alcune questioni sono ancora intoccabili – poco importa se quello di Lemercier sia un consiglio o un rimprovero (ma si noti che l'autore dell'elogio, in realtà, manifesta una tensione verso la doppia dottrina; le critiche erano "ovvie", necessarie, eppure ci sono anche, ad esempio, elogi da leggere tra le righe, come quello fatto nei confronti del Naigeon di *Unitaires*, che si vedrà essere articolo assai audace e radicale).

In controluce, ma ecco che – anche in un discorso talvolta addirittura favorevolmente schierato "a favore" – s'intravede il motivo dell'oblio di Naigeon. I tabù sull'intreccio di potere religioso e secolare riemergono; la compiacenza non è mai abbastanza, e il popolo ha bisogno, sempre, comunque, nel 1760 come nel 1810, di essere guidato e giudicato. È qui che Naigeon non può essere perdonato, senza mediazioni: sull'ateismo bisogna essere *doppi*.

In ogni caso, se anche il discorso di Lemercier riporta a galla – con l'onestà di uno scritto preparato nei suoi dettagli – le attività di Naigeon (quelle conosciute…), che sono correttamente citate senza un desolante vuoto a farla da padrona, è chiaro come il filosofo rimanga un personaggio volutamente dimenticato o ricordato a fatica, in quanto scomodo testimone privilegiato di una tradizione con cui i conti andavano chiusi, e in fretta.

Bisogna allora forse moderare le parole di Kafker quando, parlando dell'elezione di Naigeon a presidente della classe dell'*Insitut*, sostiene che

> This position brought him more prominence than he had ever had in the Old Regime or the Revolution[134].

La posizione di Naigeon è considerabile *realmente* eminente solo sopravvalutando l'attività dell'*Institut de France*, e di una carica provvisoria come la presidenza; certo, dopo la Rivoluzione, Naigeon ha più "rilievo" pubblico, il suo nome è "detto" senza il bisogno di nasconderlo, egli non è più un clandestino, ma un editore riconosciuto, inserito in una rete di conoscenze e contatti che lo porteranno a dirigere attività editoriali anche importanti.

---

133 *Ibid.*, p. 21.

134 F. A. Kafker, *The Encyclopedists as a a group. A collective biography of the authors of the Encyclopédie,* Oxford, 1996, p. 193.

Ma la pubblicità di qualcosa non ne certifica l'importanza. Il ruolo del *philosophes* sotto l'Impero ha che fare con un riconoscimento ufficiale che è nello stesso momento una presa di distanza, una messa in sicurezza: un'integrazione nel sistema culturale per meglio poterne controllare gli eccessi e i potenziali radicalismi. La cultura del potere integra per disarmare, almeno in questo caso. Non si può realmente parlare di rilievo di fronte a un discorso funebre del genere. Né lo si può fare commentando queste parole di Naigeon:

> Je vous prie d'observer que la vieillesse me talonne [...] qu'il reste à la Parque bien peu de quoi filer, et que, si vous tardez beaucoup à me donner un asile où le fils de l'homme puisse reposer sa tête, il pourra bien arriver que j'obtiendrai un logement lorsque je ne serai plus qu'un peu de poussière[135].

Un uomo profondamente disperato, costretto a esporsi contro ogni orgoglio, dimenticato dallo stesso sistema che ha finto di integrarlo.

Damiron, che pure non è tenero altrove, riesce però a dipingere con più equità la figura di Naigeon:

> Il mourut en février 1810, laissant comme philosophe, la réputation que l'on sait, mais en même temps, comme homme, des souvenirs de probité, de droiture, de franchise, non sans quelque rudesse, de simplicité de mœurs, et de goûts sérieux et studieux, dont il faut lui tenir compte[136].

E offrire una chiave di lettura importante:

> Naigeon tout médiocre et tout en sous-ordre qu'il soit, va si loin en son sens et avec une si extrême conséquence, qu'il ne laisse guère après lui place à de plus audacieux, et que, dans son athéisme à outrance, il dépasse sans fléchir, tout ce qui a été professé de plus déclaré en cette matière; or c'est certainement là un motif pour justifier et faire accepter, quelque répugnance qu'on y ait, une étude, d'ailleurs amenée avec une sorte de nécessité par toute cette suite de travaux auxquels je me suis livré sur l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle[137].

Naigeon come estrema logica conseguenza dei principi atei di un intero secolo – con annesse, ovvie da parte di Damiron, "ripugnanze" nel parlarne.

---

[135] La fonte è, a mia conoscenza, ad oggi inedita. Cito infatti da *Catalogue de dessins, d'estampes, de lithographies composantle cabinet de feu M. A. Labrouste*, Vente 6 mai 1867, J.-L. Techener, Paris 1867. Il documento 345 segnala infatti due lettere autografe firmate da Naigeon, di cui purtroppo non è riportato che l'estratto da me citato. Purtroppo manca la data, ma propongo di situarla – molto indicativamente – tra il 1806 e il 1810 circa; i destinatario è il *Directoire executif de l'Institut*. Questa datazione combacerebbe con le parole che si trovano nell'*Avertissiment* al *Catalogue des livres très-bien conditionnes, du cabinet de feu M. J. A. Naigeon*, cit., in cui si fa risalire una precedente vendita di un lotto di libri della biblioteca di Naigeon a circa due anni prima dalla morte, in ragione di una necessità di denaro impellente a caua delle spese della malattia che – viene detto – lo portò infine al decesso.
[136] J.-P. Damiron, *op. cit.,* p. 74.
[137] *Ibid.,* p. 8.

Naigeon come estrema conseguenza di un movimento, di un periodo, di un sentire, di un vibrare.

> Naigeon, si on peut le dire, n'est pas seulement dans Naigeon; il est aussi dans d'autres qui lui tiennent de très-près, qui relèvent et viennent de lui, qui sont comme de sa famille, et sans lesquels on ne le comprendrait pas tout entier. Il faut donc voir avec ce qui est en lui, ce qui est hors de lui, mais issu de lui; il faut suivre son athéisme de ses propres livres dans ceux qui en sont engendrés, et compléter ainsi une étude qu'on doit désirer, pendant qu'on y est, et afin de n'avoir pas à y revenir, ne pas laisser imparfaite[138].

Giusto, allora, citare la *ratio* dell'opera storiografica di Damiron nella sua interezza per meglio comprendere il "luogo" e il "modo" in cui è giusto inquadrare l'opera del futuro editore di Diderot: Naigeon *non è solo* in Naigeon.

Damiron, lavora, dal 1858 al 1864, a dei *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*. Il primo volume contiene saggi su La Mettrie, d'Holbach, Diderot, Helvétius. Il secondo su d'Alembert, Saint-Lambert, d'Argens, Naigeon. Sylvain Maréchal, de Lalande, Robinet. Il terzo, infine, su Maupertuis, Dumarsais e Condillac.

Tra stroncature clamorose e parzialità di giudizio, Naigeon è riconosciuto da Damiron come facente parte a pieno titolo del secolo filosofico.

Qui si concorda: Naigeon può essere giustamente inserito nella storia della filosofia del '700.

Per la sua importanza biografica – a lui dobbiamo miriadi di informazioni sul genio di Diderot – ma anche perché il suo ateismo e il suo materialismo ben rappresentano idee che furono il cuore stesso di un certo secolo dei Lumi francese; e inoltre, perché (anche) da lui si diramano raggi che illuminano qualsiasi rinascita atea o materialista successiva, forse anche fino ad oggi[139].

Lungi da doverlo ridurre "solamente" ai ruoli di biografo ed editore – ruoli che, beninteso, sono imprescindibili per una sua comprensione – talvolta Naigeon rappresenta (sia chiaro, in maniera meno "riuscita" o "talentuosa" di altri) lo spirito stesso di quella travagliata storia culturale europea che lambisce la Rivoluzione e che generò cambiamenti poderosi in ogni

---

[138] *Ibid.,* p. 75.

[139] Si veda, per questo tentativo di riscoperta (con alcuni punti critici) della tradizione materialista nella filosofia contemporanea, un personaggio come Michel Onfray; utile a tal riguardo A. Sandrier, *Michel Onfray, d'Holbach redivivus?*, «Revue critique», 713, (2006). Proprio Onfray, pensatore eclettico e discusso, offre una ricostruzione molto personale del secolo dei Lumi. La sua interpretazione, così come la storiografia di Israel, mostra come, scelto un punto di partenza a "piacere" – per Israel lo spinozismo, per Onfray il materialismo edonista – le possibili divisioni del mondo illuminista siano svariate; si veda almeno M. Onfray, *Illuminismo estremo. Controstoria della filosofia IV* (2007), tr. it. G. De Paola, Milano, 2010, cfr. in particolare pp. 7-28. Per Onfray Diderot, Voltaire, Rousseau, Kant, Sade (e anche Diderot) apparterebbero a un'ala reazionaria dell'Illuminismo. I veri avanguardisti sarebbero invece stati Meslier, La Mettrie, Maupertuis, Helvétius e d'Holbach.

angolo del globo[140]. Si tratta, "semplicemente", di considerare un autore in quanto autore: né riabilitare né esaltare oltre ogni merito, bensì capire, contrastando la patente di "minore" che nulla aiuta a comprendere.

Con Sandrier possiamo dire che:

> Naigeon fait figure de parent pauvre de la bibliographie de la *coterie* holbachique, contrairement à Boulanger. […] Les lignes rapides et sévères écrites il y a plus d'un demi-siècle par J. Pommier au sujets du «ennuyeux et pédants» semblent avoir nui aux recherches sur Naigeon, au moins en France. Pourtant, son œuvre d'écrivain, d'éditeur, son statut de familier du monde lettré parisien de la second moitié du XVIIIe siècle, même ses convictions athées dont le dogmatisme et l'érudition souvent critiqués ne manquent cependant pas d'intérêt, ni de courage, en pleine tourmente révolutionnaire, tout cela mérite un peu mieux, et invite à approfondir le portrait de cet homme indéniablement intègre et secret caricaturé en tâcheron cuistre des lettres hétérodoxes[141].

E riprodurre i pensieri "critici" di Pommier:

> C'est certainement un péché que de lier commerce avec l'athée Diderot, et l'on est puni par l'obligation de fréquenter un personnage insupportable, J. A. Naigeon. Son rôle de compagnon et d'éditeur du Philosophe a conféré de l'importance, de l'autorité, au plus ennuyeux des pédants[142].

C'è da guardare un momento della storia del pensiero con gli occhi di un personaggio non geniale ma coraggioso e soprattutto longevo, e provare a resistere a ogni stroncatura e dimenticanza. Persino Wilson, uno dei maggiori biografi di Diderot, che avrebbe dovuto

---

[140] Non è un caso che nella così discussa storiografia di Jonathan Israel, all'interno delle varie liste dei "Lumi radicali" (concetto non certo lungi da una certa difficoltà di comprensione e tenuta) stilate dall'autore, Naigeon sia sempre presente.
Il rischio della vastità (meritoria) dell'opera di Israel è che si incorrà in alcune semplificazioni, dovute alla tendenza a stilare ampi "cataloghi di nomi" nei quali spesso manca uniformità. Si veda quando tra gli "alleati e discepoli" di Diderot e d'Holbach vengono citati, in maniera a dir poco confusionaria: Raynal, Mirabeau, Cloots, Naigeon, Condorcet, Volney, Cerisier, Maréchal, Paine, Brissot). Alleati e discepoli? Secondo quale criterio, ma soprattutto con quale uniformità? Maréchal, l'amico di Babeuf, con Condorcet? Naigeon con Brissot? Raynal che detestò da subito la Rivoluzione? Si veda J. I. Israel, *A revolution of the mind. Radical enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*, Princeton, 2010, p. 207. O anche si veda quando viene detto: «[…] comme pour les penseurs secondaires – et parfois même dénués de toute valeur propre – qu'étaient Morellet, Mably, Mirebeau, d'Holbach, Naigeon, Maréchal, Saint-Just, Babeuf», in J. I. Israel, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité* (1650-1750) [2001], Paris, 2005, p. 793. Francamente, non capisco – oltre il concepire come secondario il contributo di d'Holbach, cosa altamente opinabile, su cui poi neanche lo stesso Israel concorda, cadendo in contraddizione – perché considerare "pensatori" personaggi i quali devono la loro celebrità piuttosto *alle loro azioni*, come Saint-Just e lo stesso Babeuf; o anche, almeno nel caso di Saint-Just – il quale ebbe sicuramente modo di riflettere distintamente sui tempi della rivoluzione ma che è soprattutto uno degli uomini più importanti del 1793-1794 – perché inserirlo in schiera assolutamente eterogenea di personaggi, omologato a pensatori morti spesso prima della Rivoluzione, confondendo così ogni piano? Non è mio obiettivo andare a caccia di citazioni opinabili, tra l'altro in opere talmente vaste da rendere impossibile la mancanza di imprecisioni. Il punto che mi preme è però di segnalare quanto l'accostarsi al '700 francese con categorie troppo nette rischi di falsarne la comprensione.
[141] A. Sandrier, *Holbach et la culture manuscrite clandestine: les marges du système*, in «La lettre clandestine», n. 9, (2000), p.173.
[142] J. Pommier, *Le problème Naigeon*, «Revue des sciences humaines», (1949), p. 2.

essere più equanime, nel ricordare l'importanza del ruolo di Naigeon per la memoria del grande *philosophe*, ha potuto dire che

> Naigeon, lui, était un disciple si absorbé par la mission qu'il s'était lui-même assignée que certains l'appelèrent le «singe de Diderot». Il était ennuyeux, verbeux, fatigant, et nourri d'une forme particulièrement obtuse et fastidieuse d'athéisme. C'est pourtant à lui que nous devons une bonne partie de ce que nous savons sur Diderot. Lorsqu'il prépara es trois volumes de philosophie qui parurent dans l'*Encyclopédie méthodique,* il y inclut plusieurs textes inédits de Diderot, et une somme considérable d'informations, de source sûre mais inconnue jusque-là, sur sa vie et son oeuvre. En outre, Naigeon publia en 1821 ses *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Diderot* qui constituent une mine de renseignements. Enfin, il fit paraître en 1798 l'édition en quinze volumes des oeuvres de Diderot. Ainsi pourrions-nous dire, en paraphrasant Carlyle: Honneur à l'athée assommant ! Il n'aura pas vécu en vain[143].

Invece, in Naigeon potrebbe intravedersi non solo un biografo o un guardaspalle, ma un soggetto attraverso il quale squadrare quasi cinquant'anni di storia culturale, tra materialismi prima "rivoluzionari" e poi fuori tempo massimo, nuove società e difficoltà di comprensione di un cambiamento che pure si era furiosamente ricercato.

Non dimentichiamo che Naigeon inizia a esserci noto a metà degli anni sessanta, ossia durante la deflagrazione letteraria più grande che la Francia conobbe; la Francia di Voltaire al suo meglio, dell'*Encyclopédie* ripartita, dell'ondata materialista *à la d'Holbach* ai blocchi di partenza. Seguirà il ripiegamento nostalgico (depressivo?) di fine anni settanta, con il nuovo ossessivo interesse per il passato dei passati – quello latineggiante – e con i *philosophes* intenti a coltivare nuove radicalità private, come Diderot. Poi, l'89, e il '93, e gli *idéologues*, e Napoleone. Naigeon nasce con Voltaire e Diderot e muore con l'Impero. Forse troppo tempo per chiedere a una ricerca di restituire un fermo immagine di Naigeon che vada dalla sua gioventù – ossia dall'epoca degli scritti manoscritti clandestini resi pubblici – all'epoca in cui Naigeon muore, quella in cui iniziarono a fiorire i *Dizionari* biografici che, come la nottola di Minerva, sanzionavano, di fatto, la fine della stessa epoca di cui raccontavano le gesta – quando s'inizia a catalogare cioè che è successo, il passato è diventato passato. Nondimeno, Naigeon ha vissuto e attraversato indenne la sua epoca, e non è più il caso di dimenticarlo, facendosi ingannare da una storiografia troppo spesso fortemente parziale.

> Mais cette condamnation générale à l'encontre de Naigeon et de ses efforts d'éditer Diderot nous paraît suspect: elle nous fait penser à la condamnation générale dont fut victime Diderot lui-même au cours de sa vie, et à la fin du XVIIIe siècle, et également pendant une bonne part du dix-neuvième siècle. On

[143] A. M. Wilson, *Diderot. Sa vie et son eouvre* (1972), tr. fr. G. Chaine, A. Lorenceau, A. Villelaur, Paris, 1985, p. 413. Si noti che, tra l'altro, l'informazione sui *Mémoires* rischia di far confondere, in quanto non fu Naigeon a pubblicare quest'opera, che fu invece postuma e incompleta, essendo egli morto nel 1810.

> peut se demander si Naigeon n'en aurait pas été la victime aussi, et si la façon dont on a l'habitude de considérer Naigeon ne découlerait pas du moins en partie de cette tradition antimatérialiste, qui fait que Naigeon a toujours été réprouvé, et que cela n'a jamais cessé[144].

Naigeon frammentario, ma sempre impegnato e altrettanto spesso criticato, e che sembra trovare una propria unitarietà nell'amore condizionato per il suo maestro Diderot, per la speranza *tutta atea* in sanzioni esclusivamente immanenti, e, finanche, per la passione smisurata, folle – simbolicamente folle – per l'oggetto libresco. Certo, meno geniale di Diderot, meno "definitivo" di d'Holbach, eppure fondamentale per la ricezione di entrambi; manchevole forse di una propria personale ispirazione e ambizione alla scrittura filosofica, non per questo probabilmente meno filosofo, nel senso che alla parola *philosophe* si dava in quel momento. Naigeon, un individuo, e un simbolo di un *humus* che appassionava gli animi[145].

D'altronde, non era lo stesso d'Holbach a scrivere che ci sono personaggi «qui ne peuvent avoir dans la République des Lettres qu'une existence collective»[146]?

---

[144] C. Warman, *Du manuscrit à l'ouvrage manuscrit: Naigeon présente Diderot dans les Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot (1821)*, in N. Ferrand (a cura di), *La genèse des textes dans l'Europe des Lumières. Questions de méthode et études de cas, de Leibniz à Ugo Foscolo*, Paris, 2019.

[145] E, lo stesso, anche se con prove molto più numerose, può essere detto proprio del barone d'Holbach: «D'Holbach auteur n'est pas un individu, c'est un porte-parole, un être collectif» in Franck Salaün, *L'autorité du discours. Recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières*, Paris, 2010, p. 88.

[146] P.-T. H. d'Holbach, *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*, H. Sauter et E. Loos (a cura di), Stuttgart, Franz, lettre n. 14, p. 26.

I.II) Le opere

Da dove cominciare a scrutare Naigeon se non immaginandolo nella sua biblioteca tanto amata, tra libri, manoscritti, passione e impegno?

Infatti, le varie descrizioni – spesso pittoresche – che possediamo sul rapporto tra Naigeon e i libri, contribuiscono a dare una nota di colore a un aspetto comunque cruciale della sua personalità, ossia la smisurata passione per l'oggetto *libro*; quest'ultimo ben rappresenta anche *simbolicamente* Naigeon, il quale può essere considerato, per la Francia del '700, l'emblema dell'epoca di trapasso tra la cultura manoscritta clandestina e quella a stampa – e sembra quasi, che talvolta il *libro* rappresenti per lui "quasi" il vero centro della questione: Naigeon va immaginato attorniato dai libri e dalla carte, furioso nella loro divulgazione come nella loro ricerca[147].

Prima delle opere scritte, potremmo parlare allora di quelle possedute. Iniziamo per la *bibliofilia radicale* di Naigeon – se non proprio *bibliomania*: ma se forse sarebbe saggio, in un consesso di letterati e pensatori, non essere troppo inflessibili con la "malattia" di Naigeon, essendo *un rischio del mestiere* che in molti conoscono: «Le soin de M. Naigeon à former de complètes collections d'ouvrages les rendit précieuses aux amateurs de bons livres. En vain le nommoit-on ironiquement *Bibliomane*, afin de déprimer en lui le *Bibliographe* éclairé; car l'incorrigible envie affecte toujours de prendre les appellations dérisoires pour synonymes des qualifications honorable»[148].

Alcune testimonianze colorano un po' la figura dell'editore di Diderot. Così un poeta suo contemporaneo si esprime, a testimonianza della "celebrità" della mania di Naigeon:

> Naigeon si renommé par sa bibliothèque,
> dont, le pied à la main, on sait qu'il fit l'achat.
>
> [e, in nota] tout le monde sait que Naigeon n'arrive jamais chez un libraire et dans une vente de livres que son pied à la main. S'il manque à l'exemplaire qu'il

---

[147] L'amore non è solo per i libri, infatti, ma anche per i manoscritti rari. Così Naigeon (partendo dall'esempio del manoscritto di Montaigne che potè possedere a un dato momento: «tout le monde connoît, tout le monde a éprouvé cet intérêt général de curisoité qu'excite, à la premiere vue, l'ouvrage d'un homme célebre écrit de sa main: on le parcourt rapidement et sans aucun objet déterminé; on voudroit, pour ainsi dire, le pénetrer, le lire tout entier d'un coup-d'oeil. pp. 40-41», J.-A. Naigeon, *Avertissement de l'éditeur*, *Essais de Michel Seigneur de Montaigne*, éd. critique P. Desan, «Montaigne Studies», 10, (1998), pp. 40-41.

[148] N. Lemercier, *op. cit.*, p. 11. E più avanti: «à l'intégrité des textes, M. Naigeon aimoit à joindre le luxe de la typographie. Il vouloit que les bons ouvrages éclatassent en beaux caractères; et, pour les acheter en cet état, il se privoit des choses les plus nécessaires». Sul tema della lettura e dell'importanza del "oggetto libro", che tornerà nella presente trattazione, si vedano almeno R. Darnton, D. Roche (a cura di), *Revolution in print. The press in France 1775-1800,* Berkeley, 1989; R. Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, 1987; Id., *Libri e lettori,* tr. it. M. Stefani, in V. Ferrone, D. Roche (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico* (1997), Roma-Bari, 2007.

désire acheter un cinquantième de ligne à la marge d'en haut, ou d'en bas, ou du côté, il le rejette comme indigne d'entrer dans son cabinet[149].

Così, ancora, è descritto il filosofo:

> [parlando di edizioni antiche] mais le plus obstiné à poursuivre cette collection, et surtout à en choisir les plus beaux exemplaires, fut sans contredit Naigeon. On sait que toute sa vie il fut passionné pour les beaux livres, et qu'il avoit rassemblé une bibliothèque de classiques grecs et latins, non pas la plus nombreuse, mais la plus éminemment belle de toutes celles que des particuliers ayent formées en France dans ces derniers temps. Il poussoit, à cet égard, sa manie à un point vraiment excessif. On raconte de lui des traits qui suffiroient pour immoler au ridicule l'homme que, sous tous autres rapports, on considéreroit le plus. Une ligne de marge, un maroquin un peu plus brillant le faisoient pâlir et pâmer d'aise quand le livre lui appartenoit, de chagrin et de mécontentement quand un autre étoit l'heureux possesseur. Chez lui, nul n'avoit le droit d'ouvrir un livre. Morose et peu accessible, si parfois il vous faisoit la grâce de vous montrer ses raretés littéraires, il tiroit les volumes de leur place, les ouvroit lui-même, vous faisoit considérer leurs belles marges, l'élégance de leur reliure, la manière dont ils étoient battus. Si vous vouliez prendre le livre pour le mieux considérer, ou plutôt si par courtoisie vous vouliez joindre quelques témoignages d'admiration à l'enthousiasme de la sienne, il étoit rare qu'il vous donnât la faculté de palper ces précieux joyaux, tant il craignoit qu'on ne brisât le dos de quelque volume. Il faut cependant ajouter que cet homme, si maniaque pour les belles reliures, n'étoit personnellement pas leur esclave; il se servoit et beaucoup de tous ses livres; et l'in-folio en grand papier, babillé du plus beau maroquin, étoit étalé et ouvert sur son bureau, comme le livre le plus indifférent. Ce précieux choix de livres presque tous excellents, et les plus beaux exemplaires qu'il soit possible de trou ver, ne fut point dispersé par la mort du propriétaire, arrivée le 28 février 1810. Trois ans auparavant, les infirmités de la vieillesse et sans doute le besoin d'argent l'avoient déterminé à en faire la vente à M. Firmin Didot, qui de son côté, après les avoir gardés trois ou quatre ans , prit aussi le parti de s'en défaire, et les fit vendre à l'encan, en 1811, avec le reste de sa riche collection, remarquable encore par une belle suite de précieuses éditions du XVe siècle[150].

O si veda ancora la lettera disperata, amareggiata, sentita, che lo stesso Naigeon invia il 4 dicembre 1782 à Dincourt d'Hangard:

> Ce 4 décembre 1782
> Je compte toujours, Monsieur, sur la promesse que vous m'avez faite de me donner, à la nouvelle année, un sac de 1.200 [lt]. Cela vous liquidera toujours d'autant, et moi, cela me fera arranger mes petites affaires et me donnera le temps d'attendre la recette de mon petit revenu que je ne touche que tous les ans au quinze de may. Quelque important qu'il soit pour moi, vu ma position, d'avoir ces 1.200 livres vers la nouvelle année, ce n'est pourtant pas là, Monsieur, l'objet de ma lettre, car, comme vous m'avez promis formellement de me faire ce payement, j'y comptois, et ne vous aurois pas importuné d'une lettre pour une affaire que je regardois comme arrangée entre nous. Mais l'objet de ma missive

[149] S.-P. Mérard de Saint-Just, *Mélanges de vers et de proses*, Paris, 1799, s.i.p.
[150] *Catalogue de la bibliothèque d'un amateur: Théologie, jurisprudence, sciences et arts*, ed. A.-A. Renouard, Paris, 1819, pp. 54-55.

est de vous prier de me céder au même prix le Bayle de 1740. J'ai à tout moment besoin de ce livre. Ce ne peut être pour vous un sacrifice, puisqu'on trouve en feuilles ce livre tant qu'on veut, et que, ne travaillant pas dessus comme moi, vous pouvez vous donner le loisir de le faire relier de même par Derome; il sera même plus frais que le mien, dont je me suis uniquement servi pendant huit ans. Considérez, Monsieur, que la vie est un commerce réciproque de services rendus et reçus. Si ce livre étoit un ouvrage un peu rare, ou même difficile à trouver, je ne serois pas assez indiscret pour vous prier de me le céder, vous ayant vendu une fois ma bibliothèque. Pour moi qui travaille et qui ai besoin trois ou quatre fois par jour de ce livre, jugez si j'ai comme vous le temps d'attendre que Derome ou Chamon me relie cet ouvrage. Tout ce qui a pu vous faire plaisir et qui a dépendu de moi, je l'ai fait ; je vous ai prévenu et j'ai devancé vos désirs en vous promettant mes trois volumes de *Sévigné* sans cartons; je vous les ai donnés avec plaisir pour un exemplaire cartonné. Je serai encore dans le cas de vous obliger de la même manière, et il me semble que ma conduite avec vous mérite de votre part quelque égard. J'ai même été plus loin: je vous ai offert de vous donner en troc, et comme un bon à compte, le *Montesquieu*, gr. p., relié magnifiquement par Baumgarten[151]: *c'est le plus grand sacrifice que je puisse faire en ce moment, car j'aime ce livre comme mes yeux*, et d'autant plus que le relieur est mort et n'en fera plus. Enfin, Monsieur, voilà le plaisir que je vous demande. Si vous me refusez, je ne vous cache pas que j'en serai profondément blessé, car je verrai alors que vous vous souciez fort peu de me faire de la peine. Encore un coup, je ne vous demande rien qui puisse être pour vous un sacrifice, et moi j'en ai fait un grand en vous offrant mon *Montesquieu*, qui est le livre le mieux relié que vous ayez dans toute votre bibliothèque.

Dixi. Vous ferez présentement tout ce qu'il vous plaira[152].

E ancora Naigeon :

J'ai fait un affreux sacrifice en me privant de mes livres, et ne suis plus à mon aise: cela est cruel pour moi [..] qui me suis privé de l'effet auquel j'attachois un si grand bonheur et un si grand prix[153].

Per Damiron, Naigeon era effettivamente patologico nel suo rapporto con i libri, nell'affidareloro un valore simbolico fortissimo:

Il ne se maria pas, il aimait ailleurs, il aimait ses livres, sa plus grande passion, après celle de l'athéisme. Il en était curieux, soigneux et ambitieux; il leur donnait son cœur avec son esprit; et quand un jour, par nécessité, pour suffire, dans sa vieillesse, aux frais d'une grave maladie, il crut devoir se séparer d'eux, d'eux qu'il avait recherchés, rassemblés et arrangés pour lui, avec tant de persévérance et de sollicitude, ce fut presque comme s'il perdait d'anciens amis, qu'il aurait réunis autour de lui, avec toutes sortes de soins, afin d'en former son assidue société[154].

---

151 John Baumgarten, celebre rilegatore londinese.

152 R. Luzarche *Une lettre inédite de Naigeon*, in «*Le Chasseur bibliographe*», 11, (novembre 1863), pp. 7-10, pp. 8-9, corsivo mio.

153 Lettera a Dincourt d'Hangard del 1 aprile 1783, citata deducendola da due *Catalogues de vente*:

1) Paris, maison Silvestre, vente Monmerqué, 2 mai 1837, Commendeur c.-pr. (Techener) p. 77, n° 932: Naigeon (Jacques-André), L.a.s. du 1er avril 1783.

2) *Bibliothèque dramatique de M. de Soleinne*, catalogue rédigé par le bibliophile Jacob, Autographes, appendice au tome troisième, Paris, Administration de l'Alliance des Arts, 1843. Pour une vente les 23 et 24 janvier 1844, Commendeur c.-pr., n° 199.

154 J. -P. Damiron, *op. cit.,* p. 39.

Siamo, in ogni caso, già immersi nel mondo di Naigeon: uomo di libri e tra i libri.

Cito per intero l'avvertenza dell'editore del *Catalogo* dei libri posseduti da Naigeon alla morte, che mi pare rechi con sé delle notizie assai interessanti, anche di natura biografica:

> En publiant aujourd'hui le Catalogue de feu M. Naigeon, nous aurions désiré donner celui de la superbe collection qu'il avoit formée avec tant de goût et de dépense. Attaqué depuis deux ans de la maladie dont il est mort, il vendit en entier à cette époque, à un Amateur distingué de cette capitale, son magnifique cabinet, dans lequel il avoit rassemblé la plus grande partie des auteurs grecs et latins , en grand papier, et de la plus belle condition. Aucun amateur n'avoit jamais porté aussi loin que lui la recherche pour le choix des exemplaires, et ce n'étoit qu'après les avoir changés plusieurs fois, qu'il étoit parvenu à en avoir d'aussi parfaits. Malgré son amour pour les livres, il se décida néanmoins à s'en défaire, parce que cette bibliothèque lui tenoit des fonds considérables, et que sa maladie exigeant un surcroît de dépenses, il craignoit de ne pouvoir y subvenir avec son revenu ordinaire. Cependant l'habitude d'avoir toujours d'aussi beaux livres, fit qu'il ne put s'en passer, et il racheta aussitôt presque tous les auteurs anciens grecs et latins. Alors il ne prit que des exemplaires en petit papier, qu'il choisit tous de la plus belle condition. Mais n'ayant pu trouver en petit papier d'aussi beaux exemplaires qu'il les vouloit, de certains articles, il se décida à en prendre quelques-uns en grand papier. Il fit aussi relier une partie de ses nouveaux livres, et l'élégance des reliures prouve que l'on en revient toujours à ses anciens goûts. Quoique ce Catalogue ne contienne qu'un petit nombre d'articles, les amateurs y trouveront encore de quoi se satisfaire, tous les livres y étant d'une très-belle condition, et tous des éditions les plus estimée[155].

In primis, questa presentazione ci offre un importante spaccato biografico di Naigeon, che morì nella sua casa di 86 Rue du Bac. Ultimi anni di malattia, tra povertà, solitudine, e una bibliofilia mai rinnegata. Biblioteche vendute e poi assemblate nuovamente, tentando di conciliare casse e qualità editoriale[156]. I suoi gusti *enciclopedici* suggeriscono l'epopea dell'intero secolo: il gusto per la conoscenza traversale e ondivaga, sì, ma anche il tentativo unitario di conoscenza e le ardite ambizioni delle *imprese* dell'epoca – imprese "eroiche", ma anche imprese "editoriali". Già solo il criterio divisorio delle materie adottato dal curatore fa intravedere molto della concezione del sapere del tempo. Sono presenti 610 titoli[157].

---

[155] *Catalogue des livres très-bien conditionnes, du cabinet de feu M. J. A. Naigeon*, cit., III-IV. Citato anche in M. Tourneux, *Bibliographie de l'histoire de Paris pendant la Révolution française*, t. 4, 1906, p. 467. Troviamo qui, in più, un'informazione importante ossia che: «Déjà, en 1785, Naigeon avait cédé à D'Hincourt d'Hangard les plus beaux livres d'une autre bibliothèque qui furent revendus par leur acquéreur quatre ans plus tard» (e poi ancora nel 1812): cfr. *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu m. Dincourt d'Hangard, la plupart rares, singuliers et d'une belle condition,* Paris, Bleut, successeur de Jombert, fils aîné, 1812.

[156] Quello del distacco dai suoi amati libri è un tema riccorrente nella vita di Naigeon e torna più volte. Si dedurebbe da J. B. Gibert, *Catalogue des livres de M. N**** , s. e., che Naigeon, già nel 1770, effettuò una prima vendita – quanto vasta? – a Dincourt d'Hangard.

[157] Ovviamente, questa lista pubblicata difficilmente avrebbe potuto portare alla luce libri se non proibiti comunque poco "raccomandabili", e dunque non può essere del tutto riassuntiva della "reale" biblioteca di Naigeon (ancor più perché essa era stata smembrata pochi anni prima).

20 libri di (presunta) *Théologie*, tra cui figurano per una scelta dell'editore – che dimostra molto senso dell'ironia – *Il Nuovo Testamento*, un'opera di Calvino, ma anche Hume, Bayle, *Le Christianisme devoilé* (attribuito) a Boulanger, e proprio il *Système de la Nature* di d'Holbach. In più, 6 libri di *Jurisprudence*.

Nella Categoria *Science et arts* sono messe insieme le 25 opere di *Philosophie Ancienne et Moderne* (alcune annotate a mano dall'autore), le 14 di *Logique et Morale*, le 13 di *Economie et politique* , le 26 di *Méthaphisique et Phisique,* le 21 di *Historie naturelle,* le 44 di *Médecine, chirurgie, anatomie*, le 22 di *Mathématiques et astronomie*, le 6 di *Hydrographie, mécanique et musique*, le 11 di *Arts*; sezione che in totale consta di 182 opere.

Catalogate come *Belles-Lettres* si possono trovare le 19 opere di *Introduction à l'étude des Belles-Lettres et de la Grammaire*, le 15 opere della sezione degli *Orateurs grecs et latins*, le 11 dei *Poets grecs* e le 43 dei *Poets anciens et modernes*, le 36 di *Poètes françois, italiens etc*, le 16 di *Myhtologie, facèties et romans*, le 14 di *Critiques, Satires,* le 36 di *Polygraphes grecs, latins et françois*, le 6 di *Dialogues et entretiens: épistolaire* ; qui siamo a quota 196.

La sezione *Histore* è suddisiva nelle 16 opere di *Géographie et voyages*, le 10 di *Histoire universelle*, le 16 di *Histories des juifs et grecque*, le 36 di *Historie romane*, le 10 di *Histoire de France, d'Allemagne etc*, le 16 di *Histories Orientale: de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amerique*, le 12 d'*Antiqitués,* le 63 d'*Histoire Littéraire*, le 22 di *Vie des hommes illustres*, i 3 *Extraits historiques*, e i 2 *Article omis;* sezione più abbondante con le sue 206 opere.

Non si citano queste cifre per puro amore d'aritmetica, ma per figurarsi la passione smisurata cui Naigeon dedicò la sua vita, e mostrare da un punto di vista un po' inusuale la serie di stimoli culturali di cui egli fu figlio e che lo formarono.

Insomma, dicasi cultura *realmente* enciclopedica. Non che la bibliofilia sia per forza un atteggiamento culturalmente impegnato e pregno di concetto. Ma, se anche non abbiamo

---

Anche se sembra che il 2 giugno 1808 Naigeon avesse venduto l'interezza («tous les livres composant sa bibliothèque») dei libri della sua Biblioteca à Firmin Didot (con cui anche aveva molto collaborato), per una cifra di 83841 francs et 47 centesimi. Atto presente in *Archive Nationale*, Paris, AN MC/ET/CVII/695, citato in E. Boussuge, F. Launay, *op. cit.*, p. 166), pare francamente difficile immaginare un così rapido ri-acquisto in soli due anni. Forse ne aveva venduto, dunque, solo una parte. I libri, nella vendita del 7 marzo 1810, saranno stimati 10257 franchi e 50 centesimi da Marie Jacques de Bure, e venduti tra il 25 aprile e il 2 maggio 1810. Quello del filone della ricerca dei libri della biblioteca Naigeon è un campo ancora inesplorato, che esula dalla presente ricerca, per quanto la scoperta di esemplari annotati dallo stesso Jacques-André sarebbe davvero felice. Nell'articolo di Boussuge e Launay si tenta una prima ricostruzione, che non può non passare, in primis, dal rapporto con Barbier; poi, con gli ereditieri diretti dei libri (ossia la sorella e il fratello di Naigeon); il tutto, anche, tramite una ricerca nei cataloghi di vendita. Charles-Claude Naigeon è un personaggio importante – citato già come collante più o meno impegnato e più o meno consapevole tra i vari anelli della catena di montaggio editoriale: egli, anche dopo la morte del fratello, continua ad avere rapporti con Barbier. Charles-Claude si suiciderà con un colpo di pistola il 12 maggio 1816. Il suo testamento, scritto l'anno prima, è un capolavoro di aggressività: la sorella, esclusa da ogni eredità è definita *l'archi-indigne*. Il fratello di Jacques-André lasciò tutto a suo cugino Jean, il conservatore del Palais de Luxembourg. La sorella Catherine Françoise cercherà poi contatti sia con Barbier, sia col cugino jean, sia con la famiglia della figlia di Diderot, Madame Vandeul.

prove che Naigeon leggesse *tutto* ciò che comprava, certamente abbiamo una precisa chiave di lettura dell'*humus* in cui si muoveva. All'interno di questo catalogo, infatti, troviamo un sunto dell'intera storia della cultura occidentale – e niente di meno dovremmo aspettarci da colui al quale furono assegnati compiti editoriali di straordinaria importanza. Non manca davvero nulla, da Platone in poi, e in ogni campo. *Sappiamo, quindi, cosa Naigeon leggesse.*

Eppure, arriviamo qui a un paradosso decisivo. Al fulcro intorno al quale *necessariamente* questa ricerca deve muoversi.

A distanza di più di due secoli dalla morte di Naigeon, abbiamo un'idea dei libri che *possedeva* ma *non* abbiamo *la certezza* di tutte le opere che egli ha scritto, o almeno non di tutte quelle cui ha collaborato ai tempi della *coterie*.

> À la fin de sa vie, Naigeon avait en sa possession un véritable trésor de livres rares, d'exemplaires remplis d'annotations inédites (de sa main ou de celles des figures les plus saillantes du mouvement philosophique), ainsi que de nombreux manuscrits inédits. Il gardait aussi en tête (ou en fiches – comment le savoir ?) un certain nombre de secrets jalousement protégés à une époque où il avait fallu déployer une grande inventivité pour parvenir à diffuser une pensée subversive tout en dépistant la répression[158].

Mi propongo allora di iniziare a vagliare le opere che gli sono state attribuite – con diversi gradi di accuratezza – per poi approfondire più dettagliatamente la problematica sottesa alla scrittura di Naigeon[159].

La discussione di metodologica bibliografica ruoterà attorno a tre Dizionari-cataloghi in particolare. Il primo, già incontrato, è il *Dictionnaire des athées anciens et modernes* di Maréchal; poi, anch'esso già incrociato, il *Dictionnaire des ouvrages anonymes* di Barbier; infine, la fondamentale *Bibliographie descriptive des écrtis du Baron d'Holbach* di Vercuysse, che in parte riassume i primi due, in parte amplia la ricerca. I vari *Dizionari* biografici con cui abbiamo ricostruito i lineamenti biografici, in questo caso sono poco utili, perché spesso totalmente mal informati e comunque, lì dove colgono nel segno, derivati da Maréchal e Barbier.

Nel *Dictionnaire* di Maréchal il nome di Naigeon ricorre spessissimo, e in più campeggia una voce a lui dedicata. Esso è scritto con Naigeon ancora in vita e si può supporre (ma non per forza si avrebbe ragione) dover essere corretto nelle informazioni offerte, ancor più perché Lalande nel *Supplémens* al *Dictionnaire*, scritto in onore di Maréchal, deceduto, più volte riporta discussioni tra lui e lo stesso filosofo. Quali opere sono qui attribuite a Naigeon?

---

[158] E. Boussuge, F. Launay, *op. cit.* p. 164.

[159] Riporto dunque le varie attribuzioni delle opere di Naigeon, la loro storia, le loro diverse attestazioni; per poi proporre una proposta ponderata di attribuzione, annotata e con alcune scoperte. Procedo così per mostrare di volta in volta la difficoltà poste da una corretta identificazione delle opere e dei contributi di Naigeon.

> Dans le livre du *Système de la Nature*, par d'Holbach, (1770) il y a beaucoup de notes de Naigeon, qu'il envoya à M. Michel Rey: cet imprimeur ne savait pas de qui était le *Système*. Naigeon a composé *Le militaire philosophe*. Il a traduit de l'anglais l'*Enfer détruit* et le *Traité de la tolérance*, par Crellin, socinien Polonais. Voyez encore son *Adresse à l'Ass. nat.*, 1790, in-8°. […]
>
> Diderot et Naigeon ont passé dix ans à faire imprimer les œuvres suivantes:
>
> *Le Bon Sens*, par d'Holbach, (opus aureum.) le *Militaire philosophe,* par Naigeon. *Les Prêtres démasqués*, traduit de l'anglais. *L'Esprit du clergé*, traduit de Tindal et Gardon, Athées. *La Contagion sacrée*, réimprimée par Lemaire. *Histoire naturelle de la superstition*, par d'Holbach, 1770. *Essai sur les préjugés* par d'Holbach. *Lettres à Eugénie*, par d'Holbach; la préface est de Naigeon. *Lettres philosophiques de Toland à Séréna*, traduit del'anglais. *Essai sur la nature et la destination de l'ame humaine,* traduit de Collins, Anglais, qui a fait le *Commercium epistolicum*. *Système social*, par d'Holbach. *La Politique naturelle*, du même. *La Morale universelle*, idem. *La Théocratie*, idem. *Le Christianisme dévoilé*; cru de Boulanger est de d'Holbach[160]. [In più, alla voce, d'Holbach, viene aggiunto un «*Catéchisme du citoyen ou Dictionnaire de la Nature*, 1790, ouvrage posthume»[161]].

Alcune considerazioni.

Per cominciare, ci sono alcune citazioni erronee: la *Théocratie* sarebbe invero l'*Éthocratié*, e l'unico titolo citato alla voce *Holbach* è riportato malamente, in quanto il vero titolo dell'opera del Barone è *Éléments de la morale universelle ou Catéchisme de la nature*.

Sì, un solo titolo è attribuito a d'Holbach nella voce a lui dedicata. Infatti, una piccola nota finale dice «*pour les autres ouvrages de d'Holbach, V. Naigeon*». Il diavolo è nei dettagli: nulla più di questo rimando dimostra come i lavori e le eredità di Naigeon, d'Holbach e Diderot – alla voce Naigeon, si parla di "Diderot e Naigeon" – fossero completamente confuse, a tal punto da poter accorpare le voci con una nota unica (curioso pensare che sia di Naigeon la voce estesa, e di d'Holbach quella ausiliare).

Contiamo quindi, per quanto riguarda lo (pseudo) trio Diderot, d'Holbach, Naigeon un totale di diciannove opere – escludendo l'*Adresse* del 1790, che è certamente di Naigeon e qui interessa meno.

Lasciamo da parte Diderot, il cui ruolo è da considerarsi quasi certamente esterno alle opere qui citate – con alcune eccezioni che ancora dividono, come la sua partecipazione o meno al *Système de la nature*: non si può ridurre l'opera dell'enciclopedista a quella di Naigeon e d'Holbach, e, anche se certamente i tre condivisero molto, e si scambiarono informazioni oltre che idee, il *philosophe* segue un altro percorso che non è il momento di richiamare.

Barbier, ora. Il suo *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes* è una testimonianza fondamentale, ineludibile, anche perché sappiamo che egli ebbe rapporti con lo stesso

---

[160] S. Maréchal, *Dictionnaire des Athées anciens et modernes*, cit., pp. 188-189.
[161] *Ibid.,* p. 121.

Naigeon. La sua autorità è, pur se integrabile, difficilmente contestabile. Anche Vercruysse è di questo avviso: «en ce qui concerne les attributions à d'Holbach, les deux premières éditions du *Dictionnaire* de Barbier constituent une autorité incontestable»[162]. Ma, appunto, il problema per Naigeon è ancora più ardito. Barbier, a differenza di Maréchal e Lalande, non accorpa le voci del barone e dell'"allievo", e Naigeon ha quindi, sia nella prima sia nella seconda edizione, nel tomo IV, quello delle tavole riassuntive, diritto a una voce propria, nella quale sono citati gli scritti a cui egli ha messo mano in maniera più riconoscibile e non solo gli eterei contribuiti agli scritti della *coterie*.

Riportiamo allora qui la decisiva testimonianza del fratello di Naigeon, restituita da Barbier; esso è il più importante resoconto per ciò che riguarda il *modus operandi* della *coterie*, e spiega analiticamente il percorso concreto delle opere di Naigeon e d'Holbach, rendendo preziosa testimonianza riguardante la prassi del raggiro "libresco" degli "holbachiani".

> M. Naigeon est mort le 28 février 1810; il a emporté dans la tombe la réputation de l'amateur de livres le plus délicat et le plus exercé de ces derniers temps. Les relations que j'ai eues avec lui m'ont fait faire la connaissance de son frère, dit le jeune, qui lui a survécu quelques années. Celui-ci m'a avoué qu'il avait copié presque tous les ouvrages philosophiques du baron d'Holbach, pour les envoyer à l'imprimeur d'Amsterdam, Marc-Michel Rey. Dans une longue note écrite de sa main en tête de son exemplaire du *Système de la Nature*, il raconte de la manière suivante comment cette mission lui a été confiée. Je n'ai pas besoin de dire que je n'approuve ni le fond ni la forme de son récit. «Quoique son écriture (du baron d'Holbach) fût bonne, très-nette et très-lisible; qu'il fit peu de ratures, et que ses renvois fussent très-exacts, ne voulant point la faire connaître, il s'est confié à un de ses plus intimes amis, celui de tous peut-être dont les opinions étaient les plus conformes aux siennes, celui de tous aussi qui avait le plus de caractère, le plus de courage, le plus de zèle et le plus de talent pour l'aider dans ses projets, lui corriger même le style, et le relever de ses fausses idées, parce que sa tête, quelque froide et quelque bien organisée qu'elle fût, était quelquefois si fatiguée, qu'il ne s'apercevait pas ou de ses contre-sens, ou de ses contradictions, ou même de certaines bévues parfois dignes d'un enfant. «Il s'est confié, dis-je, à cet ami, et l'a prié de lui chercher un homme qui fût aussi sûr qu'eux deux, qui ne fût pas un ignorant, qui fût même *athée*, qui eût une écriture nette, correcte et extrêmement lisible, et qui eût le temps de copier ses manuscrits sans interruption et sans en faire copier une seule ligne à personne. «Or cet ami est M. Naigeon, mon frère, dont le nom est fort connu dans la république des lettres, auteur des articles *Richesse* et *Unitaires* dans la première *Encyclopédie* , auteur presque en totalité, tant il y a fait de corrections, de la belle traduction de *Lucrèce* publiée par M. la Grange son ami, auteur aussi de presque toutes les remarques; auteur de la préface qui est en tête de la traduction des *Oeuvres* de Sénèque le philosophe, publiée aussi sous le nom de M. la Grange; auteur de la *Morale d'Épictète*, de Sénèque, publiée pour l'éducation de M. le Dauphin; enfin auteur du *Dictionnaire de la Philosophie Ancienne et Moderne*, faisant partie de l'*Encyclopédie*

[162] J. Vercruysse, *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach ,* Paris, 1971, pp. 21; la nuova edizione del 2017 ha il titolo leggermente modificato: *Bibliographie descriptive des impimés dur baron d'Holbach,* Paris, 2017 (citerò dall'edizione del 1971, salvo lì dove segnalato).

méthodique, dont il paraît un demi-volume depuis trois mois. Et c'est homme tant désiré, demandé par l'auteur du *Système de la nature* à mon frère, est MOI-MÊME ; ce que cet auteur n'a jamais su. J'étais alors contrôleur des vivres à Sedan. Comme j'avais la permission d'aller tous les ans passer six mois passer soit l'été, soit l'hiver, à Paris, où je suis né et où demeurait toute ma famille, lorsque j'y étais, je copiais les manuscrits qui étaient ou achevés ou en train; quand je n'y étais pas, mon frère me les faisait passer à Sedan par la poste, au moyen de mon ami Bron, qui était taxateur et en même temps inspecteur général du bureau du départ.

Mon emploi ne me donnait rien à faire: étant né travailleur, aimant et cultivant aussi, en raison de mon intelligence, les belles-lettres et la philosophie, attachant un prix infini à la confiance de mon frère, et extrêmement curieux de lire, de copier ces sortes d'ouvrages, j'y travaillais avec un zèle et une exactitude incroyables. Quand j'avais le manuscrit entier, j'en faisais un paquet couvert en double toile cirée; je l'adressais à Liège, à madame *Loncin*, correspondante de Marc-Michel Rey, auquel elle le faisait passer: quand le manuscrit n'était pas complet, ou que mon frère le croyait susceptible d'être relu et corrigé encore par lui, je lui faisais passer et minute et copie sous le couvert de l'intendant général des postes ou d'un administrateur, pour le remettre à Brou, et celui-ci à mon frère, qui réunissait tout le manuscrit corrigé, et l'envoyait à madame *Loncin*, ou à Rey même, par la diligence ou par des voyageurs»

Cette note est suivie d'une liste d*'ouvrages philosophiques*, parmi lesquels on distingue ceux du baron d'Holbach. M. Naigeon le jeune y a joint des observations qui s'accordent parfaitement avec les renseignements que son frère m'a donnés verbalement quinze ans après[163].

Questa nota manoscritta del fratello di Naigeon, Charles-Claude, risalente al 1791, era contenuta in un esemplare del *Système de la Nature* purtroppo andato perduto[164]. Tale testimonianza fu comunicata da Naigeon cadetto proprio a Barbier, che ne riportò degli estratti (Barbier, già nella prima edizione del 1806, ringraziava il Naigeon maggiore per il supporto e le informazioni fornitegli). La nota era seguita da una lista di trentatré titoli che servirono a Barbier come riferimento per correggere o integrare le attribuzioni delle opere di

---

[163] A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes,* (2° ed.), Paris, 1822, t. I., pp. XXXII-XXXIV. Citerò più avanti anche la prima edizione del *Dictionnaire*; specificherò sempre se cito dalla prima o dalla seconda. Citata anche in J.-P. Damiron, *Mémoires,* Paris, 1852-1857, II, 381-382; P. Naville, *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle* (1943)*,* Gallimard, Paris, 1967, pp. 99-100; J. Vercruysse, *op. cit.*, pp. 19-20. Barbier ribadisce il ruolo di Naigeon anche in A.-A. Barbier, *Supplément à la Corrispondence littéraire de mm. Grimm et Diderot,* Paris, 1814, p. 374. Foisset conosce evidentemente il rapporto tra Barbier e Naigeon perché oltre a parlarne apertamente, difende apertamente la veridicità della "fonte" Naigeon. Naigeon nel 1788 si riferisce a Barbier quando recensendo un libro parla di un «M. Barbier, jeune homme très-instruit, très-exercé dans ce genre de travail, et qui a sicuté avec lui les points les plus importans de cette partie de la géographie ancienne»? in J.-A. Naigeon, recensione di J.-J. Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, in *D'Anarcharsis ou Lettres d'un Trobadour sur cet ouvrage. Suivies de deux Notices Analytiques, et de l'Epître de M. de Fontanes à M. l'abbé Barthelemi*, Amsterdam *et se trouve* à Paris, chez Maradan, Libraire, Rue des Noyers, n.33; et à Pâques, rue Saint-André-des-Arts, Hôtel de Châteauvieux, 1789, p. 76. Su Antoine-Alexandre Barbier (1765-1825), figura imprescindibile per la bibliofilia tra '700 e '800, si veda almeno M. Brot, *La bibliothèque idéale d'Antoine-Alexandre Barbier*, in J.-C. Bonnet (a cura di), *L'Empire des Muses. Napoléon, les Arts et les Lettres*, Paris, 2014.

[164] Questo esemplare faceva parte delle opere in possesso di Delville, discepolo di Barbier, come ne è testimone il suo *Catalogue,* (Paris, 1841, p. 60-61, n. 621). L'esemplare fu acquisito da Techener, che ne parla nel suo *Bulletin du bibliophile*, 1841, p. 485, n. 736. In seguito viene persa ogni traccia. Cito da J. Vercruysse, *op. cit.,* pp. 18-19.

d'Holbach e Naigeon, che infatti tra la prima e la seconda edizione talvolta mutano (anche se non sensibilmente). L'edizione del 1822 contiene nuovamente il *Discours Préliminaire* della prima edizione, ma anche delle nuove note, tra cui proprio il passo citato. Secondo Vercruysse[165], i quindici anni citati nel passo sarebbero quelli trascorsi tra il 1791 e il 1806; questo è confermato dal riferimento alla recente apparizione del primo volume del lavoro di Naigeon all'interno *dell'Encyclopédie* méthodique. La nota compare nell'edizione del 1822: la testimonianza di Naigeon *le jeune* s'integrerebbe dunque con quanto Naigeon *l'ainé* avrebbe riferito personalmente dopo la prima edizione del *Dictionnaire*, magari prima dell'uscita definitiva, o dopo averlo letto, con la volontà di integrarlo: insomma, i due Naigeon "correggono" Barbier, e gli danno nuove informazioni. La seconda edizione, dunque, più della prima, si presta bene a essere un punto di riferimento per quanto riguarda le attribuzioni delle opere e dei lavori in senso lato di Naigeon.

Non siamo, però, certamente nel campo dell'impossibilità di errore. Qualche riserva può comunque essere formulata. In primis, se si vuole accordare qualche veridicità all'opinione di Lalande secondo la quale Naigeon, negli ultimi anni della sua vita, ambisse qualche carica politica o almeno a non avere fastidi con l'autorità, non possiamo del tutto escludere che egli possa aver omesso qualche informazione importante; d'altro canto, però, si può anche dire che le opere riportate alle quali avrebbe collaborato erano già sufficienti a "irritare" i fautori dell'anti-materialismo e dell'anti-ateismo e che dunque non sussisteva alcun bisogno di lasciare nell'ombra qualche contributo in particolare.

Si vedano le opere della seconda edizione assegnate a Naigeon. In primis, di facile attribuzione perché è l'unico scritto politico pubblico scritto dal filosofo, l'*Adresse à l'Assemblée Nationale*, del 1791.

La *Collection des Moralistes anciens*. Con un *Discours Preliminaire* scritto da Naigeon, e contenente il *Manuel* di Epitteto, e la *Morale* di Seneca, tradotti dal greco e dal latino dallo stesso filosofo, uscita nel 1782.

Un *Éloge de La Fontaine*, che ha concorso per il premio dell'Accademia di Marsiglia nel 1774; poi confluito in versione modificata nell'edizione del 1788 delle *Fables de La Fontaine*.

Una *Lettre sur M. Roux*, del 1777.

La traduzione *De la Tolérance dans la religion ou de la liberté de conscience*, di Johannes Crellius, sociniano di inizio '600, attribuitagli anche da Maréchal e la cui seconda parte, invece, sarebbe secondo Barbier stata tradotta da d'Holbach, il tutto nel 1769. Titolo dell'originale: *Vindiciae pro religioni libertate*.

---

[165] J. Vercruysse, *op. cit.*, ed. 1971, pp. 20-21; ed 2017, pp. 18-19.

Le edizioni:

De rerum nature di Lucrezio di Lagrange, con traduzione rivista e annotata, 1768.

Oeuvres de Sènéque di Lagrange, con note critiche, e alcuni passaggi, secondo la notizia di Barbier, di Diderot e d'Holbach. Nella stessa edizione, anche un *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron,* di Diderot annotato da Naigeon, 1778-1779.

Essai sur les préjuges, di d'Holbach, con note di Naigeon, 1770.

Examen critique des apologistes, di attribuzione ancora oggi dubbia, rivisto e pubblicato da Naigeon, 1766, 1767, 1775.

Éléments de la morale universelle ou catéchisme de la nature, di d'Holbach, rivisto e pubblicato da Naigeon nel 1790.

Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés di Toland, tradotta da d'Holbach, edito con l'aggiunta di due note da Naigeon, 1768.

Oeuvres de Diderot, 1795.

Oeuvres de Rousseau, con Fayolle e Bancarel, 1801.

Oeuvres de Racine, precedute da una *Notice sur la vie et les ouvrages de l'auteur*, rimaneggiamento di un elogio scritto negli anni '70, 1783-1784.

Opinions des anciens sur les juifs, di Mirabaud, – rimaneggiamento di un'opera più ampia uscita nel 1740 -, *Réflexions impartiales sur l'Evangile,* sempre di Mirabaud, 1769.

Le Conciliateur di Turgot (e di Loménie de Brienne, omesso da Naigeon), con un *avis*, 1788.

Le militaire philosophe, 1768.

Recueil philosophique, 1770.

Système de la nature, di d'Holbach, con un *avis* di Naigeon, 1770.

In più, alla voce sull'*Esprit du Clergé,* è citata una nota manoscritta di Naigeon cadetto (Naigeon le jeune) che sostiene – citazione fondamentale – che «ce livre a été traduit et corrigé par le baron, ensuite par mon frére, qui l'a *athéisé* le plus possible[166]».

Rispetto alle attribuzioni della prima edizione del *Dictionnaire*, ci sono poche differenze.

Il ruolo di Naigeon nella pubblicazione di Mirabaud, che nella prima edizione non era accennato; un riferimento a una collaborazione con il *Mercure de France*, alla cui voce Naigeon compare insieme a una lista assai estesa di nomi; la scomparsa del riferimento alla

[166] J. Vercuysse, *op. cit.*, [1767, D2, *L'esprit du clergé*]. Come Sandrier in A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié su XIIIe siecle*, Paris, 2004, p. 314, aggiungo che questa divisione citata dal fratello di Naigeon è troppo netta per risultare del tutto convincente.

collaborazione di Naigeon all'*Histoire philosophique* di Raynal, meglio conosciuta come l'*Histoire des deux Indes*.

Per il resto, il corpo dell'attribuzioni permane in maniera pressoché identica, con al massimo qualche cambiamento nel modo in cui vengono citate le traduzioni e la sistemazione delle opere degli autori classici. Rispetto a Maréchal, la traduzione dell'*Enfer détruit* è attribuita solo a d'Holbach.

Se ora proviamo a integrare il tutto con le attribuzioni fondamentali che Vercruysse ha operato a d'Holbach, possiamo cercare di trarre un primo sunto.

Al di là degli scritti attribuiti propriamente a d'Holbach, è tra le opere in collaborazione che possiamo trovare la mano di Naigeon. Infatti, *Le militaire Philosophe*, *De la Tolérance*, *Recueil philosophique* sono probabilmente editi in coppia dai due, e non c'è motivo di modificare le attribuzioni di Barbier. *Le militaire* sarebbe di Naigeon tranne l'ultimo capitolo; *De la tolerance* sarebbe per la prima parte opera di Naigeon e per la seconda di d'Holbach; il *Recueil* edito da Naigeon con alcune sezioni scritte da d'Holbach.

Difficilmente si può stabilire se Naigeon abbia realmente scritto l'*avis* preposto al *Système de la nature*, ma si può propendere per un sì "metodico".

Vercruysse dichiara i due criteri principali che ha seguito per l'attribuzione delle opere e queste indicazioni possano essere preziose anche per il presente lavoro. Certo, egli scrive sulle opere di d'Holbach, ma le vicinanze sono tante

> En matière d'attributions proprement dites, le résultat peut paraître décevant à première vue. Nous ne disposons d'aucune preuve directe formelle. […] Les attributions que nous avons étudiées reposent essentiellement sur une double argumentation. D'ordre extérieur d'abord puisqu'il s'agit des témoignages et des confidences de divers intimes: Meister, Garrat, Morellet et surtout les Naigeon qui ont fait part de leur savoir au bibliographe Barbier dans les vingt années qui suivirent la mort du baron. D'ordre intérieur ensuite: une méthode d'investigation qui s'appuie sur des recherches stylistiques. Cependant, et ici l'impression de déception s'efface, il faut noter que les résultats qu'elle a enregistrés concordent dans la plupart des cas, et surtout pour les textes importants, avec les attributions de témoins et confidents[167].

Ricordiamo costantemente che con le opere di "Naigeon e d'Holbach" ci si muoverà sempre con indirizzo ipotetico: la famosa *esistenza collettiva*.

Si veda però qui qualche dubbio di attribuzione su un'opera del primo Naigeon,

In primis, un caso spinoso: a Naigeon viene talvolta attribuita una commedia, *Les chinois*, del 1756. Ora, meglio prima il ripulire il campo dalle confusioni dei biografi. Ad esempio, fantasiosa è l'attribuzione riportata da Mallet nella voce *Naigeon* della *Nouvelle Biographie genérale*.

[167] J. Vercruysse, *op. cit.,* cit., p. 30.

Secondo l'autore – e non abbiamo motivo per dubitarne, anche se non vengono citati "colpevoli" – in passato, a Naigeon sarebbe stata attribuita una commedia, scritta nel 1751 e chiamata *Les Chemins*[168]. Evidentemente, c'è un errore di fondo: Naigeon avrebbe scritto questa commedia a 16 anni (per noi che abbiamo retrodatato al 1735 la nascita: per Mallet, Naigeon avrebbe avuto 13 anni…) ed essa sarebbe stata rappresentata addirittura al *Theatre des Italiens* (16 anni,).

Franck si avvicina di un passo a una soluzione più credibile chiamando la commedia col vero nome, ma rimane ancorato anch'egli – dietro un "gli si attribuisce"- al 1751[169].

In effetti, esiste una commedia chiamata appunto *Les chinois*, ma è del 1756. Essa era un atto unico, parodia di una commedia italiana, musicata forse dal napoletano Sellitto. Naigeon avrebbe avuto allora 21 anni, e questo magari spiegherebbe i famosi riferimenti – anche di Diderot – a un passato da "artista". Però, e questo sembrerebbe convincente, nessuno dei più accreditati biografi dice nulla su questa commedia. Foisset, Barbier, Maréchal, Damiron, nessuno la nomina mai. Parrebbero esserci motivi estrinsechi per escluderla dal computo delle opere del filosofo; in particolare per la mancanza di citazione da parte di Maréchal e Barbier. Un'edizione del 1756 porta, però, in effetti, il nome di Naigeon in copertina, ma nella nuova edizione del 1759 esso scompare, per poi tornare nel 1763 all'interno della raccolta *Théâtre de M. Favart,* con la menzione "avec m. Naigeon". Si trova, *in rete,* anche talvolta scritto che l'opera sarebbe stata composta a quattro mani da Naigeon o Favart, o dal solo Favart. Ora, considerando che Favart all'epoca aveva già quarantasei anni ed era noto al pubblico, lascia sorpresi l'idea che egli avesse potuto firmare una commedia con un giovane ventunenne sconosciuto; eppure, tutto sommato, è probabilmente giusto propendere per un *sì*, riguardo la partecipazione di Naigeon, seguendo quanto avanzato anche da Boussuge e Launay[170]. Secondo questa ipotesi, possiamo pensare che un giovane ambizioso Naigeon abbia presentato "il soggetto" della commedia a Favart, e che egli l'abbia poi completamente o parzialmente rimodellata. Possediamo a tal proposito una testimonianza che, per quanto non particolarmente comprovabile, può contribuire a convincere. Così si esprime Gueulette classificando le *Noces chinoises* [sic]: «par M. Favart, sous le nom du sieur Neigeon [sic], jeune peintre, qui avait présenté la pièce et que M. Favart a totalement changée et arrangée»[171]. Vediamo che anche qui torna la descrizione del giovane Naigeon come artista. Un'analisi dell'opera non aiuta: essendo un ipotetico *unicum* della produzione di Naigeon in quanto artista (soggettista?) è difficile coglierne riferimenti o stile. In un certo senso, essendo un'(ipotetica)

---

168 *Naigeon,* in *Nouvelle biographie générale,* cit., p. 136.
169 *Naigeon,* in *Dictionnaire des sciences philosophiques*, cit., 1169.
170 E. Boussuge, F. Launay, *op. cit.*, pp. 152-154.
171 T. S. Gueulette*, Notes et souvenirs sur le Théâtre-Italien,* Genève, 1938, p. 165.

opera lontanissima dal Naigeon conosciuto, essa è allo stesso tempo importante e totalmente insignificante. Non utile per tratteggiare i contorni della figura del Naigeon ateo, materialista e impegnato, assai indicativa invece per restituirci un quadro più vario e meno monolitico del filosofo. In sintesi, al momento, credo si possa dire, con criterio, poco oltre le considerazioni fatte fin'ora; l'argomento della copertina dell'edizione del 1756, non è necessariamente conclusivo, in quanto proprio con Naigeon conosciamo benissimo la bassa credibilità di argomenti del genere in momenti di confusione assoluta riguardo denominazioni e attribuzioni, anche a prima vista "ufficiali".

Andando oltre, altra opera certamente di Naigeon è un'edizione del 1802 degli *Essais* di Montaigne. Essa conteneva una violenta introduzione d'ispirazione anti-religiosa, probabilmente fuori luogo e senza dubbio molto poco apprezzata all'epoca, tanto che scomparve dopo poco grazie alla censura dello stesso imprenditore che l'aveva finanziata, Didot. Si basava sul manoscritto del 1588, secondo gli autori del *Biographie universelle ou dictionnaire des hommes qui se sont fait un nom par leur génie, leurs talents, leurs vertus, leurs erreurs ou leurs crimes* non perché fosse un documento filologicamente preferibile, ma perché contenente dei principi più conformi al pensiero dello stesso Naigeon[172].

Ad ogni modo, finora, non è stata nominata lo scritto – insieme all'edizione delle opere di Diderot – forse più conosciuto di Naigeon: i *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de D. Diderot*, scritti tra il 1784 e il 1795, pubblicati postumi nel 1821 – la mancata conclusione di un'opera su Diderot ci fa comprendere la mania del controllo e della rifinitura che sembra emergere in Naigeon.

Rimane l'ultima segnalazione da fare: gli articoli dell'*Encyclopédie*. Oltre ad aver curato i tre volumi della *Philosophie Ancienne et Moderne* nell'*Encyclopédie méthodique*, infatti, Naigeon fece in tempo a far parte anche dell'avventura della prima *Encyclopédie*. A lui sono stati assegnati, con diversa credibilità, 4 articoli: *Ame*, *Liberté*, *Richesse*, *Unitaires*. Foisset gli assegna *Ame*, che però certamente non è suo, ma dell'abbé Yvon (anche qui torna uno dei problemi dell'attribuzioni del'epoca, ossia la totale indifferenza per le date: l'article *Ame* è del primo volume dell'*Encyclopédie*, 1751: Naigeon lo avrebbe scritto a sedici anni!).

I suoi veri contributi sono certamente tre: la prima parte di *Liberté* – che è rivendicata dallo stesso Naigeon – e *Richesse e Unitaires*, che sono *firmati* da Naigeon – *Unitaires* è il suo articolo più noto, stimato da Voltaire e da Lalande[173].

---

[172] *Biographie universelle ou dictionnaire des hommes qui se sont fait un nom par leur génie, leurs talents, leurs vertus, leurs erreurs ou leurs crimes*, Nevers, 1845, F. Simonin (a cura di), p. 418.
[173] Si veda il breve studio di Alain Sandrier in *Le style philosophique du Baron d'Holbach*, cit., pp. 226-233.

Ho ritenuto di riportare qui la storia delle varie attribuzioni per meglio mostrare come esse si basino di fatto, da sempre, su alcuni archetipi, serviti poi da base ad alcune "variazioni sul tema". In un lavoro su un personaggio come Naigeon tale storia ambivalente non è fine a se stessa, ma va integrata con un *discorso preliminare* che spieghi la fluidità del tutto – e di questa fluidità intendevo mostrare il senso attraverso la difficile ricognizione che necessariamente comporta. I testi che si possono attribuire a Naigeon, con tutte le specifiche di cui sopra, – sempre ricordando una certa inaccessibilità dei particolari del lavoro "comune" tra lui e il barone d'Holbach – in una forma che si vorrebbe definitiva ma è in realtà del tutto aperta ad integrazioni e rettifiche future, sono[174]:

Autore e traduttore

(*Les Chinois*, 1756, probabilmente del soggetto)

Liberté (prima parte, vol. IX)*, Richesse* (vol. XIV), *Unitaires* (vol. XVII), in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772), 1763-1765 circa.

La prima parte *De la Tolérance dans la religion ou de la liberté de conscience*, 1769, tradotta da *Vindiciae pro religioni libertate* di Johannes Crellius[175], compreso un importante *Avertissement*.

Éloge de La Fontaine, 1775[176] ; rimaneggiata, diventa la *Notice sur la vie de La Fontaine avec quelques observation sur ses fables* in *Fables de La Fontaine* (destinato all'educazione del Delfino, su ordine del Re risalente al 1783), volume da lui curato, 1788 (ristampato nel 1795) [177].

Notice sur la vie et les ouvrages de l'auteur, su Racine[178], in *Œuvres*, 1783-1784, ripubblicata anche a inizio '800 (lo si evince dall'intestazione in cui Naigeon è "membre de l'Institut").

---

[174] Citerò qui dunque la totalità di ciò che ho potuto trovare "a firma Naigeon" (anche se di firmato, realmente, c'è ben poco). Ovviamente, i vari scritti sono di diseguale importanza e voluminosità; alcuni non sono che piccoli riassunti o interventi quasi giornalistici. Cito i volumi in cui compaiono opere da lui tradotte o riviste, sia in quanto autore dei *discorsi preliminari* sia in quanto traduttore. La lunghezza di alcune note è giustificata dall'importanza delle stesse, dal lavoro che si è reso necessario su molte attribuzioni, e dall'inevitabile rimando alle diversissime fonti. Ho inoltre svolto in quelle note, talvolta, alcune considerazioni sulle primissime ricezioni degli scritti, in modo da "liberare" il dettato successivo della tesi, concentrando qui molte questioni editoriali.

[175] «Naigeon en traduisant les *Vindiciae pro religionis libertate du socinien* Crellius a radicalement "athéise" un texte d'essence chrétienne» in J. Vercruysse, «Les trois langages du rabbin de Woolston», *Filofosia e religione nella letteratura clandestina (secoli XVII e XVIII),* ed. G. Canziani, Milano, 1994, citato anche da A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach*, cit., p. 313, da cui cito. J. Vercruysse rimanda, per un approfondimento, al suo articolo *Naigeon i jego 'ateizacja' tekstu Crella*, «Euhemer-Przeglad Religioznawczy» (1974), XCLII, pp. 63-67. Aggiunge Sandrier, in *Le style philosophique du Baron d'Holbach*, cit., p. 313: «la traduction de Naigeon paraît en 1769 sous le titre *De la tolérance*, titre qui donne son nome au recueil, qui comprend aussi un essai anonyme dû à la plume du baron, et présenté comme une traduction de l'anglais, intitulé *L'Intolérance convaincue de crime*».

[176] Con questa opera Naigeon concorre, non vincendo, a un premio letterario proposto dall'*Académie de Marseille*.

[177] L'*Eloge* porta come luogo di stampa Bouillon; le *Fables* del 1788 sono stampate a Parigi. Kafker parla del 1767 per *Notice sur la vie de La Fontaine avec quelques observations sur ses fables*, in F. Kafker, S. L. Kafker, *The Encyclopedists as individuals*, cit., p. 280. Se così fosse, sarebbe probabile che la *Notice* sia stata poi integrata nell'*Eloge*. Personalmente non ho trovato riscontri per questa data.

[178] *Notice sur la vie et les ouvrages de J. Racine par M. Naigeon, membre de l'Institut national des sciences*.

Lettre sur M. Roux, contenuta in A. Deleyre, *Éloge de M. Roux, Professeur de Chymie À La Faculté de Paris*, 1777.

Discours préliminaire e traduzione del *Manuel d'Épictete*, vol. I; *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque* e traduzione di *Morale de Sénèque, extraite de ses oeuvres*, vol. IV, V, VI in *Collection des Moralistes anciens,* 1782[179].

Adresse à l'Assemblée Nationale sur la liberté des opinions, 1790[180].

---

[179] Nel 1781, l'editore François-Ambroise Didot ottiene l'approvazione per una nuova *Collection de Moralistes Anciens* (il 15 ottobre 1781). L'iniziativa inizia a realizzarsi appunto nel 1782, in quanto il *Manuale* di Epitteto ne è il primo volume. Le opere saranno in totale 18, fino al 1795.
Il contributo di Naigeon è dunque: il *Manuel d'Epictète*, 1782 (prima volume dell'intera *Collection*); *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque*, primo parte di un trittico in cui compaiono: *Morale de Sénèque*, extraite de ses oeuvres, tome premier; *Morale de Sénèque*, extraite de ses oeuvres, tome second. L'intero volume su Seneca esce nel 1782. Il *Discours* è conteggiato come quarto volume della *Collection,* i due volumi di *Morale de Sénèque* sono il volume quinto e sesto. Solo per quanto riguarda il *Manuel* è riportata l'indicazione di Naigeon come traduttore. Le opere su Seneca, invece, sono degli estratti, probabilmente anche essi tradotti da Naigeon: Barbier non ne dubita; riguardo le *Oeuvres* di Seneca del 1778-79 si veda oltre.
[180] J.-A. Naigeon, *Adresse à l'Assemblée Nationale sur la liberté des opinions, sur celle de la presse, etc. Ou*, *Examen philosophique de ces questions: 1) Doit-on parler de Dieu, & en général de religion, dans une déclaration des droits de l'homme? 2) La liberté des opinions, quelqu'en soit l'objet; celle du culte & la liberté de la Presse peuvent-elles être légitimement circonscrites & gênées de quelque manière que ce soit, par le Législateur?*, Paris, Volland, 1790 (citerò come J.-A. Naigeon, *Adresse*). Alle risposte alle domande del titolo sono poi aggiunte due importanti e voluminose note poste in chiusura dell'*Adresse* (il cui dettato principale si conclude a pagina 99): una nota polemica importantissima sul silenzio dei filosofi (pp. 100-110) e una sui rischi del potere esecutivo (pp. 110-140). *L'Adresse* inizialmente esce anonimo. È chiaro come Naigeon in qualche modo mantenga ancora il "riflesso condizionato" sull'anonimato degli anni della *coterie* – allo stesso tempo permettendosi un "surplus" di radicalità grazie a questo stratagemma, anche se nessuno ebbe dubbi sulla paternità. Sulla data precisa, possiamo dire che la redazione dovrebbe situarsi tra gli ultimi mesi del 1789 e l'inizio del 1790 – sicuramente dopo il 22 agosto 1789, data di un decreto dell'Assemblea sui *Diritti dell'uomo* ampiamente commentato da Naigeon. A pagina 5, Naigeon parla di un «papier conçu, écrit & imprimé en six semaines». Tenendo conto della certezza della data del 22 agosto come *post quem* (e comunque la *Dichiarazione* ha come data ufficiale di proclamazione il 26 agosto, e le sedute citate nella *Dichiarazione* ufficiale sono quelle del 20, 21, 22, 23, 24 e 26 agosto) e supponendo che Naigeon abbia iniziato a scrivere lo stesso giorno o poco dopo (cosa comunque non chiara), con le sei settimane si arriverebbe a inizio/metà ottobre 1789 (tra l'altro sappiamo che Naigeon scrive l'articolo *Diderot* dell'*Encyclopédie Méthodique* proprio a novembre 1789, come lui stesso segnale in nota all'articolo, in *Diderot*, *Phil. Anc. et Mod.*, t. II, p. 153: potremmo pensare che abbia iniziato l'articolo una volta terminato l'*Adresse*?). Naigeon ci indica la pubblicazione dell'*Adresse*, indicandolo come «publié dans le mois de Février 1790» in *Discours préliminaire*, *Phil Anc. et Mod.*, t. I, p. 22.
In *Journal général par M. de Fontenai*, n° 22 du 8 septembre 1791, p. 904 si trova che «Savez-vous bien que ce M. Naigeon a fait tout comme et mieux qu'un autre, son *Adresse à l'Assemblée Nationale*, et qu'il a dit, au mois de février 1790»; e anche in *La Puce à l'oreille du bonhomme Richard*, 2e partie: chapitre des réflexions, 1791, p. 72. si parla – in maniera del tutto critica – di*:* «Son digne [di Diderot] élève Naigeon, dans une adresse qu'il fit à l'Assemblée Nationale, au mois de février 1790». In J. Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford, 2011, l'autore parla dello scritto come di «famous speech of February 1790».
Morellet, nel suo *Préservatif contre un ècrit, initulé Adresse à l'Assemblée nationale sur la liberté des opinions*, Crapart, Paris, s.i.a., ma che noi sappiamo essere di pochi mesi successivi allo scritto di Naigeon, parla apertamente di Naigeon come autore. Nell'*Adresse* di Naigeon si rimanda assai criticamente a una precedente lettera di Morellet, *Lettre écrite à l'occasion de l'Ouvrage intitulé Examen du Gouvernement d'Angleterre*, apparsa in due parti il 25 luglio (pp. 176-188) e il 1 agosto 1789 (p. 34-44) sul *Mercure de France* (Naigeon rimanda erroneamente al 15 luglio e al 31 agosto); la lettera reca in calce la data del 14 febbraio 1789, siglata *L. M*; in A. C. Kors, *An Enlightenment in Paris*, cit., p. 275 la lettera è detta erroneamente essere del 1790.
Sul *Mercure de France* del 26 marzo 1791, pp. 128-141 (e non di quattro pagine come sostiene Mortier in R. Mortier, *Naigeon critique de la Déclaration des droits*, cit., p. 121) – quindi almeno un anno dopo o più dalla sua prima uscita – l'*Adresse* sarà recensito (nelle poche battute originali dell'articolo, che è in larga parte una citazione letterale dell'*Adresse*) positivamente: anche se Naigeon non è citato per nome (secondo Foisset, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, cit., p. 542, l'autore dell'articolo sul *Mercure* è Chamfort). Al contrario, egli è nominato, e, contestualmente, massacrato nell'*Année littéraire et politique*, , la pubblicazione *anti-philosophes* per eccellenza, giornale fondato da Fréron: si veda *L'année littéraire et politique*, 1790, t.4, n. XXII, pp. 3-35; n. XXIII,

Philosophie Ancienne et Moderne nell'*Encyclopédie méthodique*, 1791-1797 (il I volume esce nel 1791 e nel 1792; il II nel 1792 e nel 1794; il terzo nel 1794 e nel 1797[181]; più alcuni brevi interventi precedenti[182]).

---

pp. 49-83. Si citi solo l'inizio dell'articolo, pp. 3-4: « Quelque soit le fanatisme qui respire dans toutes les productions que le double délire de la philosophie et de la révolution a fait éclorre dans ces derniers temps, il n'est cependant aucun de ces écrits incendiaires dont la démence égale celle de l'adresse à l'assemblée nationale». Si noti che già in questi due testi, tra l'altro abbastanza estesi, è già svolta l'equazione "pensiero di Naigeon" uguale "pensiero di Diderot", che tanta fortuna avrà, e tanto caos di attribuzioni seminerà.

[181] I) *Encyclopédie méthodique. Philosophie Ancienne et Moderne,* Par M. Naigeon, Tome premier, Panckoucke, Paris, 1791. Pubblicazione e contenuto: juil. 1791 (45) «Discours préliminaire, pour servir d'introduction à ce dictionnaire» (p. i-xxvi) Articles du dictionnaire, d'«Académiciens» au début de «Barbares. (philosophie des)» (pp. 1-440); mai 1792 (49) Suite des articles du dictionnaire, de la fin de «Barbares (philosophie des)» à «Collins (philosophie de)» (pp. 441-858); II) *Encyclopédie méthodique. Philosophie Ancienne et Moderne,* Par M. Naigeon. Tome second*,* Panckoucke, Paris, 1792. Pubblicazione e contenuto: déc. 1792 (52) Suite des articles du dictionnaire, de «Condillac (philosophie de)» au début de «Fétichisme»(pp. 1-440); janv. 1794 (56) Suite des articles du dictionnaire, de la fin de de «Fétichisme» à «Indiens (philosophie des)» (pp. 441-871); Supplément (article «Cardan»)(pp. 873-940).

III) *Encyclopédie méthodique. Philosophie Ancienne et Moderne*, Par le cit. Naigeon. Tome troisième, H. Agasse, Paris, An II [1794]. Pubblicazione e contenuto: nov. 1794 (58), Suite des articles du dictionnaire, d'«Inextinction ou indestructibilité des animaux» au début de «Platonisme ou Philosophie de Platon» (pp. 1-432); nov. 1797 (63); Fin des articles du dictionnaire, de la fin de «Platonisme ou Philosophie de Platon» à «Zendicisme» (pp. 433-765); Supplément (articles omis): «Alembert (d')», «Buffon», «Addition à l'article Newtonianisme», «Pascal» (pp. 767-947); «Table alphabétique et analytique de tous les articles contenus dans les trois volumes de ce Dictionnaire de la Philosophie ancienne et moderne» (pp. 948-964), «Errata, additions et correction» (pp. 965-966).

Tra parentesi, dopo ogni indicazione dei volumi, il numero progressivo – rispetto a tutte le uscite dell'*Encyclopédie méthodique* – riguardo la consegna ai sottoscrittori (a ogni consegna erano abbinati volumi di discipline diverse). Il primo volume curato da Naigeon contiene 31 articoli; il II 38; il III 121, per un totale di 190 articoli. Citero i volumi recando il nome dell'articolo (spesso vere e proprie opere "auto concluse" – come già molti articoli dell'*Encyclopédie des sciences, des arts et de métiers* –, le quali, per questo motivo, "meritano" il corsivo) e la sigla *Phil. Anc. et Mod.*, numero del tomo, pagina (volutamente e "per sicurezza" senza il nome dell'autore Naigeon, perché non sempre si può avere la certezza che quel tale passaggio sia di sua mano esclusiva).

Fondamentale per le datazioni editoriali è S. Schmitt, *Inventaire des livraisons, des auteurs et du contenu de l'Encyclopédie méthodique (1782-1832)*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 53, (2018). E probabile, data la vicinanza a Naigeon dai tempi della *coterie*, che a segnalarlo come curatore per la sezione di filosofia, sia stato Suard, che d'altronde aveva sposato la sorella di Panckoucke; si veda, S. Tucoo-Chala, *Charles-Joseph Panckoucke et la librairie française de 1736 à 1798,* Pau-Paris, 1977, p. 132.

Anche se non compaiono sulle indicazioni editoriali in testa (ma in calce agli articoli sì) sappiamo che alla *Philosophie Ancienne et Moderne* collaborano certamente altri personaggi. Roland de Croissy, il quale che redige almeno una parte di *Académiciens* e una di *Celts,* nel primo volume; *Dieu [idee de]* e *Additions à Égyptiens*, nel secondo; Formey, che redige *Exotérique* nel secondo volume, in cui De Brosses scrive *Fétichisme*; e nel terzo volume, Rigault collabora a *Néant (création du)*. Riguardo queste collaborazioni citate, va segnalato che non si è quasi mai in grado di stabilire se i vari collaboratori offrirono l'articolo già terminato o una parte dello stesso, e immaginiamo che, date le abitudini Naigeon, pare altamente probabile che egli ne corresse in ogni caso qualcosa. Sappiamo che ci sono testi, ovviamente, di Diderot, e dei *Dizionari* precedenti all'*Encyclopédie* "di Diderot", soltre a scritti di d'Alembert, di Conrdocet, di Bayle. Ma la ricostruzione della totalità delle basi testuali, di prestiti, stralci, citazioni e plagi contenuti nella *Méthodique* travalica le possibilità e anche l'interesse di questa tesi. Rimando a: G. Paia, Storia *della filosofia e «Histoire de l'esprit humain» in Francia tra Enciclopedia e Rivoluzione*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santiniello, 3.1, Padova, 1988, pp. 41-49, in particolare pp. 46-47; ma anche ciò che dice Foisset in *Biographie universelle, ancienne et moderne*, cit., pp. 542-543. Aggiungo che Naigeon (*spesso ma non sempre*) cita, a fine articolo, quali siano – riguardo all'*Encyclopédie* di Diderot, mentre non ha la stessa cura per moltre altre fonti – gli articoli originali, quali le aggiunte, quali gli altri firmatari; nondimeno il piano è assolutamente caotico, e spesso l'intenzione preliminare di non fare che brevi aggiunte è assolutamente tradita (per qualche indicazione di metodo di Naigeon, oltre al *Discours Préliminaire*, , p. XXIV, n. 1, si veda anche l'articolo *Origine du mal*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. III, , p. 387, n. 1). Gia il primo articolo dell'opera, *Académiciens* – di cui Naigeon andava orgoglioso – è un coacervo di diverse istanze e provenienze e fonti, tra originalità, "prestiti" e collaborazioni. L'obiettivo di Naigeon nella sua sezione della *Méthodique* era di operare una sorta di sintesi tra la "sua" storia della filosofia (atea) e il lavoro di Diderot a questi temi, oltre che immergersi in un confronto con i *Dizionari* precedenti, da cui prendere a piene mani, in un trionfo di "editorialità comune" e di ateismo militante – sull'onda della gioia per la

Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot, pubblicato postumo nel 1821 (1823)[183].

Rivoluzione. Sul rapporto con gli articoli dell'*Encyclopédie des Arts et Métiers*, da cui molti articoli sono tratti per intero, o rimaneggiati, o annotati, non è obiettivo del presente lavoro uno sguardo analitico, essendo una questione immensa che richiederebbe un lavoro di gruppo. Interesserà qui soprattutto cosa Naigeon apporti con le sue aggiunte, come egli intenda il suo ruolo, cosa esso significhi durante la rivoluzione. L'interesse per l'*Encyclopédie Méthodique* sembra in aumento, e ci sono oggi alcuni brevi studi sul lavoro di Naigeon; riporto almeno i recenti saggi contenuti nel medesimo volume M. Groult, L. Delia (a cura di) *Panckoucke et l'Encyclopédie méthodique. Ordres des matières et transversalité*, con la collaborazione de C. Fauvergue, Paris, 2019: C. Fauvergue, *Philosophie et langue philosophique dans le Dictionnaire de Philosophie Ancienne et Moderne*; P. Quintili, *Jacques André Naigeon et L'Histoire de la Philosophie dans l'Encyclopédie Méthodique*; J. Boulad-Ayoub, *L'Abbé des Lumières, Le Matérialiste radical et le réformiste prudent*.
Si ricordi che la sezione filosofica non era che una minima parte di un'avventura che terminò nel 1832! Per approfondimenti delle concezioni enciclopediche, anche della loro trasfigurazione settecentesca, si vedano: S. Tucoo-Chala, *op. cit.*; R. Darnton, *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopédie 1775–1800*, Cambridge, 1979; K. Hardesty Doig, *L'Encyclopédie méthodique et l'organisation des connaissances*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 12, (1992); M. Groult, *Savoir et Matières. Pensée scientifique et théorie de la connaissance de l'Encyclopédie à l'Encyclopédie Méthodique*, Paris, 2011; L. Delia, E. Groffier, (a cura di), *La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie Méthodique*, Lyon, 2012 ; L. Bianchi, *Les métamorphoses de l'encyclopédisme de Bayle à Panckoucke*, in *Panckoucke et l'Encyclopédie méthodique. Ordres des matières et transversalité*, cit.

[182] Naigeon scrive anche alcuni brevi prospetti introduttivi (con titolo modificato, ma anche con diverse indicazioni sul presunto aspetto definitivo da dare al suo contributo enciclopedico: il progetto iniziale era di pubblicare un solo volume), in cui traccia le linee guida dei propri criteri editoriali e si confronta con le imprese precedenti. Il primo, un breve paragrafe intitolato *La Philosophie Ancienne et Moderne*; *par M. Naigeon (1 volume in 4°)*, in *Mercure de France,* 1 Décembre 1781, pp. 119-122. Esso appare identico, a *Encyclopédie Méthodique* già iniziata, recante in testa *Dictionnaire de la Philosophie Ancienne et Moderne par M. Naigeon (un volume in 4°)*, in *Encyclopédie Méthodique, Beaux-Arts*, t. I (27), Paris, Panckoucke e Liège, Plomteux, 1788, pp. XXXV-XXXV; un anno dopo però, a testimonianza del cambiamento del programma e del progetto iniziale, compare *Philosopie ancienne et moderne* (3 t. in 4°), *Lettre de l'Auteur à M. Panckoucke, contenant des vues générales sur la manière de traiter l'Histoire critique de la Philosophie, et un jugement de divers Ouvrages publiés sur cette matière* [22], in *Encyclopédie Méthodique, Mathématiques*, t. III (30), Paris, Panckoucke et Liège, Plomteux, 1789, pp. 15-23, lettera datata 16 février 1788. Tale lettera a Panckoucke è comunque quasi totalmente integrata (ma la cosa non è segnalata) nel *Discours préliminaire* del primo volume della *Philosophie Ancienne et Moderne*, che è però più esteso nelle prime pagine. In più, il nuovo editore Agasse, nel 1797, lì dove annuncia l'uscita della seconda parte del terzo volume della sezione filosofica, riporta alcune circostanze della pubblicazione, e cita anche delle testimonianze attibuite allo stesso Naigeon, il quale, a detta di Agasse, avrebbe lavorato nove anni alla sua parte di *Encyclopédie*, di cui addirittura dai sette agli otto mesi per alcuni articoli. L'editore attribuisce proprio alla meticolosità di Naigeon la distanza temporale tra i vari volumi della *Philosophie Ancienne et Moderne*, cosa che è solo parzialmente vera, in quanto sopraggiungerso invero, a rendere necessario il ritardo, anche ragioni editoriali che non riguardavano il solo Naigeon. Si veda *Publication de la soixante-troisème livraison de l'Encyclopédie*, 16 brumaire an IV [6 novembre 1797], in *Encyclopédie Méthodique*, *Chimie, Pharmacie et Métallurgie*, t. III (63), Paris, Agasse, an IV, pp. 3-4.

[183]*Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot,* par J. A. Naigeon, Brière, Paris, 1821. La data editoriale è il 1821 ma in realtà essi uscirono nel 1823 (si veda *Bibliographie de la France*, 23 août 1823, p. 498, n° 3588 et 3589). In questa prima edizione pubblicata dei *Mémories* si può leggere che l'opera sarebbe stata «composé en 1784, mais terminé seulement en 1795» (*Mémoires*, cit, p. V). Sappiamo che queste informazioni sono largamente errate, come già Tourneux notava. Attraverso alcune testimonianze precedenti, Naigeon ci dà qualche indicazione: «Pour remplir le vœu de la famille de Diderot et surtout pour offrir, sinon quelque consolation, au moins quelque diversion à la douleur si profonde et si touchante de sa fille je consacrai les six premiers mois qui suivirent la mort [31 luglio 1784] de son père, à écrire des mémoires historiques et philosophiques pour servir à la vie de ce grand homme» (*Diderot*, in *Phil. Anc. et Mod*, t. II, 1792, p. 153). Questa fase fu certamente più lunga dei sei mesi qui citati. Così Caroillon de Vandeul, genero di Diderot, il 3 settembre 1784 (i Vandeul possedevano scritti che Naigeon non aveva): «M. Naigeon qui veut faire la vie de M. Diderot, me persécute pour lui donner une note exacte et très détaillée de la naissance précise et des principaux évènemens de la jeunesse du Philosophe, de ses premières études, de sa sortie du collège, de la querelle avec les jésuites, de l'âge qu'il avoit quand il a été envoyé à Paris, combien d'années il est resté au collège d'Harcourt, à celui de Bourgogne, chez M. Clement de Ris procureur; ses premières aventures avec Me Fréjacques, Mlle La Salette, &c., &c.; la négociation qui a précédé le raccommodement avec le grand-père, le voyage d'Hélène à Paris; à quel âge est mort M. Diderot le père, à quel âge le grand-père dont le tableau est dans la chambre à coucher du fond! de quelle maladie tous deux», in. J. Massiet du Biest, *Lettres inédites de Naigeon à M. et Mme de Vandeul (1786-1787) concernant un projet d'édition des œuvres*

Edizioni "con" il barone d'Holbach (e segnalo lì dove conosciuto, possibili note di Naigeon agli stessi scritti)[184].

(*Examen critique des apologistes*), 1766, 1767, 1775[185].

---

de Diderot […] d'après leur correspondance inédite (1784-1812), «Bulletin de la Société historique et archéologique de Langres», 148, (1948), pp. 2-3. Nel 1786, i due comunicano nuovamente. Il 3 agosto 1786, Naigeon infatti scrive: «Vous ne vous trompez point en me parlant des circonstances impérieuses qui me forcent d'enrayer sur le penchant de la colline: cela n'est malheureusement que trop vrai. Cependant rien n'est encore décidé sur cet objet. Il faudra voir d'où vient le vent, et recevoir la loi des circonstances s'il n'est point avec le ciel d'accommodement. L'ouvrage que vous désirez lire n'est point terminé. J'y travaille sans cesse, et comme je suis excessivement difficile à contenter, j'y mets tout le soin dont je suis capable, soit pour le fond des choses, soit pour la manière de les dire. Lorsque je le croirai digne d'occuper quelques momens un homme de sens, discret et sûr comme vous, Monsieur, je me porterai bien volontiers au désir que vous me témoignez. […].», *ibid.*, 3 août 1786. Nel Novembre 1789, Naigeon scrive l'articolo *Diderot* de l'*Encyclopédie Méthodique* – si noti come si incrocino "piccola" e "grande storia": la Rivoluzione è partita. Nel 1791, in *Discours Préliminaire*, in *Phil. Anc. et Mod.,* t. I, p. XXI, n. 1, Naigeon parla dei *Mémoires*. Nel 1792, il testo è citato nell'articolo *Diderot,* appena pubblicato: «Ces *Mémoires* que je n'aurais pu faire imprimer, il y a six mois [*nota*: «On écrit ceci au mois de novembre 1789».] sans irriter la haine d'un ministère toujours agité de petites passions et occupé de petites vues[…]. Cette idée d'associer ainsi tous les titres de gloire de ce philosophe à la durée inaltérable de l'édifice même qu'il a le premier élevé à l'honneur des sciences et des arts, m'avait séduit; mais après y avoir plus mûrement réfléchi, j'ai jugé qu'un article d'*Encyclopédie* ne pouvant ni embrasser un aussi grand espace, ni avoir le même objet, ni être écrit du même style et avec les mêmes détails, ni permettre les mêmes excursions que des *Mémoires historiques*, ces derniers devaient nécessairement former un ouvrage à part: en un mot, j'ai pensé que dans un dictionnaire tel que l'*Encyclopédie Méthodique*, il fallait exposer sur un autre plan la philosophie de *Diderot*. […] À l'égard des *Mémoires* dont je viens de parler, quoiqu'ils ne soient point encore imprimés, j'y renvoie néanmoins le lecteur: c'est une espèce d'engagement que je prends avec lui, de remplir enfin envers un ami que je regretterai sans cesse, un devoir dont l'amour du repos, et des considérations peut-être encore plus fortes, plus impérieuses, ne m'ont pas permis jusqu'à présent de m'acquitter. Mais un jour plus pur nous luit, etc.», *Diderot, Phil. Anc. et Mod.*, t. II, p. 153. Nella *Prefazione* alle *Œuvres* di Diderot, p. V, essi sono ancora citate: «Je ne me proposois cet utile emploi de mon loisir [la publication des *Œuvres de Diderot*], qu'après avoir publié un ouvrage [*Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Diderot*, nota di Naigeon] qui m'occupe en ce moment tout entier, et que je m'efforce, peut-être, en vain, de rendre digne du philosophe célèbre qui en est l'objet». Curiosamente, nel 1814, si sparge la voce che gli eredi di Naigeon avrebbero distrutto i *Mémoires* per paura: «Naigeon avait annoncé des *Mémoires historiques et philosophiques, pour servir à la vie de Denis Diderot*. On ne doit plus s'attendre à les voir imprimés, si, comme on le répand, ses papiers ont tous été brûlés après sa mort par ses héritiers qui apparemment ne partageaient pas ses opinions» (Picot, *Diderot*, in Biographie *universelle ancienne et moderne*, Paris, Michaud, t. XI, 1814, p. 323). Informazione prontamente smentita da Barbier: «Je puis tranquilliser le rédacteur de l'article *Diderot*, dans la *Biographie*, sur le sort des *Mémoires historiques et philosophiques, pour servir à la vie de Denis Diderot*, par M. Naigeon. Ils existent entre les mains de la sœur de l'auteur, âgée en ce moment de près de 86 ans, ainsi que la copie possédée par M. de Malesherbes de *La Promenade du Sceptique, ou les Allées*, 1747, in-4°, ouvrage inédit de Diderot, etc. Il est bon d'observer que l'ouvrage de M. Naigeon n'est pas terminé; je puis dire aussi qu'il est écrit avec une emphase bien opposée au genre biographique» (A.-A. Barbier, *Examen critique et complément des dictionnaires historiques les plus les plus répandus, tome 1er (A.-J.),* Paris, Rey et Gravier, Baudouin frères, 1820, p. 256 ; ea pagina 271, Barbier è ancora più chiaro sui suoi rapporti con Naigeon e sulla credibilità dell'editore di Diderot: «[…]M. Naigeon, qui m'a fait une si franche confession sur les ouvrages philosophiques publiés de son temps, qu'aucune de ses indications n'a encore été détruite par les ouvrages publiés postérieurement à ses aveux»). Secondo Foisset, *op. cit*, Naigeon aveva rinunciato a pubblicare i *Mémoires*. Infine, i *Mèmoires* finalmente usciranno, postumi, e incompleti, in una nuova edizione delle opere di Diderot apparsa tra il 1821 e il 1823. Per più informazione rimando a E. Boussuge, D. Kahn, *Ms.*

[184] A. C. Kors, *D'Holbach's coterie. An Enlightenment in Paris*, cit., p. 85, sintetizza così: introduzione e note a *Lettres à Eugenie*; edizione e due note a *Lettres philosophiques* (1768); rivisto, corretto e alterato *Lettre de Thrasibule à Leucippe* (1768) [e qui sbaglia: Naigeon ne offrirà una versione rimaneggiata solo nel secondo volume da lui curato in *Fréret*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit. II, pp. 482-539]; il ruolo principale per *Le militaire philosophe* (1768); rivisto enormemente *De la tolérance dans la religion* (1769); annotato *Essai sur les préjuges* (1770), introdotto il *Système de la nature* (1770).

[185] L'*Examen* fu inizialmente attribuito a Fréret; Lalande prima e Barbier poi lo attribuirono a Levesque de Burigny. Barbier, in A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, (2° ed), t. I, p 463, aggiunge

L'esprit du clergé, 1767, traduzione a opera d'Holbach[186].

Le militaire philosophe, 1768, tranne l'ultimo capitolo, a opera di d'Holbach[187].

Lettres à Eugénie, *avertissement* e note, 1768[188].

Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés di Toland, traduzione a opera di d'Holbach, con l'aggiunta di due note, 1768[189].

Opinions des anciens sur les juifs[190] (rimaneggiamento di un'opera più ampia uscita nel 1740) e *Réflexions impartiales sur l'Evangile*, entrambe di Mirabaud, 1769[191]).

Recueil philosophique, 1770, in cui pubblica tra gli altri testi raccolti, sotto il nome di *Pensées sur la religion*, quelli che oggi conosciamo come *Addition aux Pensées philosophiques* di Diderot; e

---

proprio che Naigeon ha rivisto il testo prima di pubblicarlo. Secondo Vercruysse, *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach,* cit, p. 35, è questo elemento che ha spinto Walckenaer a "dimostrare" (Vercruysse stesso mette tra virgolette il termine) che lo scritto fosse di Naigeon. Per questa attribuzione si veda, C. A. Walckenaer *Recueil de notices historiques*, 1850, pp. 207-294. Grazie a Genet conosciamo nuovi particolari: Levesque non è l'autore degli *Examen* ma di un poderoso manoscritto conosciuto come *Sur la vérité de la religion*, datato 11 settembre 1733 e conservato nelle carte della sua famiglia. Spink ha mostrato che l'*Examen* deriva anche da un altro manoscritto, *Histoire du christianisme ou examen de lareligion chrétienne*. Secondo Vercruysse, comunque, non ci sono abbastanza elementi per assegnare quest'opera alla lista delle "collaborazioni" di d'Holbach, ma Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach,* cit., pp. 334-335, sostiene – sempre in linea esclusivamente ipotetica – che qualche ruolo di intermediazione da parte del Barone ci fu.

186 L'opera celebre della quale il fratello di Naigeon disse che «ce livre a été traduit et corrigé par le baron, ensuite par mon frére, qui l'a athéisé le plus possible», in A.-A. Barbier*, Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, (2° ed.), t. I, p. 415.

187 Lo segnalo qui, ma "a fatica", nel senso che *Le militaire philosophe* è tra le opere edite da Naigeon, di gran lunga quella in cui il suo lavoro ci è più evidente; la cui divisione con d'Holbach è più chiara; e per questo è quella che mi servirà da esempio e architrave e simbolo stesso del suo lavoro con d'Holbach – riflettendo su si sé, mi sembra, tutte le posture possibili del Naigeon "clandestino". Mi pare sia importante quindi non confonderla con altre "opere" della lista del Naigeon "editore di d'Holbach", nel senso che de *Le militaire* abbiamo notizie più certe, al contrario dei tanti dubbi irrisolvibili su altre partecipazioni. Essa sembra, quasi, un'opera personale di Naigeon, per la misura stessa dei suoi interventi, e per la chiarezza che abbiamo nel distinguere la sua mano. *Le militaire philosophe* fu messa all'indice il 29 novembre 1771; si veda anche Bibliographie *descriptive des écrits du baron d'Holbach*, ed. 1971, [B2, 1768].

188 A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, (1° ed.), t. I, pp. 454-455; (2° ed.), t. II, p. 261. Aggiungo qui che invece per la *Théologie portative* mi sembra si abbiano ancora meno certezze sulla presenza di Naigeon. Barbier la attribuisce a d'Holbach senza aggiunte (ricordiamo che a Barbier molti suggerimenti li diede proprio Naigeon, e dunque è sempre giusto considerarli). Si veda anche J. Vercruysse, *op. cit.,* pp. 96-97; R. Brummer *op. cit.,* p. 159-204 e cfr. R. Besthorn, *Textkritische Studien zum Werk Holbachs,* Berlin, 1969*,* pp. 40-57, per i quali l'opera è largamente holbachiana. Lo stesso dicasi per *L'Enfer détruit*: Marechal, *op. cit*, la attribuisce a Naigeon, ma Barbier à Holbach (1° ed., t, I, p. 216; 2° ed., t. I, p. 387); ed è probabilmente giusto così. Lo stesso si dica per *De la nature humaine*, traduzione da Hobbes di d'Holbach. Naigeon non vi ha partecipato quasi certamente, e questo giustifica anche il giudizio che ne darà in *Addition à Hobbisme, Phil. Anc. et Mod.*, cit., p. II, p. 705 dove sarà tacciata di essere mal tradotta, attraverso le parole di Diderot.

189 A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes,* (1° ed), t. I, p. 483; (2° ed), t. II, p. 296. Proprio Naigeon in *Toland, Phil. Anc. et Mod,* cit., t. III, p. 665; e p. 694, in nota) cita insieme *Lettres philosophiques*, *La contagion sacrée*, *Essai sur les préjugés*, dicendo che il traduttore delle *Lettres* – appunto d'Holbach – è anche l'autore delle altre due opere.

190 A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes,* (2° ed), t. II, p. 519.

191 *Ibid.;* e J. Vercruysse, *op. cit.,* p. 43.

I membri della *coterie* attribuirono a Mirabaud molte opere, in particolare il *Système de la nature* e questo nome era praticamente diventato pseudonimo di d'Holbach. Mirabaud era però morto nel 1760. Le due opere, l'*Opinion* e le *Réflexions*, sono però probabilmente realmente di Mirabaud, cosa confermata dallo stesso d'Holbach in alcune lettere a Galiani e a Escherny. Lo stesso Naigeon svelerà molti arcani nell'articolo dedicato a Mirabaud nella *Méthodique*, che si apre proprio con «Mirabaud n'est point le véritable auteur du *Système de la nature*», *Mirabaud, Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. III, p. 239. Cfr. J. Vercruysse, *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach,* pp. 41-43.

inoltre, pubblica *De la suffisance de la religion naturelle*, sempre di Diderot, ma attribuendoli a Vauvenargues[192].

Essai sur les préjugés, di d'Holbach, con note di Naigeon, 1770[193].

Système de la nature, di d'Holbach, con un *avis* di Naigeon e l'ipotetico *Discours Préliminaire*, 1770[194].

Éléments de la morale universelle ou catéchisme de la nature, di d'Holbach, rivisto e pubblicato da Naigeon nel 1790[195].

(A queste opere, Sandrier affianca anche un'edizione, nel 1768, del *Trattato dei Tre impostori – Traité des trois imposteurs*[196]. Al momento, questione indecibile e, per quanto si tratti di un'opera fondamentale nell'ambito della clandestinità, possiamo comunque farne a meno nell'ottica del

---

[192] Per le attribuzioni dei vari scritti del *Recueil*, si veda A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, (2° ed), t. III, p. 154. Si veda anche G. Stenger, *Diderot. Le combattant de la Liberté*, Paris, 2013, pos. 630 e 6277 ed. Ebook.Come nota A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach*, cit., p. 350, qui Naigeon fa suo il ruolo di semplice "intermediario", cioè in qualche modo di "editore" come lo interpretiamo oggi, offrendo a Diderot la possibilità di "rettificare" l'orientazione a tratti deista delle sue *Pensées philosophiques*. Qui, infatti, non c'è nessun bisogno di interpolare il testo, sia per il rispetto verso Diderot, ma anche perché i contenuti sono già assolutamente compatibili con l'orientamento ateo e battagliero che spingeva Naigeon e d'Holbach a stralciare, a differenti livelli, i testi pubblicati.

[193] Per Barbier le note sono di Naigeon: in A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes,* (1° ed), t. I, p. 246; (2° ed) t. I, p. 436.

[194] Cito la data in copertina, anche se sappiamo che il *Système* era già stato stampato nel novembre 1769. Vi è un'ulteriore discorso da fare, integrando una nota precedente. Infatti, in maniera come al solito dubbia e indecidibile, Naigeon potrebbe avere scritto un *Discours préliminaire* al *Systéme* allegato esclusivamente a 25 esemplari – secondo una testimonianza del 1821 del concittadino di Diderot, Walferdin, in F.h Walferdin, *Notice sans titre sur Holbach dans les Oeuvres de Diderot*, Paris, 1821, t. XII, pp. 113-117 – edizione in cui in copertina vi è «Londre 1770» e già menzionata da Barbier sia nella prima sia nella seconda edizione del suo *Dictonnaire* (in A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, t. II, p. 354, scrive, del *Discours* pubblicato «par le soin du même M. Naigeon»; altri 70 esemplari sarebbero stati stampati nei primi anni '30 del XIX secolo, ma qui non conosciamo il luogo di stampa. Una copia di quest'edizione è presso la *Bibliothèque Royale* di Bruxelles, II.53493, A VOL. 4/56. Il titolo di questa rarissima edizione porta ormai il nome di Naigeon: *Discours préliminaire de Naigeon, pour le Système de la nature, par le baron d'Holbach, réimpression à 70 exemplaires.* Alla rarissima edizione del *Système* recante «Londra 1780» come segno distintivo (oggi al *British Museum* di Londra, 528 I 2526; e a Lubecca, Stadtlichebibliothek 1932 a825) è allegata una *Replique au requisitoire sur le Système de la nature*, di cui è ancor più dubbia la paternità, anche se in nessun luogo la si attribuisce a Naigeon. Tutta la vicenda è ricostruita da J. Vercruysse, *Bicentenaire du Système de la Nature*, Paris, 1970. Cito qui da pp. 26-27: «Pour le *Discours* nous disposons d'indications restreintes. Barbier et Walferdin e disent imprimé par les soins de Naigeon. Barbier qui a reçu les confidences des deux Naigeon, aîne et cadet, ne dit rien de l'auteur. Peut-être la prudence qui était de mise sous l'Empire, a-t-elle imposé imposé son silence. Ce mutisme est-il un aveu? Que faut-il penser de la note manuscrite de l'exemplaire de la Biliothèque nationale et de la réimpression à 70 exemplaires qui attribuent franchement le *Discours* à Naigeon (aîne)? Certes. Le ton n'est pas celui d'Holbach mais il y a des similitudes étroites comme on le verra plus loin avec le *Système* lui-même, avec le *Bon sens* (1772), la *Politique Naturelle* et le Système social (1773). Quelqu'un qui n'est pas le baron lui a donné son tour définitif, mais qui? Nous savons par les confidences de Diderot et de Naigeon qu'ils s'employaient souvent à parfaire les textes d'Holbach. Ce n'est pas le style si caractéristique de Diderot que l'on trouve ici. Est-ce celui de l'emphase classique de Naigeon, auteur de l'*Avis de l'éditeur?* Il est impossible dans l'état actuel de nos connaissances de réponde d'une façon certaine. En attendant la découverte toujours possible de documents nouveaux, contentons-nous de dire qu'il existe des présomptions en faveur de Naigeon, mais qui le texte est également *holbachien*». Proprio su questa conclusione di Vercruysse mi pare si possa concordare; più avanti nell'ambito della discussione su *Le militaire philosophe* riporerò alcuni passaggi del *Discours*. Questa indecidibilità dice molto sul lavoro di Naigeon.

[195] A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, (2° ed.), t. I, p. 366; J. Vercruysse, *op. cit.*, p. 178.

[196] A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach*, cit., pp. 341- 351.

lavoro di Naigeon. In qualche modo, essa sarebbe "solo" un'opera in più, che non cambierebbe per nulla l'essenza del lavoro di Naigeon).

Altre edizioni

De rerum natura di Lucrezio, traduzione di La Grange, con traduzione rivista e annotata da Naigeon, 1768[197].

Oeuvres de Sénèque di Lagrange[198], 1778-1779, con traduzione rivista ampiamente e aggiunta di note e commenti da Naigeon, e *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron,* di Diderot, annotato da Naigeon, 1778-1779[199].

Oeuvres de Racine, 1783-1784.

Le Conciliateur di Turgot (e Loménie de Brienne, omesso da Naigeon) con un *avis*, 1788[200].

Oeuvres di Diderot, 1797-98[201].

---

197 A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, (2° ed), p. 315 con cui concorda R. Brummer, *op. cit,* p. 41.

198 Quest'opera merita una particolare menzione. Essa sembra essere stata una delle opere editoriali "di gruppo" per eccellenza. Infatti Naigeon dice, parlando dell'*avvertissement* dell'edizione delle *Oeuvres* di Seneca di Lagrange: «dont [l'*avertissement*] une *Société* autrefois célèbre est généralement accusé d'être l'auteur», in D. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Neron*, in Id., *Œuvres*, ed. Naigeon, t. VIII, p. 11, nota di Naigeon.
Addirittura "una société". Naigeon si auto-riconosce come facente parte di una vera e propria "comune" dell'impresa editoriale, neanche clandestina in tal caso. Il soggetto-editore Naigeon, si identifica meglio di come possiamo fare noi.
Cito come Kors, rimandando a A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes* (2° ed), t. II, p. 507, indica le possibili divisioni del lavoro: «when Barbier later asked Naigeon to clarify this, Naigeon informed him that five med had been involved in the preparation and editing of this edition of Seneca's work: La Grange, who began the translation; Naigeon, who completed and corrected the translation, and ho provided many of the critical notes; Darcet and the scientist Desmarets, who furnished the scientific notes clarifying some of Seneca's references; and baron d'Holbach who supplied almost all of the the notes for the volumes of Seneca's letters», in A.C. Kors, *D'Holbach's coterie. An Enlightenment in Paris*, cit., p. 88. Nelle *Oeuvres* del 1778-79 Naigeon riproduce, nell'*Avertissement de l'editeur* che situa in testa all'edizione, anche un estratto dal discorso che d'Alembert ha prounciato nel 1775 davanti all'*Académie* riunita in seduta plenaria, ossia l'*Eloge de l'abbé de saint-Pierre*, il quale contiene dei velati riferimenti all'abate Meslier. Citato da A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach*, cit., p. 65, che a sua volta cita l'edizione delle *Œuvres de Sénèque*, Paris, de Bure, 1778, t. 1, pp. XIX-XXI).

199 Si noti almeno come nel 1778 il saggio di Diderot fosse dedicato proprio a Naigeon; il testo – che doveva essere posto in chiusura alla traduzione di La Grange e Naigeon – recava il titolo citato, mentre nel 1782, per la seconda edizione, il titolo divenne *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur la vie et les écrits de Sénèque, pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe*. «A Seneca, Diderot si era dedicato su invito di due insigni amici e collaboratori dell'*Encyclopédie*: il barone d'Holbach e Jacques-André Naigeon. Lo spunto era venuto dal lungo lavoro di traduzione dell'intera opera di Seneca cui per circa otto anni aveva atteso il La Grange, precettore privato dei figli di d'Holbach. La Grange era morto nel settembre del 1775. Sorse allora, probabilmente, il progetto di affidare a Diderot il compito di tracciare un'ampia ricostruzione della vita e dei tempi di Seneca, che avrebbe costituito il coronamento della traduzione», in L. Canfora, *Introduzione* a D. Diderot, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone, e sui costumi e gli scritti di Seneca* (1782), tr. it. S. Carpanetto, L. Guerci, Palermo, 1987, p. 11.
Per il problema filologico posto da questo testo, che non è affrontabile qui nella sua interezza, ma ha creato non pochi dubbi agli interpreti di Diderot, si veda G. Cammagre, *Diderot et la note de l'*Essai sur la vie de Sénèque *à l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron, in «Littératures classiques», 64, III, (2007).

200 Sull'esemplare in posesso della BNF, la dicitura "par Naigeon" è aggiunta manualmente con un tratto che pare abbastanza datato. L'attribuzione di Barbier resta decisiva.

201 D. Diderot, *Œuvres* publiées sur les manuscrits de l'auteur par Jacques-André Naigeon, Paris, Desray, Deterville, 15 vol, 1798. Tome I: *Préface de l'éditeur*, *Essai sur le mérite et le vertu*, *Pensées philosophiques*, *Additions aux pensées philosophiques*, *De la suffisance de la religion naturelle, Avert. de l'éditeur sur les dialogues suivans, Introduction aux grands princips, ou réception d'un philosophe, Avertissement, Observations sur l'instruction pastorale de M. l'évêque d'Auxerre, Entretien*

Oeuvres di Rousseau, (con Fayolle e Bancarel), 1801[202].

Essais di Montaigne, (con lunga prefazione), 1802[203].

---

*d'un philosophe avec la maréchale de ****. Tome II: *Mémoires sur différents sujets de mathématiques*, *Lettre sur les Aveugles*, *Lettre sur les sourds et muets* (avec ses Additions), *Recherches philosophiques sur l'origine et la nature du beau*. Tome III: *Prospectus de l'Encyclopédie*, *Sur le projet d'une Encyclopédie*, *Lettre au R. P. Berthier*, *Seconde Lettre au R. P. Berthier*, *De l'interprétation de la nature*, *Principes sur la matière et le mouvement*, *Supplément au Voyage de Bougainville*, *Lettre à madame la comtesse de Forbach sur l'éducation des enfants*, *Lettre sur Boulanger*, *Réflexions sur le livre de l'esprit, par M. Helvetius*. Tome IV: *Avert. De l'Auteur, Le fils naturel, Dovral et moi, Epitre dédicatoire, Le Père de Famille, Sommaire, De la Poésie dramatique*. Tome V: *Opinions des anciens philosophes*. Tome VI: *Opinions des anciens philosophes*. Tome VII: *Opinions des anciens philosophes* Tome VIII: *Essai sur les règnes de Claude et Néron*. Tome IX: *Vie de Sénèque*, *Éloge de Richardson*, *De Térence*, *Sur les systèmes de musique des anciens peuples*, *Lettre d'un citoyen zélé, qui n'est ni médecin, ni chirurgien*, *Sur l'histoire de la chirurgie, par M. Peyrilhe*, *Entretien d'un père avec ses enfants*, *Principes de politique des souverains*, *Sur l'histoire du Parlement de Paris, par Voltaire*, *Sur la princesse d'Ashkow*, *Regrets sur ma vieille robe de chambre*, *Lettre à Monsieur *** sur l'abbé Ferdinando Galiani*, *Sur les lettres d'un fermier de Pensylvanie aux habitants de l'Amérique septentrionale*, *Lettre de M. Ramsay, peintre du Roi d'Angleterre à M. Diderot*, *Lettre à M. l'abbé Galiani sur la sixième Ode du troisième livre d'Horace*, *Satire première*. Tome X: *Les bijoux indiscrets, L'oiseau blanc*. Tome XI: *Jacques le fataliste*. Tome XII: *La religieuse, Avertissement de l'éditeur, Correspondance littéraire, Les Deux amis de Bourbonne, Avertissement, Ceci n'est pas un conte, Sur l'inconséquence du jugement public, Sur les femmes*. Tome XIII: *Salon de 1765*, *précédé d'un avertissement éditorial*. Tome XIV: *Salon de 1767*. Tome XV: *Salon de 1767, Pensées détachées sur la peinture, L'art de peindre, La peinture, Sur la peinture, Observation sur la sculpture, Avertissement de l'éditeur, l'Histoire de la peinture en cire, Observations sur les saison, Lettre a M. de Voltaire, Réponse de M. de Voltaire, Avis à un jeune poète, Lettre de Madame Riccoboni, Réponse de Diderot, Notice sue La Fontaine, Réflexions sur l'ode Les Éleutéromans*. Si noti come i V, VI, VII non siano altro che la raccolta di molti articoli dell'*Encyclopédie*, per la prima volta al di fuori del loro contesto originario. Particolarmente importanti per noi saranno la *Préface de l'editeur* del volume I; e l'*Avertissement de l'éditeur* del tomo XII.

«La publication des 15 volumes de l'édition Naigeon des Oeuvres s'est faite avant le 21 Octobre 1797, date d'un bref c.r. qu'y consacre *Le nouvelliste littéraire* de J.F. Morin» J. Th. De Booy, A. J. Freer, *Jacques le fataliste et la Religieuse devant la critique révolutionnaire*, «SVEC», 33, (1965), p. 272. Si veda anche J. de Booy, *La fille de Diderot et les premières éditions posthumes du philosophe*, «RHLF», 63, (1963); D. Adams, *Bibliographie des oeuvres de Denis Diderot, 1739-1900*, Ferney-Voltaire, 2000.

Secondo Livesey, in J. Livesey, *Making democracy in the French Revolution*, Cambridge, 2001, p. 66, le *Opere* di Diderot sarebbero state pubblicate con un sussidio economico del Direttorio. Non so da dove l'autore prenda questa notizia (*en passant*, egli cita la pubblicazione delle opere come avvenuta nel 1795, cosa che sappiamo essere sbagliata).

[202] *Œuvres de J. J. Rousseau, citoyen de Genève*, Paris, P. Didot l'Aîné, an IX, 1801, 20 volumes in-8. «Deux éditions in-octavo en 1801 ont un lien curieux, sortant toutes deux de l'imprimerie de Didot l'Aîné. La première est le travail de Naigeon, Fayolle, et Bancarel, qui revendiquent longuement leur supériorité, insistant sur la qualité du texte qu'ils ont procuré œuvre par œuvre; surtout ils vantent le choix des manuscrits sur lesquels ils ont collationné les textes dans tous les cas possibles afin de faire de leur édition la meilleure en date de toutes et le modèle à l'avenir» in P. Stewart, *Éditer Rousseau: Enjeux d'un corpus (1750-2012)*, cit, p. 26; «La contribution relative des différents éditeurs reste d'ailleurs fort obscure. Jacques André Naigeon (1738-1810) est un grand disciple de Diderot et d'Holbach, riche d'expérience éditoriale, ce qui tend à lui prêter le rôle principal dans cette édition, d'autant plus qu'on ne sait à peu près rien sur les compétences de Fayolle et Bancarel. Mais c'est aussi un Naigeon en fin de carrière, que la nécessité a pu amener à se mettre au service d'un auteur dont il ne peut avoir été un très grand admirateur. Il ne s'en était pas caché en produisant les 15 volumes des *Œuvres* de Denis Diderot peu auparavant (Paris, Desray et Déterville, an VI, 1798). En attendant de nouvelles études portant sur eux, on ne peut rien conclure. En tout cas, voici la façon dont l'édition est organisée: t.I *Discours, économie politique, paix perpétuelle et Polysynodie;* t.II *Du contrat social, Considérations sur le gouvernement de Pologne, lettres à M. Buttafoco sur la législation de la Corse;* t.III-V *La Nouvelle Héloïse;* t.VI-VII *Émile, Émile et Sophie;* t.VIII *Lettre à M. de Beaumont, Lettres écrites de la montagne;* t.IX *Lettre à D'Alembert, De l'imitation théâtrale, théâtre;* t.X *Dissertation sur la musique, Essai sur l'origine des langues, Lettres sur la musique française;* t.XI-XII *Dictionnaire de musique;* t.XIII *Mélanges;* t.XIV-XV *Les Confessions;* t.XVI *Rousseau juge de Jean-Jacques;* t.XVII *Lettres à Malesherbes, Les Rêveries, botanique;* t.XVIII-XX *Correspondance*», *ibid.*, pp. 32-33. Non conosco quasi nulla di François Joseph Fayolle (1774-1852) e François Bancarel (?-?); ai due lo scritto qui citato dedica una breve nota. Il rapporto tra Naigeon e Rousseau sarà da me trattato in seguito.

[203] Si citerà qui sempre, per il testo dell'*Avertessiment* posto in testa agli *Essais*, da J.-A. Naigeon, *Avertissement de l'éditeur*, éd. critique P. Desan, «Montaigne Studie»s, 10, (1998); originariamente in M. de Montaigne, *Essais de Michel Seigneur de Montaigne*; Paris, Didot, 1802. La numerazione delle pagine di Naigeon sarà quella di Desan, poiché non ho visionato personalmente in un esemplare cartaceo la rarissima prefazione originale di Naigeon. Citerò segnalando *Avertissement de l'éditeur*, *Essais,* intendendo rimandare alla numerazione delle pagine dell'ed. Desan della prefazione di Naigeon. Secondo Desan, in P. Desan, "*Cette espece de manuscrit des Essais": l'édition*

Articoli apparsi sulla stampa

(*Réflexions d'un Philosophe sur la Liaison des Lumières et de la Vertu, au sujet d'une Lettre de Voltaire*, 1780 circa, ristampate nel 1815[204]).

Recensione a *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, nel *Mercure de* France, 3 janvier 1789, poi inserito in *D'Anacharsis, ou Lettres d'un troubadour sur cet ouvrage , suivies de Deux notices analytiques, et de l'Epître de M. de Fontanes à M. l'abbé Barthelemi*, probabilmente di L.P. Bérenger[205].

Necrologio del barone d'Holbach, nel *Journal de Paris*, 9 février 1789.

Naigeon de 1802 et son "Avertissement censuré", «Montaigne Studies», 10, (1998), p. 12, fu François de Neufchâteau – allora Ministro dell'Interno – a rendere Naigeon curatore di questa edizione (l'articolo di Desan è utile anche come fonte di altri giudizi che Naigeon ha ricevuto su questo lavoro – soprattutto stroncature). Lo stesso Naigeon parla di Neufchâteau in J.-A. Naigeon, *Avertissement de l'éditeur*, *Essais*, cit., pp. 39-40.
Sappiamo, attraverso Morellet, che Naigeon è in trattativa con la *Société typographique de Neuchâtel* già nel 1780 per un'edizione di Montaigne: ma il progetto in quel momento fallisce. Si veda in *Lettres d'André Morellet,* publiées et annotées par D. Medlin, J.C. David, P. Leclerc, t. I, (1759-1785), Oxford, 1991, lettres 177, 178, 185. Naigeon si riferisce a questo probabilmente quando il 27 luglio 1780 scrive a Diderot: «je vous demanderai bientôt les vôtres pour mon essai sur Montagne», e in D. Diderot, *Correspondance*, cit., t. XV, p. 176. Naigeon in effetti in effetti così scive altrove «ces réflexions écrites il y a plusieurs annés, font partie de la préface d'une nouvelle édition des Essais de Montagne, qui sera bientôt pressé», *Pyrrhonienne*, *Phil. Anc. et Mod*, cit., t. III, p.481, nota. Si tenga a mente che queste pagine della *Méthodique* escono nel 1797, ma non è del tutto chiaro quando questa nota sia stata scritta e, dunque, cosa egli s'intenda per "qualche anno fa" e "presto in stampa". Se è stata aggiunta (come forse più logico) poco prima della pubblicazione, allora forse Naigeon prevedeva di dare alle stampe intorno al 1797-98 un'edizione degli *Essais*; poi, la "scoperta" del nuovo manoscritto, lo avrebbe convinto a ritardarla, ritenendo più interessante basarla sul nuovo manoscritto disponibile. Naigeon (*Avertissement de l'éditeur, Essais*, cit., p. 64) data la sua prefazione 15 germinale an X (5 aprile 1802).
Il lavoro di Naigeon (quello poi pubblicato, mentre per l'edizione cui segnalava star lavorando non è chiaro) si basava per la prima volta sul manoscritto EB (exemplaire de Bordeaux) e non sull'edizione di Marie de Gournay; Desan ricostruisce genesi e fortuna di EB, in P. Desan, *op. cit*., pp. 6-13; e per le questioni più interne al lavoro editoriale di Naigeon su Montaigne (la scelta stessa del manoscritto, punteggiature, ortografia, modernizzazioni, etc) troppo collegate alla storia della ricezione dell'autore dell'autore degli *Essais* per essere affrontate qui, pp. 27-34. Lo stesso Naigeon nel suo *Avertissement* ne parla ampiamente. Il viaggio verso Parigi di questo manoscritto, così come la sua permanenza, creò non poche polemiche. Esso probabilmente restò presso Naigeon (o presso l'editore Didot) molto più del previsto. Per riportarlo nella città di Bordeaux, si smosse anche il senatore Journu-Auber, che scrisse a Naigeon il 18 maggio 1804.

[204] L'esistenza di questo breve saggio a stampa è assicurata da J.-M. Quérard, *La France littéraire ou Dictionnaire bibliographique des savants*, t. VIII, 1836, p. 219. Qui si parla di alcune «*Notes de M. Naigeon sur J. –J. Rousseau*, imprimées dans le *Mercure de France*, vers 1780. Voyez l'article qui a pour titre: *Fragment d'une lettre de M. de Voltaire* avec quelques reflexions préliminaires sur cette lettre; réimprimé dans le *Magasin encyclopédique*, juin 1815». Effettivamente in *Magasin encyclopédique ou Journal des sciences de lettres et des arts*, rédigé par A. L. Millin, t. III, Paris, 1815, pp. 377-398, troviamo queste *Réflexions d'un philosophe*. Leggendole, si è certi che siano di Naigeon, perché riportano una lunga nota su Rousseau che apparirà praticamente uguale nel *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque* (i due testi sono peraltro molto simili nell'impostazione: in uno si esalta Voltaire, nell'altro Seneca; in entrambi si distrugge Rousseau. La nota era in larga parte già stata pubblicata come notazione a margine all'introduzione del 1778 all'*Essai sur la vie de Sénèque* di Diderot). Nel corpo del testo cito le *Réflexions* solo tra parentesi perché non sono riuscito a visionare l'articolo originale del 1780 citato da Quérard. Quest'ultimo in *La France Littéraire*, cit., t. VI, 1834, pp. 379-380 dedica una breve voce a Naigeon.

[205] Non mi risulta questa opera sia mai stata citata. Essa è (nella sua versione in volume lunga 26 pagine), una sorta di recensione (*compte-rendu*) dedicata al *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, libro di discreto successo di Jean-Jacques Barthélemy, uscito nel 1788. Vi è la firma di Naigeon. La sua recensione, da cui si citerà poi, si trova in un volume intitolato *D'Anarcharsis ou Lettres d'un Trobadour sur cet ouvrage. Suivies de deux Notices Analytiques, et de l'Epître de M. de Fontanes à M. l'abbé Barthelemi,* Amsterdam *et se trouve* à Paris, chez Maradan, Libraire, Rue des Noyers, n. 33; et à Pâques, rue Saint-André-des-Arts, Hôtel de Châteauvieux, 1789. Lo scritto era appunto precedentemente comparso sul *Mercure de France* del 3 gennaio 1789, pp. 5-26.

Recensione a *Histoire de France depuis la Révolution de 1789 di Toulongeon*[206], nella *Gazette nationale ou Le Moniteur Universal*, 6 Juin 1801 (17 prairial an IX) [207].

[206] *Histoire de France depuis la Révolution de 1789, écrite d'après les mémoires et manuscrits contemporains, recueillis dans les dépôts civils et militaires; par le citoyen Toulongen, ancien militaire, ex-constituant, membre de l'institut national de France; I vol. in 4º de 594 pages, avec trois cartes, A Paris, chez Treuttel et Wurtz, libraires, quai Voltaire, nº 2.*

[207] Ho creduto, come segnalato su qualche portale online, fosse di Naigeon il contributo in *Rapport des députés nommés par la Commission des arts, Pour assister aux Exercises de l'École Républicaine connue sous le nom de Société des jeunes français/Lettre de la Commission Nationale de l'Instruction publique*, Organisation de la société des jeunes français, a Paris, de l'imprimeria de la société des jeunes françaises, au ci-devant Prieuré Martin, rue Martin, dirigée par Toussaint Domergue, L'an 2, Jean Naigeon, Barrois l'Aîné, Beuvelot, Ameilhon, In realtà, tale scritto è del cugino del nostro Naigeon, Jean, già citato come conservatore d'arte presso il Musée du Luxembourg.

I.III) Criteri e metodi operativi

Il pensiero di Naigeon non ci si offre sempre *direttamente* in voluminosi tomi o in accurate edizioni critiche. Poche opere uscirono recando la firma *Jacques-André Naigeon*. Certo, abbiamo l'*Adresse* proposto all'Assemblea Nazionale (che comunque sortì senza il nome dell'autore), gli articoli della prima *Encyclopédie*, i volumi dell'*Encyclopédie méthodique*, la curatela di opere altrui, in particolare Diderot e Montaigne: però non tutte queste opere sono esclusivamente filosofiche – ad eccezione *dell'Adresse* – e spesso fungono più da ricognizioni storico-culturali.

Ma, nonostante questi scritti non si presentino come puramente teoretici, da queste opere è possibile – e spesso agevole – trarre un pensiero teorico. Per questi lavori di Naigeon successivi all'epoca dell'ondata clandestina, infatti, il lavoro è più"classico": non si deve più fare i conti con la metodica e scientifica voglia di confondere i piani, e si possono studiare gli scritti in maniera più "lineare", anche se non è sempre facile evitare talvolta di ricadere in qualche equivoco. I contributi appena citati sono, infatti, successivi (tranne gli articoli della prima *Encyclopédie*, che però firma) al momento storico e biografico che è stato sempre rappresentato come *il cuore* del problema Naigeon – e che qui vorrei mettere a punto, ma anche oltrepassare.

Discorso diverso per gli scritti del Naigeon *clandestino*. Il cuore del problema, appunto, è capire come muoversi nel periodo nel quale Naigeon fece dell'anonimato una scienza quasi esatta. Per questo periodo, quello della *coterie*, potrebbe valere lo stesso principio che Vercruysse dichiara aver seguito per gli scritti di'Holbach: prove di ordine "interno" ed "esterno".

Date le non moltissime testimonianze che possediamo su Naigeon, sarebbe un errore non appoggiarvisi li dove la credibilità fosse fuori dubbio. È il caso di Barbier, ed anche delle attribuzioni del fratello di Naigeon. Riguardo i *Dizionari biografici*, invece, le cui fonti sono spesso oscure, bisogna essere più cauti, e capire se il lavoro svolto è pura compilazioni o un confronto serio.

Dunque, massima importanza agli argomenti di ordine "esterno", con serrati confronti tra testimonianze, anni delle stesse, anni delle presunte edizioni, etc.

Gli argomenti di ordine "interno", invero, sono di più difficile applicazione nel caso di Naigeon (si citi qui almeno la battuta di Guairard, riguardante i suggerimenti di Naigeon a

Barbier per la composizione delle varie edizioni del *Dictionnaire*, secondo cui «un ouvrage est de la composition de M. le baron d'Holbach, quand il convient à M. Naigeon que cet ouvrage le soit»[208]). Al di delle accuse maliziose, si può però dire che il ruolo di Naigeon, nella *coterie*, è più editoriale-compilativo, e dunque le ricorrenze certamente di *sua* mano sono meno evidenziabili, e dunque meno campionabili.

In generale, bisogna combattere la tentazione di farsi vincere dalla delusione di non avere abbastanza certezze, e accettare che una ricerca sul *Naigeon dei lavori con d'Holbach*, oltre ogni filologia, può prendere *anche* a essere una ricerca sullo *spirito* della sua epoca e della sua persona, su un significato sintetico del suo operato più che sull'analisi minuta, benemerita ma spesso intrinsecamente impossibile.

Il pensiero del Naigeon "della *coterie*" andrà, dunque, capito in sé e per sottrazione, addizione, confronto, mutamento; togliendo l'estemporaneità, notando ricorrenze, carpendo le aggiunte in voci enciclopediche prese "in prestito"; e confrontato infine con il Naigeon post-rivoluzione, che potrà firmarsi, e sul quale il discorso sarà (in parte) meno ambiguo[209].

Riguardo Naigeon, la questione cogente, infatti, è stata soprattutto quella legata al periodo della collaborazione con d'Holbach – ed i veri e propri dubbi, ed il discorso che segue, valgono soprattutto per quegli anni. La reale sussistenza storica di quest'ultima, la ricezione e la "divisione del lavoro" all'interno del circolo avente come simbolico capo il barone d'Holbach, saranno oggetto di studio più avanti, e non intendo negarne l'importanza. Quello che interessa per ora è la comprensione del nesso sussistente tra modalità espressiva "clandestina" e substrato teorico derivante. La considerazione è che Naigeon è autore quando edita, ed editore quando scrive. Si prenda la *Philosophie Ancienne et Moderne*: egli non si limita a scrivere, ma legge, confronta, copia, taglia. Lo stesso dicasi per il *militaire Philosophe*, opera in un certo senso assolutamente personale, e, *allo stesso tempo*, un travaso ed espianto di un'altra opera manoscritta.

Detto quindi che è il Naigeon che ha ricevuto un qualche minimo interesse è quello "con d'Holbach", mi chiedo, allora, se non possa essere un buon obiettivo programmatico quello di considerare il *philosophe* Naigeon in un'ottica più ampia, in tutta l'estensione della sua esistenza. Se – punto sul quale gli interpreti sembrano concordare –

---

[208] In *Mercure de France,* novembre 1806. Non ho rintracciato il numero originale, cito da J. Vercryusse, *op. cit.*, p. 92.

[209] In parte, perché, come vedremo, da una parte egli divulgherà l'ateismo, si esprimerà pubblicamente e arriverà addirittura a rimproverare molti autori a lui vicini di poca sincerità, o peggio di *doppiezza*; eppure, per altri rispetti, nelle *Accademie* ufficiali nelle quali è finalmente ammesso, Naigeon sceglierà in buona parte di tacere prudentemente.

> ajoutons néanmoins que sa discrétion sur lui-même comme sur des activités ne laisse guère présager de révélations fracassantes sur la répartition des taches qui s'est exercée au sein de l'atelier holbachique[210];

e se, dunque, difficilmente un qualche documento fondamentale uscirà fuori riguardo il suo lavoro con d'Holbach; e se, infine, in ogni caso l'anonimato e la divisione del lavoro letterario ci è ormai abbastanza chiara e difficilmente una qualche scoperta potrebbe cambiare le sorti dell'interpretazione della letteratura clandestina, allora una possibile novità potrebbe risiedere nel cercare di seguire Naigeon *tutto intero*, fino al suo "strano" (ma in realtà, per lui, del tutto logico) silenzio finale.

Indubbiamente, anche nella ricostruzione biografica, i vuoti sono tanti, e probabilmente sono incolmabili. Dal punto di vista bibliografico, non possiamo dire che le cose procedano meglio, perché la difficoltà bibliografica *in questo caso* è *essenziale*, fattiva, *sostanziale*, inscritta nel modo stesso di procedere dei membri della *coterie*. Anonimato, complementarità, interscambio continuo, esigenza di clandestinità. Dichiariamo l'enorme problema: ci troviamo di fronte in molti casi a opere *clandestine*, in esemplari *manoscritti*, di cui spesso neanche i copisti conoscono la provenienza, che vengono *assemblate* in maniera *rapsodica* da autori vari che tendono a non firmarsi. Si può agire allora per congetture, ipotesi, collazione di fonti, ma *si tenga fermo il condizionale* e ci si rassegni al fatto che alcune perdite sono *esiziali*. Come Kozul ricorda: «n'oublions pas que la part de Naigeon, sans doute importante, reste impossible à préciser. Il n'est pas exclu, par exemple, qu'il ait rédigé les avant-textes du *Système de la nature*"[211].

Bisogna far dialogare il materiale che si ha, tenere ferme le *certezze* filologiche e cercare *verità* che risuonino, si intuiscano, si rimandino tra loro. Ciò che abbiamo non sempre è abbastanza ma non è un nulla. E qualche volta restituire lo *spirito*, il *sentire* è più importante del mero dato; i fatti resistono, e bisogna tenerne conto fermamente, ma oltre la questa *resistenza* – che non può né deve essere tradita – anche suggerire un "come se" può talvolta appagare – e non può non essere così, non essendoci rimasti neanche un manoscritto letterario "firmato" personalmente da Naigeon o d'Holbach.

Bisognerà riflettere sul ruolo di un editore del '700, anche oltre il caso di Naigeon, che è sia autore, sia editore, sia *curatore* di opere non proprie. In questo caso, fondamentale è ricordare che, con "editore", ne mondo e negli studi del '700, s'intendava il curatore dell'opera; l'imprenditore – l'editore di oggi, per intenderci – era piuttosto il "librario", *le libraire*.

Necessario sarà rispondere ad alcuni quesiti fondamentali. Ad esempio, nelle opere in cui si *collabora*, i contributi sono forse tutti uguali? Parole come *collaborazione* tendono, infatti, ad

---

[210] A. Sandrier, *Holbach et la culture manuscrite clandestine: les marges du système*, cit., p. 173.
[211] M. Kozul, *Les lumières imaginaires. Holbach et la traduction*, Oxford, 2016, p. 6.

appiattire significati più molto disomogenei. Altro è un consiglio, altro una lettura a caccia di refusi, altro ancora proiettarsi oltre ogni rifacimento stilistico per giungere a vere e proprie ristrutturazioni concettuali. Cosa ci celava dietro il cosiddetto lavoro di gruppo della *coterie*? Un totale indiscriminato accordo concettuale? O piuttosto una concordanza di base, con successive variazioni?

O ancora: chi era, cosa rappresentava un editore – sorvolando sul significato odierno, o considerandolo di riflesso – un editore del '700? Le opere non erano, talvolta, realmente edite, ma *semplicemente ri-scritte*.

> Dans la démarche du baron et de Naigeon, édition et traduction sont toutes deux des gestes appropriatifs […]. en rédigeant du texte qu'il ajoute à celui de l'ouvrage qu'il édite, Naigeon fait simplement ce qu'il croit être son travail d'éditeur. Dans l'entreprise holbachique, l'appropriation, le recyclage, les additions et la réécriture, qui supposent une conception collaborative de l'auctorialité, sont constants. Chez Naigeon, la notion de fidélité à l'original a un sens étranger à l'idée de la signification unifiée et homogène du texte. Celle-ci suppose que le texte soit conçu dans sa totalité intangible. Pour que l'on puisse lui assigner une signification culturelle ou simplement langagière cohérente en accord avec les scrupules philologiques modernes, son intégrité doit rester entière. La conception de la signification du texte impliquée par Naigeon est tout autre, même si elle est susceptible elle aussi de porter au jour des potentialités du texte qu'elle conçoit comme ouvert à la réutilisation, à l'infléchissement et au rajout[212].

Chi edita condivide in toto ciò che edita? All'epoca, accadeva ciò che sarebbe probabilmente considerato scandaloso oggi:

> Il est téméraire de prétendre pouvoir entrer dans l'intimité du travail d'édition mené par Naigeon et d'Holbach, et d'en préciser toutes les caractéristiques. Rien que la part qui revient à l'un et à l'autre, qualitativement comme quantitativement, constitue un abîme de conjectures. On s'accorde à considérer Naigeon comme le maître d'œuvre des éditions, au regard de ce qu'il confie à Barbier pour son *Dictionnaire des anonymes*, et son impressionnant travail d'édition poursuivi, par delà la mort du baron, dans la *Philosophie Ancienne et Moderne*. La perspective est sans doute juste considérée de façon générale, mais elle est difficile à appliquer au cas par cas. On se contente trop vite de cette répartition commode qui alloue à l'un la recherche et la mise au net du matériau, et à l'autre les amendements et les ajouts que l'on peut y faire. Holbach, cependant, n'est sans doute pas étranger au choix des textes publiés, ni Naigeon aux variations qui y son pratiquées. Il est certain en tout cas que la «mise au net» d'un manuscrit offre une latitude d'exécution qui en porte les limites bien au-delà de ce qu'on entend habituellement par ce terme. Et Naigeon s'y montre un peu plus qu'un simple correcteur. Une idée des marges de manœuvre qu'il s'accorde nous est donnée par les remarques préliminaires qu'il rédige pour son édition de *La lettre de Thrasybule à Leucippe,* inclus dans l'article *Freret* de la *Philosophie Ancienne et*

[212] *Ibid.*, pp. 28-29.

Moderne. Il avoue sans ambages jusqu'où il a dû modifier la lettre du texte pour remédier aux multiples défauts des versions qu'il avait en sa possession:

J'ai donc été force, pour faire disparaître ces défauts si choquants dans un ouvrage de cette importance, et où la clarté est surtout nécessaire, de me mettre fréquemment à la place de Thrasybule, et de le faire raisonner conséquemment à ses principes, mais sans chercher à imiter son style […] Enfin j'ai fait pour la Lettre de Thrasybule ce que souhaiterais qu'un homme de lettres voulût faire pour un ouvrage que j'aurais laissé aussi imparfait: supposé toutefois qu'il jugeât ce manuscrit aussi digne d'être publié que celui de Fréret me l'a paru.

On imagine aisément que ce qu'il dit là peut s'appliquer aussi aux éditions qu'il a menées du vivant du Baron. Du constat d'un «manuscrit imparfait» à la nécessité de parfaire un manuscrit, il n'y a qu'un pas, aisément franchi. Il ne faut guère espérer que la notion du manuscrit imparfait, notion toute relative s'il en est, s'entende chez Naigeon avec le même rigueur technique que véhiculent nos scrupules philologiques contemporains. Le domaine des manuscrits «imparfaits», comme les modalités d'intervention qui les concernent, s'en trouvent considérablement élargis[213].

Il lavoro non consisteva nel rispetto dello scritto, ma nell'assoluto stravolgimento *scientifico* del manoscritto di riferimento. Bisognava, se il nuovo autore concordava con il contenuto, renderlo più agile, più leggibile, insomma migliore. Se la distanza concettuale tra nuovo demiurgo e vecchio creatore dell'opera era elevata, bisognava saper mantenere solo la struttura e cambiare invece i sensi considerati deteriori.

Proprio Naigeon ci mostra un esempio possibile della sua concezione, applicato alle traduzioni – che costituiscono un'idea di "collaborazione" con regole ancor più proprie[214]. Mi riferisco qui all'*Avertissement* alla traduzione dello stesso Naigeon di *De la tolérance dans la religion, ou De la liberté de conscience, par Crellius*. Siamo nel 1769 e il dettato è molto netto:

Ce traité si peu connu et si digne de l'être est du fameux socinien Crellius qui le publia en 1637 sous ce titre *Junii Bruti, Poloni, Vindiciae pro religionis libertate*. La Cène, ministre arminien, en donna en 1687 une traduction qu'il fit imprimer à la suite de ses *Conversations sur diverses matières de religion*, sans dire un seul mot de l'auteur de cet excellent ouvrage, et sans avertir même qu'il n'en était que le

---

213 A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach*, cit., pp. 333-334, in corsivo le parole di Naigeon, tratte da, *Fréret*, *Phil. Anc. et Mod.,* cit., t. II, pp. 482-483.

214 E si veda, invece, come Naigeon ragiona quando spiega la sua concezione dell'autoritalità degli articoli dell'*Encyclopédie Méthodique*, i quali richiedono a suo dire un ulteriore metodo operativo. Filosofia ora pubblica, edita con tutti i permessi, eppure ancora labirintica. *Della relatività dell'autorialità settecentesca*:
«Je n'a mis mon nom qu'à un très-petit nombre, et seulement à ceux que j'ai eu le tems de méditer et d'écrire avec quelque soin ou sur lesquels j'ai cru avoir acquis, par un travail d'autre genre, une vraie propriété»; dove invece si è aggiunto esclusivamente qualche riga o qualche riflessione «à l'égard de ceux dont je n'ai fait, par exemple, que le préambule, ou dans lesquels, je me sui contenté, en qualité de redacteur de cette partie de l'Encyclopédie, d'intercaler de nouveaux faits, ou d'insérer ça et là quelques-unes de ces réflexions philosophiques telles qu'il s'en présente à l'esprit en lisant les pensée d'un autreils sont imprimés sans nom d'auteur: il m'a semblé que, pour en prendre ce titre, il falloit avoir, sur un ouvrage quelconque, des droits plus légitimes et plus étendus». Altra questione per le collaborazioni segnalabili: «Mais je n'ai pas oublié de nommer ceux qui m'ont fourni divers morceaux très-intéressans et particulièrement un jeune littérateur fort studieux et fort instruit» ; diverso invece ancora per chi non vuole essere riconoscibile: «J'ai reçu aussi d'autres secours de plusieurs personnes qui n'ont pas voulu se faire connoître, et j'ai observé scrupuleusement la loi qu'ils m'imposoient», *Discours Préliminaire*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. I, p. XXIV, nota 1.

> traducteur: infidélité d'autant plus blâmable que, bien loin d'avoir étendu les idées, fortifié les preuves et les raisonnements de Crellius, et s'être acquis par des changements et des additions considérables quelques droits sur son ouvrage, on peut assurer au contraire que ce traité a beaucoup plus perdu que gagné par la version qui est écrite d'un style tout à fait obscur et barbare, qui souvent dénature et altère le sens de l'auteur au point de le rende absolument inintelligible, On a donc retouché en une infinité d'endroits le style de cette version ennuyeuse et presque illisible avant cette réforme: on l'a rendue plus claire, plus châtie et plus énergique; les inexactitudes sans nombre qui corrompaient le sens ont été rectifiées d'après le texte auquel on a tâché de conserver tout sa force[215].

Sembrerebbe paradossale che un personaggio come Naigeon arrivi a rimproverare qualcuno di scarsa fedeltà filologica, ma bisogna seguire il filo. La linea di demarcazione sembra essere qui: il testo dato, con un ipotetico intervento successivo, ne esce migliorato, o no? La domanda è tutta qui. Se il dialogo con il testo originale porta a un'evoluzione che ne favorisca fruibilità, forza discorsiva, capacità di convinzione, allora, per Naigeon, non si è davanti a un plagio ma ad un'operazione che *non solo si può* ma *si deve* fare. Proprio questo riguarda il valore del lavoro di La Cène – anche se, chiaramente, il criterio della "qualità" è tutt'altro che solido o facilmente teorizzabile, per quanto Naigeon possa darlo per scontato.

Ma La Cène si è "macchiato" di una colpa più grave. Egli non ha segnalato di essere esclusivamente un traduttore di un testo di cui l'autore era conosciuto (come non sempre invece era possibile). Vediamo che quindi la situazione è più complessa di quello che sembra, con distinguo continui[216].

E ancora, La Cène non solo è stato scorretto in quanto ha omesso il nome: lo è perché si è dimostrato incapace di migliorare lo scritto. Si veda come quello che sicuramente Naigeon *non* rimprovera a La Cène è, quindi, di aver ritoccato il testo; il problema è invece non averlo portato a un livello superiore; se si plagia, bisogna fare meglio! Spetta ora proprio a Naigeon migliorare il cattivo lavoro di La Céne, lavorando sulla sua traduzione, dunque apportando un cambiamento di livello "doppio" rispetto all'originale di Crellius. In questo caso, ancora – seguendo la tensione verso una miglioria radicale del testo, che ne restituisca il senso (originale

---

[215] Id., *Avertissement*, in *De la tolérance dans la religion, ou De la liberté de conscience, par Crellius. Suivi de L'Intolérance convaincue de crime et de folie,* ouvrage traduit de l'anglais, Londres, 1769.

[216] In M. Kozul, *op. cit.,* pp. 29-30, l'autore rimanda infatti all'articolo *Plagiarisme ou plagiat* dell'*Encyclopédie,* t. XII, dove la discussione è svolta in maniera concentrica è, a dire il vero, sempre più confusa. A una definizione abbastanza chiara e precisa di plagio («l'action d'un écrivain qui pille ou dérobe le travail d'un autre auteur et qui se l'attribue comme son travail propre»), seguono poi svariate condizioni per le quali il plagio divene, in maniera direttamente proporzionale, *più "accettabile"* in base alla distanza culturale o di linguaggio tra "vecchio" e "nuovo" autore; o anche rispetto a un ulteriore distinguo, ossia se l'autore originale è noto o anonimo al nuovo "padrone del testo"; o, ancora, a patto che il testo originale ne esca "migliorato" – non senza un grossa arbitrarietà.

o nuovo?), con maggiore consequenzialità, maggiore compattezza, espressività più riuscita – cambiare volto a un testo non è solo corretto, ma addirittura augurabile[217].

Insomma, le ragioni della filologia possono – spesso devono – lasciare il passo a quelle di un senso nuovo e radicale del concetto di autore, che spinga potentemente a contribuire a innervare di nuova forza il patrimonio di testi collettivi, da piegare in direzione di una battaglia nuova.

Sempre con l'intenzione di

> faire entendre l'universalité de la raison par l'indistinction des voix[218].

Vi sono vari elementi per replicare a una domanda che può sorgere spontanea: perché non scrivere direttamente una propria opera invece che plagiarne una esistente?

Le risposte possibili sono numerose: per una questione di autorità cui rimandare; per un alleato *psicologico*; per paura, semplicemente, celando il proprio nome; perché ci si sente, oltre ogni differenza, figli di un patrimonio comune; per dare giustizia a uno scritto meritevole nella sua sostanza, ma inadeguato ai nuovi tempi letterari di una società in accelerazione. Quello che nel riscrivere incessantemente andava perso era certamente l'*unita operativa* con cui l'autore originale aveva steso il testo: ma, evidentemente, *ciò che si perdeva in coerenza*, *lo si guadagnava in credibilità del testo*, grazie all'autorità su cui ci si appoggiava. Stravolgerlo continuamente avrebbe significato, di fatto, perdere la base del testo che si "manometteva", allontanandosene così tanto da rendere inutile l'opera di riscrittura.

Proprio Naigeon, guardandosi indietro, ci offrirà una delle interpretazioni più trasparenti per meglio intendere le tecniche su "come dire la *verità* di un testo" secondo il '700:

> Je sais que, par des considérations purement relatives à sa tranquillité personnelle, dont il [Diderot] commençait à sentir tout le prix, il a souvent prêté aux philosophes anciens, quelquefois même aux modernes, ses idées, ses réflexions, ses conjectures, ses doutes même, et qu'il n'a pas toujours exposé leurs opinions particulières avec une exactitude rigoureuse; mais si ces idées, si ces vues qu'il leur suppose sont justes et saines, si elles sont utiles, si elles peuvent accélérer les progrès de la raison, si ce qu'il dit vaut mieux ce qu'ils sont pensé, qu'importe de quel point de l'horizon la verité nous arrive, pourvu que ce soit la vérité? Qu'importe que ce soit Épicure, Platon, Hobbes ou Diderot qui nous instruise et qui nous éclaire[219].

---

[217] Cfr. M. Kozul, *op. cit.,* p. 32.

[218] A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach,* cit., p. 74.

[219] J.-A. Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, cit., p. 57. A questa citazione aggiungo una considerazione: molto spesso, in diverse opere e contributi, Naigeon cita…Naigeon. Infatti, una strana tendenza a riprodurre alcune formule già utilizzate tra un'opera e un'altra, o anche a mescolare passaggi già redatti in forma privata con quelli pubblici, fa pensare come Naigeon probabilmente considerasse che, se su di un determinato argomento ci si era già espressi in maniera valida, *auto-citarsi* diveniva del tutto lecito.

I.IV) La *coterie*

La complessa autorialità collettiva di cui si è parlato, lungi dall'essere integrata in questo complesso discorso, si è spesso vista addossare, invece, almeno negli scritti della propaganda anti-materialista, la patente semplicistica di *autorialità del complotto*. Infatti, negli attacchi dei "nemici" e degli interpreti schierati (in senso contrario), l'incessante lavoro naigeoniano ha preso le forme non di una sapiente, per quanto non sempre condivisibile, gestione problematica dell'eredità manoscritta e del carattere performativo dei testi, bensì quelle del complotto radicale di un pugno di uomini contro *l'Ancièn régime*. È il caso quindi di passare in rassegna le caratteristiche di un vero e proprio mito della storiografia anti-illuministica, quello della *coterie* di d'Holbach come luogo del complotto; nel presente lavoro, la *coterie* è stata finora citata in maniera "generale" e ora la sua natura va realmente compresa per muoversi più agilmente.

Non sempre Naigeon stesso è riuscito (o ha voluto) evitare le incomprensioni: si pensi quando, nella sua edizione delle opere di Diderot, parlando dell'*Avertissement* alle opere di Seneca di La Grange dice che: «dont [l'avertissement] une Société autrefois célèbre est généralement accusé d'être l'auteur»[220], dove per *Société* intende lui, Diderot, d'Holbach e lo stesso la Grange. A una teoria del complotto, difatti, basta molto meno per non distinguere tra racconto retrospettivo sull'epopea editoriale di un lavoro comune e un complotto ordito per sovvertire l'ordine costituito – ordine sociale del quale, *andrebbe sempre ricordato*, molti membri della *coterie*, il barone in primis, così come molti enciclopedisti, facevano ampiamente parte.

Partiamo dal rapporto per "fondativo" per poi risalire alla *coterie* tutta intera: quello tra Naigeon e d'Holbach. Su di esso possediamo un importante documento – uno dei pochi *firmati* da Naigeon – ossia la lettera che il più giovane amico invia al *Journal de Paris*, pubblicata lunedì 9 febbraio 1789[221]. Essa è il necrologio del barone, morto il 21 gennaio dello stesso anno. È Naigeon stesso, quindi, a fornirci i dettagli biografici e sentimentali della loro amicizia. La lettera si apre molto *classicamente*, in tutti i sensi: una citazione di Tacito, manifesto di amicizia forte e di elaborazione del lutto: «Non hoc praecipuum amico rum munus est, prosequi defunctum ignavo questu/Le principal devoir d'un ami n'est pas d'honorer par de stériles larmes la mémoire de celui qu'il a perdu».

Il ritratto si vuole obiettivo ma è comunque pieno di genuino *pathos* amicale. D'Holbach era uomo saggio, uomo virtuoso, studioso dotato e versatile. Amante della verità, sprezzatore

[220] D. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Neron*, in Id., *Œuvres*, ed. Naigeon, t. VIII, p. 11, nota di Naigeon.
[221] *Journal de Paris,* 9 Février 1789, pp. 175-177.

dell'errore intellettuale "gratuito", amico delle migliori menti del secolo. Proprio la lista dei nomi che Naigeon stila ci dà in qualche modo il senso di un (auto)-riconoscimento e (auto)-inserimento nella storia collettiva del secolo. D'Holbach è stato amico di Hélvetius, Diderot, d'Alembert, Condillac, Turgot, Buffon e Rousseau – e non è potuto esserlo di Voltaire, Montesquieu e Fontenelle per mere questioni contingenti. Naigeon inserisce l'amico, dunque, a pieno titolo nella storia del suo secolo, e finalmente può farlo in maniera pubblica. Difficile impedirsi di vedere come, incensando D'Holbach, Naigeon stia in qualche modo omaggiando anche sé stesso, scrivendo *pro domo sua*, e inserendo i propri lavori in una continuità biografico-esperienziale con quella dei grandi pensatori citati.

Questo mi sembra importante. La clandestinità di cui i due si fecero cultori e cantori era, infatti, da loro vista come uno dei modi "possibili" della cultura. Se la loro scelta forzata (ma non sempre) è stata quella di non rendere pubblica la propria opera a proprio nome, dando precedenza alle idee da veicolare piuttosto che alla riconoscibilità della loro paternità, nondimeno essi appartengono – e Naigeon vuole che sia riconosciuto – a pieno titolo alla migliore filosofia del secolo. Il barone ha discusso con i grandi a pieno diritto, da pari, costruendo il proprio pensiero e donando a quello altrui dei nuovi spunti: e tutto ciò per «l'effet nécessaire de la communication des lumières»[222]. Il ritratto di d'Holbach è il ritratto del *philosophe* del secolo, e dal particolare si va sempre all'universale, alla lotta di una vita intera. La condivisione e la stima sono assolute, totali, e l'omaggio *signé Naigeon*, si prefigge l'obiettivo di esaltare un uomo di cui non viene citata nessuna opera propria – infatti, ancora per necessità, Naigeon non cita che le "neutrali" traduzioni dal tedesco del barone, riguardanti opere di chimica.

Ma il rapporto personale di Naigeon e d'Holbach è solo un aspetto particolare dell'immaginario collettivo e storiografico rispetto a quella che è stata considerata sempre come la fucina dell'ateismo del secolo, ossia il salotto di casa d'Holbach[223].

> Il y a donc un imaginaire de l'oeuvre comme il y a un imaginaire de la «*coterie* holbachique». […] La thèse du complot athée de la *coterie*. Vue comme l'avant-garde radical des Encyclopédistes, ne résiste pas à l'examen minutieux des opinions des familiers de la «Synagogue», bien plus variées que ne laisse entendre la légende[224].

---

222 *Ibid.*, p. 176.
223 Casa d'Holbach si trovava in rue Royale-Saint-Roch, oggi 8 rue des Moulins.
224 A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach*, cit., pp. 16-17.

Coterie, dunque una cricca; *synagogue*, cioè luogo del dogma; o anche *boulangerie*, giocando tra le opere "sfornate" e il nome di N. A. Boulanger (1722-1759), pensatore ben conosciuto dai membri della cerchia, e la cui figura verrà da loro rivalutata e "usata". Tutto ciò che è stato detto su Naigeon e d'Holbach, almeno fino agli anni trenta del '900, è stato filtrato dall'idea della setta segreta degli holbachiani: oggi però è finalmente chiaro come questa concezione non sia che un paravento opaco del tutto inutile ai fini di comprendere l'operato dei pensatori cui si riferisce. La genealogia stessa dell'idea di complotto affonda le sue radici all'interno di un misconoscimento storico, di un terrore dell'evento storico "Rivoluzione" e poi, di lì, di un passa parola storiografico del tutto fuorviante.

La storia dell'holbachismo come complotto ha origini lontane, che probabilmente è giusto richiamare per meglio intenderne i presupposti (e i sottointesi) politico ideologici, da tenere a mente per meglio poter comprendere il Naigeon (e in seconda battuta e per confronto, il d'Holbach) uomo storico realmente esistito.

Kors ha ben ricostruito le linee direttrici delle questioni.

> In the tradition of Enlightenment studies, the *coterie* holbachique – a circle of philosophes, men of letters, and scientists meeting at the home of Baron Paul Henri Thiry d'Holbach during the last half of the eighteenth century – often is described as constituting a kind of dark underworld beneath the respectable milieu of the Parisian salons. This is, in one ironic way, as it should be: for over a century and a half, we have been examining a forgery[225].

Con un certo gusto di maniera per le tinte un po' fosche, il complotto dei "cattivi" *philosophes*, non serviva ad altro, secondo i critici, che a divulgare l'ateismo più duro e compatto, e, in secondo luogo, a portare verso la distruzione il sistema di potere dell'*Ancien Régime*. Nulla di più facile; si sa che il pensiero della macchinazione è sempre compatto, sempre banalmente preciso. Una delle origini di siffatta patente complottista – anzi l'architrave stessa dell'interpretazione volta a intendere il pensiero dei *philosophes*, in generale, e quello della *coterie*, in particolare, come congiura politico-filosofica messa in atto per distruggere la società francese – è, *ça va sans dire*, senz'altro *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinism* di Augustin Barruel, pubblicati tra il 1797 e il 1798. Inutile richiamare qui la portata dell'opera di Barruel nella sua interezza. Basti ricordare come, secondo il gesuita, l'intera storia della Rivoluzione francese non sarebbe altro che il risultato di una deliberata cospirazione durata almeno metà secolo e ordita da filosofi e massoni, con l'intento preciso e di portare al tumulto e disarcionare trono e altare. I grandi capi del partito del complotto sarebbero stati, in maniera diversa, con obiettivi a lungo termine simili ma a breve termine apparentemente divergenti, in

[225] A. Kors, *The myth of the Coterie Holbachique*, cit., p. 573.

primis, ovviamente, Voltaire, coadiuvato poi da Diderot, d'Alembert, Federico di Prussia; e ancora Rousseau, Montesquieu, pensatori vari. Lo strumento fondamentale per il conseguimento dell'obiettivo era l'*Encyclopédie*, uno dei centri nevralgici proprio casa d'Holbach. Inizia da siffatta interpretazione – dalla sua portata e dalla sua importanza per la storia della mentalità reazionaria – la vicenda della scomparsa "di personaggi "minori" come Naigeon, schiacciati da un peso molto più grande del necessario, nascosti (anche se paradossalmente spesso neanche citati) all'ombra di personaggi molto più celebri. Barruel riporta una confessione a suo dire capitale, quella di Charles-Georges Le Roy, un amico di d'Holbach, che a metà settembre 1789 avrebbe confessato tutto il suo terribile rimorso per aver partecipato alla cospirazione. Vale la pena citare alcuni passaggi.

La compagnia dei complottisti era

> Une espèce de club que nous avions entre nous philosophes, et dans lequel nous n'admettons que ceux dont nous étions bien sûrs. Nos assemblées se tenoient réguliérement à l'hôtel du baron d'Holbach. De peur que l'on n'en soupçonnât l'objet, nous nous donnâmes le nom d'*économistes*; nous créâmes Voltaire, quoique absent, président honoraire et perpétuel de la société. Nos principaux membres étoient d'Alembert, Turgot, Condorcet, Diderot, la Harpe et ce Lamoignon[226].

La presunta testimonianza riportata da Barruel è con ogni evidenza un coacervo di inesattezze e palesi distorsioni. Essa *bypassa* in maniera greve tutte le distinzioni biografiche e ideologiche che anche divisero profondamente le élite della filosofia francesi. Le fantasticherie sono tante: dall'appellativo di *économistes*, che era invece il nome con cui erano conosciuti i fisiocratici – tutt'altro che in rapporti lineari con i filosofi; al ruolo di Voltaire come presidente onorario, palese semplificazione storica di una realtà molto diversa e sfumata; fino alla lista di membri che probabilmente si riferisce addirittura ad un altro salotto parigino[227]. La confessione di Le Roy continua, poi, riportando alcune modalità compilatorie che avrebbero visto impegnati tutti i filosofi citati in una felice opera a più mani:

> Voici quelles étoient nos occupations: la plupart de ces livres que vous avez bu paroître. Depuis longtemps contre la Religion, les mœurs et le gouvernement,

---

[226] A. Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinism*, t. I, Hambourg, 1797-1798, p. 362. La confessione è inserita in un contesto di particolare *pathos*, con Le Roy tutto intento a disconoscere l'errore fatto nel contribuire da protagonista allo scoppio della Rivoluzione tramite questo lavoro sotterraneo – pare quasi superfluo dire, come ben ricostruisce Kors, quanto la testimonianza riportata da Barruel sia confusionaria e con ogni evidenza totalmente infedele: basti solo dire che il padrone di casa della cena parigina scenario della confessione, Angiviller, era anch'egli *già* in esilio da due mesi. Sia ben chiaro, lungi da me offrire un ritratto caricaturale dell'opera di Barruel, che è fondamentale per la comprensione di una certa mentalità anti-rivoluzionaria (ma non anti-politica *tout court)* ma è soprattutto opera fondamentale per la genesi di un'interpretazione che ha dominato gli studi per periodi assai lunghi. Per dei lineamenti sul pensiero di alcuni feroci critici della Rivoluzione come Maistre e Bonald, si veda almeno C. Galli (a cura di), *I Controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, Bologna, 1981.

[227] Secondo Kors, *The myth of the Coterie Holbachique,* cit., p. 576, il Le Roy di Barruel si confonde con alcuni componenti del salotto di Madame Necker.

> étoient notre ouvrage ou celui de quelques auteurs affidés. Tous étoient composés par les membres ou par les ordres de la société. Avant d'être livres à l'impression, tous étoient envoyés à notre bureau. Là, nous les révisions, nous ajoutons, nous retranchions, nous corrigions, suivant que les circonstances l'exigeoient. Quand notre philosophie se montroit trop à découvert pour le moment ou pour l'objet du livre, nous y mettions un voile; quand nous croyions pouvoir aller plus loin que l'auteur, nous parlions aussi plus clairement; enfin nous faisions dire à ces écrivains tout se que nous voulions[228].

Il cortocircuito è già in opera. La presunta e irrealistica testimonianza di Le Roy orienta da quel momento l'interpretazione dei lavori del gruppo d'Holbach. Quella che può essere, in parte, una possibile (seppur vaghissima) descrizione del lavoro di Naigeon, viene qui inopinatamente addossata a chiunque frequenti il salotto del Barone (il genericissimo «nous»), e integrata nel *telos* del complotto – e quest'ultimo diviene la linea guida interpretativa unica, il che comporta il disincarnare l'impegno letterario e concettuale concreto, che viene invece confuso con un imprecisato spirito di gruppo del tutto inconsistente.

> First, the books that Le Roy attributed to the *coterie* as a whole were almost exclusively the work of d'Holbach and Naigeon. Secondly, as Barruel's knowledgeable readers ought to have known, these books circulated constantly at a high price, wholly beyond the means of "the people" a natural consequence of the risks that the colporteurs encountered in selling them[229].

Al di là delle considerazioni riguardanti mercati e dintorni, per cui i libri in questione, pur segnando un deciso attacco sistematico al "sistema della filosofia" e a quello sociale, almeno nei suoi legami con la religione, erano, in ogni caso, – oltre ogni idealismo del pensiero filosofico – molto meno letti e "importanti" di quello che si crede; al di là di questo, per l'appunto, vediamo già in opera, quindi, la creazione del Moloch storico biografico della *coterie*, dentro cui Naigeon si troverà sempre schiacciato, e da cui sembra necessario prendere congedo definitivamente.

Naigeon non è nominato direttamente di persona, ma già vediamo – eterogenesi dei fini di Barruel, che aveva ben altri intenti che confondere le idee su Naigeon, di cui si può supporre ignorasse persino l'esistenza – sparire la sua figura, sullo sfondo di un quadro ampio e oscuro.

È chiaro che, già in quel momento, tutto ciò che rimanda alla "noia" dell'ateismo, al complotto o allo stile pesante, rozzo, insopportabile degli scritti di d'Holbach e Naigeon è un modo particolare di sbarazzarsi del portato "detestabile" dell'ateismo senza farci i conti filosoficamente. Non per questo però tale operazione di "pulizia" è attribuibile *esclusivamente* al regolamento di conti storico successivo all'evento rivoluzionario. Sappiamo, infatti, che

---

[228] A. Barruel, *op. cit.*, pp. 362-363.
[229] A. C. Kors, *The myth of the Coterie Holbachique*, cit., p. 576.

un'altra grande fonte di accuse e di fraintendimenti sul salotto di casa d'Holbach ei suoi "movimenti" proviene infatti dal grande nome di Jean-Jacques Rousseau. Sappiamo come le testimonianze delle *Confessioni* siano state spesso prese per oro colato, o, al contrario, considerate esclusivamente come i vagheggiamenti di un folle. In questa ricostruzione, va semplicemente riportato, in primis, il dato testuale: è proprio il ginevrino il primo ad utilizzare il termine di *coterie holbachique*, riferendosi a una sua partenza in cerca di tranquillità verso l'Hermitage[230]. Addentrandosi nelle *Confessions* si scopre che però Rousseau, almeno in un primo momento, ha ben identificato i membri cui si riferisce, e solo in un secondo momento ha iniziato a utilizzare il termine di *coterie holbachique* e di *holbachians* in maniera indiscriminata, o almeno interpretabilr come tale. Tali membri non sono altri che Diderot, d'Holbach, e Grimm.

Concordo con Kors quando ricorda che:

> Failing to see Rousseau's circumscribed use of the term "*coterie*", however, scholars and men of letters applied the sobriquet "*coterie* holbachique" and the descriptions of fanatic atheists not simply to Grimm, Diderot, and d'Holbach, but to the entire circle of thinkers who met regularly, twice a week, at d'Holbach's home[231].

L'astio di Rousseau – che finì per essere ampiamente ricambiato – saldato al terrore post rivoluzionario di Barruel e all'effettiva scoperta di d'Holbach come autore di alcune opere "scandalose" hanno velato e filtrato la comprensione che noi abbiamo dell'effettivo lavoro "concreto" di coloro che parteciparono alla produzione di opere anti-clericali (o del tutto atee) a casa d'Holbach.

Ricostruire brevemente le presenze e la genealogia dell'idea di complotto ha, in questa sede, esclusivamente l'intento di portare fuori dalla calca indistinta Naigeon, riconoscere quali sono le probabili "gesta" a lui attribuibili e studiarne da vicino il caso più emblematico nell'ambito del suo lavoro nella *coterie*, ossia *Le militaire Philosophe*. Cestinando l'idea della *coterie* come mandantaria del complotto – figurazione degli incubi di un secolo[232] – mi pare lecito delinearne in modo il più possibile preciso quella che sembra invece essere la sua configurazione storica concreta.

---

[230] J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, a cura di J. Voisine, Paris, 1964, p. 476. Ma in generale dal libro VIII al X i riferimenti alle macchinazioni ai suoi danni aventi come luogo della "creazione" casa d'Holbach, si sprecano. Cito qui quelli evidenziati anche da Kors, che cita dall'edizione Voisine: pp. 457-65; 472-76; 488; 498; 507; 513-19; 522-29; 536; 542-43; 579-87; 680-83.

[231] A.C. Kors, *The myth of the Coterie Holbachique,* cit., p. 581.

[232] Di un secolo, ma soprattutto di quelli successivi. Sempre più la leggenda aumentò: nel 1822 essa trova anche onore letterario con *Les Dîners du Baron d'Holbach* di Madame de Genlis.

Possiamo, senza ovviamente perderci in un labirinto di ulteriori svolgimenti biografici, identificare quelli che possono essere considerati i membri più o meno riconoscibili del salotto di casa d'Holbach, ospiti dal diversissimo tasso di: frequenza, livello di "concordia" con le idee del Barone e valore filosofico. Si citano le personalità che furono, a diverso titolo, "membri" della *coterie*: ovviamente d'Holbach, e poi, Diderot, Naigeon, Grimm (1723-1807), Le Roy (1723-1789), Marmontel (1723-1799), Raynal (1713-1796), Roux (1726-1776) – un chimico di cui Naigeon, alla morte, scriverà una lettera piena di profonda stima – Saint Lambert (1716-1803) – a cui si deve con ogni probabilità la prima pubblicazione clandestina di un'opera del barone, *Le Christianisme dévoilé*, nel 1756 – Suard (1733-1817) – personaggio fondamentale del secolo letterario, grande amico del barone, forse il frequentatore più assiduo del salotto: pare che sia stato lui a suggerire il nome di Naigeon come responsabile della sezione filosofica dell'*Encyclopédie méthodique*, oltre a diventare poi segretario perpetuo dell'*Academia française* proprio quando Naigeon ne farà parte – Chastellux (1734-1788), Morellet (1727-1819) – il primo traduttore di *Dei delitti e delle pene*, la cui testimonianza letteraria è fondamentale per ricostruire i contorni della *coterie* e della vita letteraria dell'epoca; Morellet si scontrerà poi con Naigeon ai tempi dell'*Adresse*, contro cui scriverà un *Préservatif* .

Frequentatori discontinui per molteplici ragioni furono l'abate Galiani (1728-1787), Helvétius (1715-1772), Darcet(1724-1801), Boulanger (1722-1759)[233].

Paradossalmente, nonostante il riflesso condizionato che nella memoria storia ha congiunto, spesso acriticamente, i nomi di Naigeon e d'Holbach, in realtà non sappiamo molto della presenza di Naigeon presso il salotto. Possiamo certamente dedurre che data la stretta collaborazione "letteraria" che si stabilì, i due avessero rapporti stabili se non quotidiani – anche se la modalità compilatoria e il lavoro editoriale di Naigeon, non richiedono necessariamente una presenza "fisica" continuativa. Non mi pare si possa dire granché sulla presenza di Naigeon nella versione "sociale" di casa d'Holbach; il che ci fa mancare qualche elemento biografico ma non riduce il campo interpretativo (anche se si può pensare che il carattere solitario dell'editore di Diderot lo tenesse spesso in disparte).

Ad ogni modo, è chiaro che l'elenco di nomi dei frequentatori del salotto, è tutt'altro che definitivo o "chiuso". La diversità di tempi, luoghi, frequenza, ideologia fa la differenza. La preminenza atea sembra talvolta emergere, ma non in maniera unilaterale; a tal proposito, come non riportare in ogni caso la divertita testimonianza di Diderot che il 6 ottobre 1765 così riferiva a Sophie Volland:

---

[233] Non mi sembra qui il caso di richiamare biografie, traversie personali, meriti e demeriti di ogni singolo personaggio. Il presente studio non intende essere un approfondimento sulla *coterie* se non per ciò che si può con più o meno certezza attribuire a Naigeon. Si segnali come l'opera di Kors rimanga fondamentale per il compito da cui qui mi asterrò.

> la première fois que Mr. Hume se trouva à la table du baron, il étoit assis à côté de lui. Je ne sçais à quel propos le philosophe anglois s'avisa de dire au baron qu'il ne croyait pas aux athées, qu'il n'en avoit jamais vu. Le baron lui dit: «Monsieur, comptez combien nous sommes ici». Noue étions dix-huit. Le baron ajouta: «Il n'est pas malheureux de pouvoir vous en montrer quinze du premier coup. Les trois autres ne sçavent qu'en penser»[234].

Si può discutere della verità letterale della testimonianza di Diderot e del contenuto stesso della risposta del barone[235]. Nel contesto di una cena, la battuta potrebbe rappresentare anche esclusivamente un motto di spirito, se non addirittura una frecciata verso i commensali, i quali, tra l'altro, ci sono sconosciuti. Certamente, però, questo ricordo di Diderot testimonia di un riconoscimento e di un auto-riconoscimento, di un'*ammissione di colpevolezza* che il barone esplicitamente effettuava.

Ciò che più importa non è comunque quella di attribuire una patente "religiosa" più o meno definita ai frequentatori di casa d'Holbach; né di stabilire un registro delle presenze; ciò che conta è notare come solo alcuni personaggi decisero di farsi promulgatori di un *ateismo attivo*. La condivisione di una mentalità, di codici, di stime reciproche, non crea per forza un'unificazione del campo delle attività filosofiche-letterarie, né implica un'ideologia riconosciuta che addirittura si vorrebbe diffondere. Infatti, solo qualcuno sembra condividere la linea di operatività atea di cui Naigeon e d'Holbach si fanno promotori e realizzatori, e quasi nessun altro sembra interessato a divulgarla.

Come le testimonianze precedenti testimoniano la *coterie* è stata di fatto schiacciata storicamente su tre grandi filoni, tutte e tre lontani alla realtà delle cose. In *primis*, quindi, l'omogeneità assoluta d'idee, status sociale, operatività, interesse stesso verso le questioni dell'ateismo; *secondo elemento*, quello di un'intrinseca mentalità non solo manipolatoria, ma addirittura dedita al complotto: il salone d'Holbach in questa ottica sarebbe stato l'organo della sovversione che in linee facilmente rintracciabili avrebbe condotto nientedimeno che alla Rivoluzione Francese, evento voluto fortemente e di fatto previsto e organizzato; *terzo elemento*, infine – il quale contiene almeno spunti più interessanti per una ricognizione storica completa, ancorché sia anche in questo caso in buona parte falso – quello della perfetta congruenza proposta tra *coterie*, circolo enciclopedista e radicalismo dei Lumi in genere, basata per lo più, per i "critici", su di una mancata integrazione all'interno dei quadri della società dell'epoca. Ma sappiamo che la maggioranza degli ospiti presso il salotto è tutt'altro che composta da personaggi reietti o mal integrati nella società. Nessuno scontro frontale con le forze del controllo libresco e ideologico, come talvolta piace fantasticare, bensì una sapiente mescolanza

[234] D. Diderot, *Correspondance*, cit., t. V, pp. 134-135.
[235] Kors tende, in effetti, a ridurne la portata: si veda A. C. Kors, *The myth of the coterie holbachique*, cit., pp. 584-585.

di sistemi di accettazione, cooptazione e talvolta rifiuto delle pratiche culturali ed editoriali comuni: *évidence de la double conscience*[236], dice Roche.

Se è certo che la funzione sociale del salotto è *anche* quella di fornire agli incontri una coerenza di gesti fisici e simbolici e un tentativo di creazione di una mentalità *comune* rispetto all'interpretazione del contesto storico e dell'*humus* sociale, e anche vero che si fu ben lungi dal creare una piattaforma di intenti e credenze filosofiche da diffondere, per non parlare dell'assurda ipotesi dell'esistenza di un vero e proprio "partito filosofico".

> Or ce qui caractérise le mieux la *coterie* holbachique, c'est avoir partiellement refusé l'autocensure salonnière. La liberté, la discussion à cœur ouvert, l'audace provocatrice, le vrai dialogue et la plaisanterie ont frappé les témoins . Ce qui rassemble ces hommes aux idées philosophiques différentes c'est à la fois l'accord sur des principes communs, la tolérance, l'idée de progrès et le désaccord sur les interprétations de fond, la métaphysique ou engagement Bref, ce qui fonde harmonie des amis du gros baron est moins la cohérence philosophique que l'acceptation la reconnaissance d'une sensibilité collective[237].

È in questa via di mezzo tra permissività e divieto, tra libertà espressiva salottiera e tranquilla rinuncia alla sfera pubblica – con radicalismi letterari che spesso sono permessi anche da un vuoto di potere o da un disinteresse dello stesso – che dobbiamo inquadrare una parte del lavoro di Naigeon e d'Holbach. Altro che sovversione assoluta o filosofia dell'insurrezione: non possiamo non considerare come i vari "clandestini" potessero usufruire *anche* «d'un choix tactique de l'administration; l'athéisme de salon et les audaces qui diffusent manuscrits ou éditions clandestines et étrangères, coûteux sont plus faciles à tolérer, en tout cas à contrôle, que les querelles religieuses – ainsi du jansénisme – où l'agitation politique – tels les affaires des parlementaires susceptibles d'un écho beaucoup plus grand»[238]. Insomma, l'idea del radicalismo della *coterie* e dei lumi, di cui tanto si è parlato in seguito agli interventi di Jonathan Israel – nelle cui opere Naigeon è sempre citato in quanto *lume radicale* – è certamente più complessa dell'idea istintiva che abbina letteratura clandestina e filosofia ateo-materialista e le salda insieme in un'onnicomprensiva radicalità "anti-sistema". Il potere frammentato dell'epoca si pose spesso in maniera più attendista e tollerante del previsto – per suoi calcoli ben precisi – rispetto all'ondata che, nei manuali, è descritta come quella dei sovversivi assoluti, cosa che i membri della *coterie*, in definitiva, non furono affatto – e ancor meno essi furono dei marginali.

Si trattava, per i vari filosofi interessati alla divulgazione atea, di abbinare audacia intellettuale – la quale permettesse di difendere le proprie rivendicazioni politiche e filosofiche – ad

---

236 D. Roche, *op. cit.,* p. 724
237 *Ibid.*, p. 723.
238 *Ibid.*, p. 725.

autocontrollo[239], che però non divenisse né conformismo di idee né autocensura, e che – ulteriore punto della questione – allo stesso tempo non negasse ai vari personaggi una ponderata possibilità di integrarsi nel ceto intellettuale riconosciuto.

> Les amis du baron d'Holbach avaient trouvé une homogénéité de comportement dans la familiarité des rencontres amicales, una audace calme dans l'ordre des réunion privées, une assurance morale et métaphysique dans la clandestinité des publications. Ils avaient ainsi pu concilier la force de leurs revendications éthiques avec un conformisme social nécessaire à leurs intégration dans le monde des privilèges. […] L'histoire se doit de réfléchir sur ce phénomène tranquille de la double conscience, sur la nécessité de douter de la relation claire qui s'établit entre un comportement et des idées – Diderot et Naigeon étaient de ce point de vue les moins à l'aise[240].

Naigeon rappresenta effettivamente un caso abbastanza particolare. Da un lato, appartenendo a una generazione successiva a quella di Diderot, e dodici anni più giovane di d'Holbach, il suo ingresso nella *coterie* avviene in un momento in cui il radicalismo di certe posizioni intellettuali è già ampiamente emerso, ed è, anzi, regola e prassi già consolidata. Probabilmente, quello che è stato spesso tacciato di essere un ateismo violento, superbo, gretto, non è altro invece che una posizione intellettuale sicura e decisa che si dà concretamente per "scontata" – nel senso che Naigeon *non* conosce una reale alternativa, perché è uno sfondo concettuale *già dato* quello in cui s'è immerso negli anni decisivi della sua maturazione e che egli finirà, poi, per rappresenta come nessun altro. Naigeon è "nato" nell'ateismo già maturo e nel materialismo più "risolto", non ha vissuto la complicata dialettica tra deismo, ateismo, religione che ha, per esempio, contribuito alla gradualità di evoluzione di un pensiero come quello di Diderot. Egli scrive *Unitaires* a meno di trent'anni, e per lui sembra "naturale" un articolo che è invece di particolare violenza – la maturità del materialismo è una conquista "finale" per l'*Encyclopédie* e a lui può forse sembrare, invece, una questione scontata.

Ma pur essendo per lui del tutto evidente un ateismo sì potente, anch'egli sa ben essere guardingo. Da lato opposto rispetto alla sua "sicurezza di pensiero", le sue origini certamente non nobiliari gli fanno percepire forse più di altri il timore di un sostanziale ridimensionamento delle proprie aspettative economiche e di status sociale. Questo scarto tra coraggio e attendismo solo crea la particolare posizione che vedremo in opera in tutta la sua vita: alla potenza ferma e sicura delle sue idee, si lega sempre e comunque una tensione verso l'anonimato e verso una continua apprensione personale rispetto al poter essere perseguiti.

---

[239] Dobbiamo forse dimenticare la parabola di Diderot, che ha pagato con la prigione le proprie idee ed è stato di fatto obbligato a "promettere" il silenzio su alcune questioni?
[240] *Ibid.*, p. 726.

All'idea non si può rinunciare, ma si può, invece, rinunciare a dirla a proprio nome: non si cede di un passo sul contenuto, ma è giusto e lecito negarsi come bersaglio pubblico.

Tutto ciò tornerà fino alla fine dei giorni di Naigeon: in altro contesto, ma vediamo che questa idea sarà una stella polare in Naigeon

> Si vous croyiez que mon nom puisse nuire à votre ouvrage, supprimez-le: je mets peu d'importance à tout cela: si vous croyez qu'il puisse y être utile, nommez-moi: je consens à tout ce que vous ferez à cet égard, et je le trouverai fort bon[241].

Naigeon e il silenzio, Naigeon e l'anonimato: questione "editoriale" prima, destino di una posizione filosofica poi, la quale, dialetticamente, non appena raggiunta la visibilità, se non proprio la notorietà, diventerà, di nuovo, oggetto di discrimine, contraria al nuovo spirito del potere. Questo, dopo un iniziale fervore – quando con l'*Adresse* tentò di dire la propria voce – lo stesso Naigeon lo noterà perfettamente trovandosi gettato nel flusso degli eventi rivoluzionari – anticipo la posizione politica di Naigeon solo a mo' di esempio del fatto che l'articolazione tra pensiero radicale del singolo, comportamenti di gruppo, sociabilità, ambienti chiusi e apertura politica non riuscirà mai a risolversi completamente.

Non però con questi distinguo, sia ben chiaro, dobbiamo rinunciare a definire l'impegno di Naigeon e d'Holbach – non della *coterie* tutta intera, quindi, come si è cercato di dimostrare – come un impegno coraggioso, rischioso, impegnato, e del tutto coerente. Essi sono dei veri filosofi per la coerenza "terribile" che misero in campo: abbracciarono una linea e la portarono alle estreme conseguenze del pensiero. Il tema e il contenuto sono costanti, ma li poterono declinare in diversi modi: il dettato sarà ironico, sistematico, agile, riassunto, ampliato, secondo le opere di d'Holbach o i lavori di Naigeon che si terranno sott'occhio. Questo è già stato detto per gli scritti certamente del barone, ma non è meno utile per comprendere *militaire philosophe*, sia nelle sezioni naigeoniane sia nell'ultimo granitico capitolo curato proprio da d'Holbach.

In sintesi, quello che si dirà sulle opere in comune degli anni sessanta e settanta è, quindi, *forzatamente* su d'Holbach e Naigeon, anche se sul barone abbiamo più materiale e sarebbe possibile ampliare il discorso.

---

[241] Lettera a Panckoucke del 26 gennaio 1781, finora inedita nella sua integrità ma la cui esistenza era già segnalata S. Tucoo-Chala, *Charles-Joseph Panckoucke et la librairie française de 1736 à 1798*, cit., p. 164. Essa è presso la Bibliothèque Universitaire d'Amsterdam, 53 c, fol. 2 blanc; è passata in vendita a metà '800: Catalogue de vente: Vente chevalier de R….y, 30 novembre 1863, Paris, maison Silvestre, Baudry c.-pr. (Charavay), p. 65, n° 463, avec extrait étendu et transposition du propos; vente Gauthier-Lachapelle, 10 mai 1872, maison Silvestre, Delahaye c.-pr. (Ét. Charavay), p. 121, n° 965, avec transposition synthétique du propos, ora identificata da me e Emmanuel Boussuge.

Si può qui solo prendere atto che i due abbiano voluto legare il nome all'anonimato – è il Secolo XVIII tutto intero che loro vogliono far parlare – e a un destino comune. Come detto, s*ono autori collettivi*, e instaurano un'eguaglianza nello scambio: prendono "in prestito" scritti, materiali, idee, e, facendoli loro, rinunciano a qualcosa di proprio – il proprio nome, ad esempio. Questo perché la priorità è da darsi alla comunicazione delle idee piuttosto che alla loro identificazione autoriale: primo passo dell'abbandono di una filosofia intesa come distaccato studio del mondo, cui consegue l'impegno per una filosofia che si faccia comunicazione di condotte e morali atee possibili, e che, nelle intenzioni, oltrepassi il recinto della pura scrittura e superi la "quarta parete" dello scritto, tentando di farsi prassi: se non siamo già nel "cercare di cambiare il mondo", neanche le strade sono inconciliabilmente lontane[242].

[242] Sul punto ha insitito molto Pierre Naville. Sul materialismo dei Lumi e il Materialismo storico, sui legami possibili e le differenze ovvie, tanto è stato detto. Certamente, un dato è certo: nel '700 francese, la filosofia à già pienamente politicizzata.

II. TRA CLANDESTINITÀ ED ENCICLOPEDISMO

II.I) La letteratura clandestina e il suo *corpus*

Addentrandosi nell'ambiente di Naigeon, è impossibile non riferirsi al mondo della letteratura clandestina, sia essa manoscritta o a stampa. Non è un caso che molti dei suoi studiosi si siano, in primo luogo, posti il problema di definirla, o di liberare il campo dalle incomprensioni, perch, n un discorso sulla *clandestinità* settecentesca, si annidano diversi punti di non immediata comprensione e vari piani sovrapposti. Filologia e analisi testuale, storia editoriale, sociologia dei comportamenti, dinamiche economiche-sociali: tutto ciò è, a diverso titolo, incluso. Dal punto di vista di uno studio di storia delle idee, meglio tentare, dapprima, una limitazione del campo d'indagine e, poi, una rifinitura del concetto stesso di letteratura clandestina, nella sua versione manoscritta o in quella stampata – da un certo punto in poi, nel secolo di Naigeon, legate in modo indistricabile.

In un certo senso, con *letteratura clandestina* si deve definire un'assenza: ricostruire la storia dei testi, dei concetti, e della nozione stessa dell'*autorialità* in un secolo letterario che ha fatto dell'anonimato un suo elemento fondante.

Sappiamo che la prima segnalazione del *corpus manoscritto* "dormiente" nelle varie biblioteche francesi risale all'articolo di Gustave Lanson sulla *Revue d'histoire littéraire de la France,* più di un secolo fa[243]. La storia della storiografia della letteratura clandestina conosce poi altri fondamentali sviluppi, nel 1938, con gli studi di Wade, che ha proposto un inventario di 102 testi manoscritti differenti, circolanti in Francia nella prima metà del '700[244]. Negli anni sessanta del '900, altro studio importante è quello di Spink.[245] Gli studi di Benitez hanno ingrossato le fila del *corpus*, portando a 292 i manoscritti clandestini censiti[246]. Importanti incontri tra esperti hanno posto le basi per un proficuo scambio d'informazioni tra studiosi, che oggi dispongono anche di una rivista dedicata interamente alla letteratura clandestina, oltre

---

[243] G. Lanson, *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750*, «RHLF» 19, (1912), pp.1-29, 293-31.

[244] I. O. Wade, *The Clandestine Organisation and Diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, 1938.

[245] J. S. Spink, *France free thought from Gassendi to Voltaire*, Londra 1960, [Paris 1966].

[246] M. Benítez, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'Age classique*, Oxford-Paris, 1996; rinnovata edizione spagnola: *La Cara Oculta de las Luces. Investigationes sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII*, Valencia, 2003. Si vedano anche: M. Benítez, *Liste et localisation des traités clandestins* in O. Bloch(a cura di), *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Parigi, 1982, p. 17-25; e anche, *Matériaux pour un inventaire des manuscrits philosophiques clandestins des XVIIe et XVIIIe siècles*, «Rivista di storia della filosofia», III, (1988) p. 501-531.

che di un portale web in rapido aggiornamento: il numero di manoscritti clandestini è lievitato fino a 374[247]

Ma che cos'è la letteratura clandestina? E qual è il ruolo della tradizione manoscritta? Possiamo iniziare definendo la stessa *negativamente*, sottolineando ciò che essa certamente *non è*. Come sottolinea McKenna, infatti,

> Loin d'être un simple jeu marginal d'obscurs érudits, elle [la letteratura clandestina] constitue bien un témoignage capital de l'évolution et de la diffusion des idées[248].

Non siamo quindi di fronte – non esclusivamente, almeno – ad una semplice riproposizione fuori tempo massimo di una certa, criptica, operosità libertina, intenta a cifrare le chiavi del sapere per pochi eletti. Siamo invece alle prese con un problema ben specifico, che, pur certamente appoggiandosi su tematiche circolanti già nel '600, finisce per contribuire alla scontro *totale* tra scrittori e settori reazionari dell'*Ancien régime*.

> L'intérêt que nous portons à la littérature clandestine se fonde sur la conviction que les manuscrits clandestins ont joué un rôle important dans la mise en question des dogmes et des pratiques de l'Eglise, dans la critique des arguments apologétiques, dans la diffusion d'une philosophie anti-chrétienne. Nous n'y voyons pas seulement une espèce de réservoir à idées pour les philosophes prestigieux[249].

Mothu tratteggia così i contorni della questione:

> Les «manuscrits philosophiques clandestins» représenteraient environ deux cent cinquante textes [oggi, però, ne conosciamo di più] correspondant à près de deux mille copies dispersées dans les bibliothèques publiques ou privées – majoritairement européennes et françaises. Les textes répertoriés, généralement anonymes, circulèrent principalement entre 1690 et 1760. Il s'agit d'écrits à caractère didactique et philosophique au sens large, dans leur intention rationaliste commune de dissoudre des idées reçues, et des écrits bien sûr hétérodoxes, dans la mesure où ces idées reçues concernent des vérités de foi: soit Dieu lui-même (son existence, son essence et son rapport au monde); notre âme (sa spiritualité, son immortalité); la Révélation (authenticité ou cohérence des Écritures, validité des prophéties et des miracles qui y sont rapportés); les religions «factices» ou révélées en général (leurs origines, leur rôle politique, leurs crimes), et le christianisme en particulier, à travers son histoire, ses dogmes, ses mystères ou sa morale[250].

---

[247] Mi riferisco qui a *La lettre clandestine* pubblicata oggi nei Classiques Garnier, fondata da O. Bloch e A. McKenna nel 1992, pubblicata con cadenza annuale; essa puntualmente informa gli studiosi sugli sviluppi delle ricerche nel'ambito della letteratura clandestina.
Progetto di grande importanza è quello di *Cl@ndestine,* portale web visitabile al sito http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/, gestito e costantemente aggiornato da un gruppo di studiosi del ramo.

[248] A. McKenna, *Les manuscrits philosophiques clandestins*, in J. Mallinson (a cura di), *The Eighteenth century now: boundaries and perspectives,* Oxford, 2005, p. 197.

[249] *Ibid.*

[250] A. Mothu, *Le manuscrit philosophique clandestin existe-t-il?* (1996), in J.–L. Lebrave, A. Gresillo (a cura di), *Écrire aux XVIIe et XVIIIe siècles. Genèse de textes littéraires et philosophiques*, Paris, 2000, p. 59-74. Cito però dalla copia

Alla difficoltà dei concetti di *deismo, materialismo, irreligiosità,* già di difficile comprensione univoca, bisogna aggiungere che la stessa nozione di *letteratura* (*manoscritta*) *clandestina* – portato "materiale" e testuale nel quale i concetti di cui sopra si svolgevano – è lungi dall'essere d'immediata cognizione.

Mentre per il termine "letteratura" – immensamente complesso ma in qualche modo più intuitivo – si può considerare la problematica separatamente, alcune evidenti difficoltà emergono lì dove si tenti di focalizzarsi sul significato di *clandestinità*.

Una prima definizione intuitiva è: *una* letteratura clandestina è l'insieme dei testi non autorizzati in un determinato luogo in una data epoca. In questo caso specifico, *la* letteratura clandestina è il totale dei testi non autorizzati – ma egualmente stampati o circolanti per via manoscritta – sul territorio francese tra '600 e '700 – anche se a essere precisi, il termine clandestino dovrebbe applicarsi solo ai testi a stampa, essendo i manoscritti considerabili anche come testi privati, non regolamentati da decreti specifici: però, in questo caso una tale precisione andrebbe a detrimento della comprensione.

Ma come inquadrare i contorni della situazione? In quei secoli il limite tra concesso *de iure*, permesso *de facto*, tollerato, formalmente vietato, assolutamente interdetto era talmente sottile – così legato a vicende politiche e intrighi spesso personali più che a delle vere e proprie regolamentazioni – che una definizione "chiusa" della questione appare confusa e non esauriente. Come gli studi di Darnton e Chartier evidenziano, una vera differenza editoriale non è facile da stabilire[251].

Non solo manoscritti: *clandestino* poteva a suo modo essere anche un testo *a stampa*, privo di autorizzazione ufficiale – ossia mancante di *privilège* – ma anche, ulteriore differenza, un'edizione "pirata".

> La STN [con cui abbiamo evidenze che Naigeon ebbe qualche scambio] è una delle numerose case editrici che fiorirono tutt'intorno ai confini della Francia per fornire ai francesi libri che non potevano essere prodotti legalmente (o non in condizioni di sicurezza) all'interno del regno. Alcuni di questi editori si specializzarono in *livres philosophiques*, come si diceva nel mestiere: opere oscene, antireligiose o sedizione. Altri stampavano, a basso prezzo, edizioni pirata di libri messi in commercio con un *privilège*, ossia una sorta di copyright[252].

---

presente su *Les Dossiers du* Grihl, http://dossiersgrihl.revues.org/3497, p. 1. Come detto, la rete, è ormai luogo di proficuo scambio sul tema.

[251] «A questa produzione autorizzata si aggiunge la circolazione su larga scala di quei testi che i librai definiscono *philosophiques*. A partire dal 1770, essi diffondono clandestinamente, soprattutto in Francia, la letteratura pornografica classica e moderna, le opere più radicali dell'Illuminismo e tutta una serie di satire, libelli e *croniques scandaleuses* che denunciano il dispotismo del principe e la corruzione dell'aristocrazia», in R. Chartier, *Libri e lettori*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., p. 295.

[252] R. Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Harvard, 1982; ed. it., *L'intellettuale clandestino. Il mondo dei libri nella Francia dell'Illuminismo*, tr. it. G. Ferrara degli Uberti, Milano, 1990, p. 134, parentesi mia.

Da una parte, nei *livres philosophiques*, l'illecito riguarda le idee contenute nello scritto, da un'altra, nelle opere pirata, la questione ha a che fare con diritti d'autore ed editoriali, e il problema è più delle corporazioni librarie che della polizia[253] – e, *en passant*, bisogna ricordare che nel '700 con "editore" s'intendeva ciò che oggi era il curatore di un'opera; al contrario, ciò che oggi sono gli editori ossia gli imprenditori erano allora i "librai".

Le cose però si fanno più complicate se ci addentriamo nella tradizione manoscritta, legata a doppio filo con quella a stampa da circa metà del '700, ma con una storia precedente tutta da delineare.

Il manoscritto ha davvero una sua forma propria rispetto alla "versione" stampata, o il concetto di letteratura clandestina dovrebbe bastare, rappresentando una macro-categoria? Il problema si pone, ad esempio, per tutti quei manoscritti che, lungi dall'avere una precedenza temporale, risultavano essere copie di libri già stampati, il cui prezzo era poco accessibile. I manoscritti diventano libri a stampa, ma anche viceversa, dunque.

Infatti

> Les manuscrits ne sont pas toujours une catégorie à part, mais ne représentent quelquefois qu'une autre forme de diffusion de livres antireligieux qui sont trop rares ou trop chers. Bref, comme le faisait déjà remarquer Anne Thomson en

---

[253] Concordo qui con Paganini, il quale nota come, per evitare di fare confusione sul concetto "di dissidenza", bisogna distinguere tra il tipo di eterodossia di scrittori come i vari clandestini tra il '600 e '700 o anche dello stesso Naigeon, e, *invece*, quella dei vari scrittori di cui talvolta Darnton si è occupato, questi ultimi intenti a vendere le proprie opere ad ogni costo, autori di testi spesso a metà tra satira violenta degli eccessi della vita sessuale di corte e pornografia. Se è vero che la definizione di *livres philosophiques* era utilizzata dai vari editori e librai per definire "scandalisticamente" (primordi di *marketing*) una categoria multiforme di libri, non si può assolutamente accettare di mettere nella stessa risma, ad esempio, Challe e la pornografia, Naigeon e gli opuscoli sull'impotenza di Luigi XVI. Essi non possono finire per essere considerati la stessa cosa. Ovviamente, potevano indubbiamente esistere opere manoscritte "filosofiche" tutto sommato irrilevanti e per nulla inquietanti per l'ordine costituito; e, ancora, specularmente, è certo che spesso la filosofia del '700 si annidi *anche* in alcuni grandi romanzi erotico-pornografici. Ma il punto non è questo, bensì che – se è vero che le autorità poliziesche spesso catalogavano le opere come fossero un tutto omogeneo – va tenuta ferma la considerazione per la quale, a contare agli occhi di un Naigeon, *non* erano le opere, semplicemente, "volgari", *bensì* quelle eterodosse e "filosoficamente" robuste. Inoltre, i libri di un d'Holbach e la lunga scia di libri pornografici o riguardanti un certo sensazionalismo scandalistico legato ai fatti della corte di Francia *non erano inderdetti per lo stesso motivo* (i primi solo scandalistici, i secondi "ideologicamente" pericolosi). Per questo, quindi, Paganini propone di parlare, per il mondo della letteratura clandestina come intesa da Naigeon e sodali, di *eterodossia totale*, ossia di opere che incrociano al massimo grado possibile "clandestinità di idee" e clandestinità di espressione". Egli dice: «Pur tenendo adeguato conto del fatto che le condizioni, i limiti e le maglie della censura variarono da una situazione all'altra, includendo o escludendo tipologie differenti di produzioni intellettuali, si può tuttavia affermare che i testi filosofici clandestini propriamente detti testimoniarono di un'"eterodossia totale", nel senso che la loro esclusione dai circuiti delle idee consentite non risentì se non in minima misura delle frontiere politiche, confessionali, culturali dell'Europea moderna, ma in qualche modo le avversò tutte. Venne così a configurarsi una dissidenza radicale che non si lasciava ridurre all'una o all'altra delle dissidenze interne al mondo della cultura ufficiale, e si accompagnava alla coscienza che sarebbe stato impossibile diffonderne i contenuti al di fuori di un circuito ristretto e protetto. In questo senso, se è vero che i libelli politici, le satire di corte o i testi giansenisti furono talvolta perseguiti con rigore ancora maggiore, non è vero invece che essi ricaddero sotto questa categoria di "eterodossia totale" che qualifica i manoscritti filosofici», in G. Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma-Bari, 2008, p. 167.

> 1980, la discrimination entre imprimés et manuscrit se défend difficilement et la notion de «texte» clandestin paraît plus appropriée[254].

Quindi, il concetto di "testo clandestino" si fa preferire perché più ampio, e nella misura in cui molti testi mantennero uno status di clandestinità (nei due sensi sopra evidenziati) senza però circolare originariamente come manoscritti (certo, all'epoca, ogni testo che finiva in stamperia aveva una base manoscritta, ma il punto è che non tutti i manoscritti circolavano al di fuori della filiera scrittore-editore). E comunque, ci sono molti manoscritti che non furono stampati e che probabilmente non circolarono, esistenti in singola copia e per una sola persona, così come esistono manoscritti non antireligiosi ma addirittura apologetici; in questo caso più che di clandestini – concetto che per non essere del tutto privo di significato dev'essere posto in una qualche contraddizione con lo *status quo* – possiamo parlare al massimo di scritti privati.

Inoltre, lì dove la scelta del manoscritto è consapevole – voluta e non solamente subita – possono esserci, quindi, anche a delle ragioni *a priori*: ad esempio il fatto che non ci fosse nessuna volontà divulgativa.

> Certains textes ne sont représentés que par un ou deux exemplaires, d'autres sont connus par plus de cent copies. Certains semblent n'avoir jamais évolué au fil de leur reproduction manuscrite, d'autres ont subi d'importants remaniements tant dans leur forme que dans leur contenu: augmentations ou mutilations, refontes, détournements de sens, etc. C'est en somme un *corpus* très hétérogène, à propos duquel il est bien difficile de généraliser, que celui des «manuscrits philosophiques clandestins»[255].

Nota McKenna:

> Une leçon capitale de la diffusion clandestine des écrits philosophiques découle de la coexistence de versions manuscrites et imprimées d'un même texte. Harold Love a souligné les conséquences de la diffusion manuscrite d'une multitude de versions des textes — non seulement dans le domaine de la philosophie, mais aussi dans ceux de la poésie et de la musique. Le manuscrit précède, bien sûr, l'imprimé. Mais le manuscrit survit à l'impression; les manuscrits sont diffusés après la publication du texte – ou plutôt d'une version du texte. Les manuscrits permettent ainsi la modification du texte qui risquait d'être figé par l'impression; ils nous permettent de suivre l'évolution d'une pensée livrée au public[256].

---

[254] A. Mothu, *op. cit*, p. 8.
[255] *Ibid.*, p. 2.
[256] A. McKenna, *Presentation du corpus. Introduction aux manuscrits clandestins.*, http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ (testo non diviso per pagine, quindi il rimandò sarà generale). Questa presentazione è la riproposizione di A. McKenna, *Les manuscrits philosophiques clandestins de l'Age classique: bilan et perspectives des recherches*, XVIIe Siècle, CXCVI, (1996), pp. 523-535.

Anche argomenti economici potevano portare alla sussistenza di una tradizione manoscritta *non obbligata* – ossia non dovuta esclusivamente alla volontà di sfuggire alla censura. Infatti, pensando alla *resistenza* della tradizione manoscritta, va anche considerato un aspetto di *convenienza* e competitività: non solo la pura esigenza anti-censoria muoveva, infatti, quest'onda sotterranea di scritti. François Moureau ha sottolineato come i costi di circolazione di un manoscritto potessero essere inferiori a quelli delle versioni stampate[257]: insomma, i copisti svolgevano in quel caso quello che oggi sarebbe il lavoro di una fotocopiatrice, come sottolinea Mothu:

> L'imprimé peut déjà exister sur le marché, mais être trop onéreux, et dans ce cas on préférera le copier ou le faire copier à la main, voire en copier une copie préexistante, plutôt que d'en faire l'acquisition (aujourd'hui on utiliserait une photocopieuse). Ou bien l'on est libraire officiel ou officieux, on dispose d'un inédit et une rapide étude de marché fondée notamment sur les risques de confiscation encourus fait douter de la rentabilité d'une édition. On s'avise alors qu'une petite armée de copistes mal payés peut suppléer aux presses[258].

Questo aspetto merita di essere considerato. Tale procedimento poteva essere messo in piedi da ricchi bibliofili, o da lettori colti, o magari anche da qualcuno interessato a procurarsi una copia manoscritta di un testo da refutare; siffatto mercato aveva ragione di esistere in quanto, i lettori del '700, furono sempre fatalmente attratti da tutto ciò che stuzzicava la loro "voglia di eterodossia", fossero manoscritti antireligiosi, o *pamphlet* di scandali sessuali della corte o storie erotiche[259].

Nel quadro che si è venuti delineando, e senza generalizzare – si è detto che ormai siamo ben oltre i 300 manoscritti segnalati – non possiamo evitare di relativizzare, da molti punti di vista (sia economico sia letterario), l'attribuzione schiettamente ideologica che istintivamente si è assegnata all'idea di un manoscritto clandestino eterodosso. Infatti, da questo punto di vista, abbiamo l'obbligo di suggerire come l'esistenza stessa di scritti manoscritti potesse basarsi anche su di un consenso della censura.

Infatti, una ragione per la quale i manoscritti fiorirono è anche che – in termini generali – essi interessavano meno ai censori, rispetto ad una loro ipotetica versione a stampa. Un libro editato era invero considerato enormemente più pericoloso, rispetto a un manoscritto, il quale arrivava a preoccupare realmente solo lì dove se ne minacciava la diffusione a stampa. In qualche modo, quindi, l'idea che il manoscritto clandestino fosse realmente sovversivo va

---

[257] F. Moureau, *La plume et le plomb*, in F. Moureau (a cura di), *De bonne main. La communication manuscrite au XVIIIe siècle*, Oxford, 1993, p. 9.
[258] A. Mothu, *op. cit.*, p. 10. Mothu sottolinea anche come dal 1740 in poi quest'opzione divenne sempre più rara, in quanto assai poco competitiva rispetto all'opzione delle stamperie poste oltre confine. Sappiamo come Naigeon curasse infatti i rapporti con i librai di Amsterdam.
[259] Cfr. R. Darnton, *op. cit.*

enormemente circoscritta: va considerato come esso fosse, per la sua stessa essenza, destinato a pochi; inoltre, esso non sempre conteneva idee potenzialmente sovversive, bensì poteva essere anche solo un vezzo per bibliofili, tollerato nella misura in cui non considerato pericoloso[260].

Solo quando i libri riuscivano a essere stampati, si aveva un vero e proprio smacco per le autorità[261].

Un libro pubblicato, infatti

> S'il a pu voir le jour, c'est nécessairement au prix d'une transgression de la censure: acte de mépris de l'autorité qui révèle en même temps son impuissance coupable, car dans l'ordre politique, ne pas pouvoir, c'est permettre[262].

Finché a circolare è il manoscritto, in fondo:

> Leur diffusion *a priori* restreinte, confidentielle, culturellement et socialement ciblée en raison de leur contenu philosophique, de leur prix généralement élevé et de réseaux de distributions plus ou moins privés, justifierait déjà cette conjecture [l'idea che i manoscritti potessero essere tollerati][263].

Quindi, possiamo considerare plausibile una certa tolleranza della polizia, la quale poteva ritenere inoffensivi molti manoscritti, e, comunque, non sempre disponeva di forze tali da impedire energicamente la diffusione di manoscritti spesso elitari, essendo già impegnata con le ben più sediziose opere a stampa.

Ci sono quindi elementi per pensare che in qualche modo, il manoscritto *convenisse* non solo ai fruitori:

> Allons plus loin et demandons-nous si les autorités n'ont pas pu s'accommoder de cette forme de diffusion discrète des idées en la regardant, avec peut-être un brin de machiavélisme, comme un pis aller susceptible d'empêcher qu'on passe au stade de l'impression. La diffusion manuscrite des idées était incontrôlable, on vient de le voir, et ce pouvait être une position réaliste de considérer que la forme manuscrite canalisait matériellement et socialement l'expression de ces idées[264].

A rendere più difficile il tutto, inoltre, c'è la distinzione tra opere con il privilegio e opere con permesso tacito. Una certa letteratura iconoclasta può essere tollerata anche per motivi

---

[260] Mi sembra questo un argomento speculare, quindi, a quello per cui, in un certo momento, "i materialisti" potevano essere più accettati dei "giansenisti", ad esempio.
[261] È solo in maniera tangente che si può toccare qui il problema dell'editoria a stampa, clandestina o meno, almeno dal punto di vista delle statistiche di vendita. A tal fine esistono studi importantissimi sul tema. Rimando qui proprio a R. Darnton, *L'inteletuale clandestino*, cit.; R. Chartier, *L'uomo di Lettere,* in *L'uomo dell'Illuminismo,* in particolare pp. 149-158.
[262] A. Mothu*, op. cit*, p. 17.
[263] *Ibid.,* p. 18.
[264] *Ibid.*, p. 20.

economici, quando per esempio la concorrenza dei librai stranieri è troppo forte; questo ovviamente, però, non poteva piacere ai librai "ufficiali". La situazione era caotica, tra interessi economici – di "Stato" ed editoriali – che non sempre andavano di pari passo, concorrenze straniere, grandi filosofi e scribacchini vari. Come fa notare Darnton, viene spesso a galla

> una delle maggiori debolezze del commercio librario illegale, ossia il fatto che il sistema poggiava sul labile principio dell'onestà tra ladri[265].

La censura talvolta preferisce non condannare per non dare un'eco troppo grande alle questioni: meglio tentare di limitare la diffusione che bruciare in piazza. La repressione non ha una misura fissa, può variare gradualmente: essa dipende dal momento, dal censore in carica, dal valore e dalla notorietà dell'autore, dal tema.

L'ira dell'autorità si scatena sopratutto quando il nome dell'autore dell'opera sediziosa è citato consapevolmente[266].

Il nome dell'autore, infatti, non è tollerato. La sua presenza in copertina significa, in qualche modo, il tradimento del "patto" (tacito) di tolleranza dell'autorità. L'anonimato, cui anche Naigeon e d'Holbach indulsero – oltre al motivo *ideale*, cioè il rappresentare un *indizio* dell'idea di vicinanza intergenerazionale fra autori – aveva quindi delle radici *pratiche* molto profonde, e la storia della letteratura clandestina non può non fondersi con quella dell'editoria, e sempre più a misura che l'industria editoriale venne sviluppandosi.

Sembra forse troppo brutale ma, in sintesi, all'interno di ambiti filologici e talvolta *ideali* vanno incluse considerazioni di mero ambito economico e strategico.

Bisogna relativizzare – senza negarla completamente – la classica impostazione disegnante i vari scrittori come fautori di una monolitica tradizione sovversiva, magari "armati" contro le truppe della polizia. Fuor da questa rappresentazione manichea – che pure ha trovato sostenitori – sono molti altri i fattori in gioco: curiosità, andamento dei prezzi, scarsa pericolosità, *sopportazione* censoria, successo o meno delle opere in questione.

> Aucun complot «philosophique» ne se profilait à l'horizon. Et pour cause, il y a certainement lieu de relativiser la signification proprement idéologique de ce développement furtif des idées à l'œuvre dans les «manuscrits clandestins»: si ceux-ci ont joué le rôle qu'on leur attribue dans l'évolution des idées philosophiques au XVIIIe siècle, c'est avec le concours essentiel du commerce et de la curiosité, dans un contexte de persécution très modéré[267].

---

[265] R. Darnton, *L'intellettuale clandestino. Il mondo dei libri nella Francia dell'Illuminismo*, cit., p. 143.
[266] Ad esempio, con Raynal, sostanzialmente mai inviso alle autorità fino all'edizione ginevrina *dell'Histoire des deux Indes*, datata 1781. Si veda A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach.,* cit., p. 34.
[267] A. Mothu, *op. cit.*, p. 22.

Non si tratta, inoltre, di evidenziare una totale mancanza d'importanza dell'eterodossia clandestina nel profondo cambiamento di mentalità letteraria prima e politica poi, che interessò la società francese. Ma

> il faudrait affiner l'actuel «inventaire des manuscrits philosophiques clandestins», qui fait trop croire à l'existence d'un tout organique et qui ne distingue pas assez entre les manuscrits: ceux-ci ont été, suivant les époques, plus ou moins subversifs, plus ou moins diffusés, et destinés à des clientèles plus ou moins intéressées par leurs audaces, et à des titres divers[268].

Non negare *tout court* l'importanza dell'eterodossia nei cambiamenti della società francese – beninteso, s'intenda su quella parte ristretta di società su cui la letteratura può *direttamente* qualcosa – ma evitare di considerare il *corpus* come un unicum di sovversione.

Bisogna tenere fermi, quindi, almeno tre punti; il primo: non tutta l'eterodossia settecentesca era veicolata dalla letteratura clandestina; il secondo: non tutta la letteratura manoscritta era eterodossa; il terzo: non tutta la letteratura manoscritta è da considerare eterodossa e sovversiva esclusivamente *in quanto manoscritta*, ossia non tutti i manoscritti furono tali per necessità anti-censoria.

Bisogna in qualche modo arginare il riflesso condizionato che abbina alle opere manoscritte un'aura di sovversione, così anche l'idea che tutta la filosofia materialista a stampa sortita *anche* da una profonda rivalutazione del *corpus* manoscritto – come proprio quella di Naigeon e d'Holbach – debba essere considerata "sovversiva" *tout court*: quando essa è così definita, cosa talvolta giustissima, bisogna però sempre intendere: sovversiva rispetto a "chi" o "cosa"? A "tutto il sistema" o contro chi, di quel sistema, considerato causa di corruzione?

La storia della diffusione della letteratura clandestina, in ogni suo aspetto, è una storia d'idee, di censura ma anche di auto-censura, di affari, di contingenze, in cui talvolta sono i manoscritti i protagonisti, e in altri momenti è invece la versione stampata a farla da padrona; spesso, poi, le due tradizioni sono tangenti in maniera confusa o si muovono parallelamente: in questi casi la letteratura clandestina diviene in qualche modo campo privilegiato per la complessa genetica dei testi, ma anche per lo studio progressivo della nascita di *memi* culturali[269], modi di sentire e

---

[268] *Ibid.,* n. 51.

[269] L'Enciclopedia Treccani definisce il meme: «Singolo elemento di una cultura o di un sistema di comportamento, replicabile e trasmissibile per imitazione da un individuo a un altro o da uno strumento di comunicazione ed espressione a un altro (giornale, libro, pellicola cinematografica, sito internet, ecc.)». Il termine è stato coniato dal biologo Richard Dawkins nel suo *The selfish gene,* del 1976 – curiosamente, Dawkins è uno dei grandi rappresentanti dell'ateismo contemporaneo.

produrre sapere, "aggiornamenti in diretta" di testi e nascita subitanea di varianti e nuove edizioni: una storia delle idee vivente, dice McKenna[270].

Dopo queste considerazioni, possiamo posare alcune pietre fondanti della discussione sul *corpus* manoscritto clandestino, e dunque, di rimando, sul testo clandestino in quanto tale. Si può affrontare la questione in maniera diacronica.

La ricerca ha posto le basi per affermare tre aspetti che possono essere considerati come tre capisaldi dell'intera discussione, intorno ai quali far ruotare gli elementi ulteriori.

Come spiega Artigas-Menant, si possono trarre

> trois vérités fondamentales du *corpus* manuscrit clandestin: précocité des idées les plus subversives de la philosophie de Lumières, circulation de ces idées sous forme manuscrite dans des versions remaniées, utilisation par les générations suivantes des idées, des techniques, des textes clandestins dans des imprimés, eux-mêmes diffusés à leur tour sous forme manuscrite[271].

Le ricerche condotte sul *corpus* clandestino, con l'intensificarsi degli ultimi anni, permettono dunque di fissare alcune evidenze. La prima è che bisogna retrodatare – almeno rispetto a molti studi passati – la nascita e la maturità di alcune tra le idee più *radicali* dei Lumi[272]. Infatti, tra il 1710 e il 1730, vengono alla luce due tra le opere cardine dell'intero *corpus*, scritti che incarnano al massimo grado alcune linee fondanti dell'intero secolo letterario: l'ateismo del *Mémoire* di Meslier (il cosiddetto *Testamento*, i cui manoscritti sono conservati alla BNF in tre copie autografe, anteriori al 1729[273]) e il deismo militante di *Difficultés sur la religion proposées au RP Malebranche* di Robert Challe, redatte probabilmente tra il 1710 e il 1713 – e questa è l'opera da cui Naigeon farà venire alla luce *Le militaire philosophe*.

Queste opere, e siamo al secondo punto principale, ci mostrano che la circolazione, la copia, e la susseguente alterazione dei manoscritti fosse pratica già assolutamente viva nei primi trent'anni del secolo (come meglio si vedrà nel caso di *Difficultés*, di cui abbiamo un'altra copia integrale e tre copie manoscritte; riguardo al *Mémoire* di Meslier possiamo contare su nove copie e ventidue estratti).

Sul terzo punto evidenziato da Artigas-Menant, riguardante la circolazione infra-generazionale degli scritti, le prove sono evidenti, e basti pensare al lavoro proprio di

---

[270] A. McKenna, *Presentation du corpus*, cit.: «La technique moderne de l'hypertexte informatique, qui permet de présenter plusieurs niveaux de texte sans en privilégier aucun, correspond en quelque sorte à la réalité historique de la diffusion manuscrite et permet de mettre en évidence ses dimensions multiples».

[271] G. Artigas-Menant, *Introduction*, in «La Lettre clandestine», 22, (2014), pp. 19-20.

[272] Per tutt'altra via, passando al di qua delle tradizione manoscritta, anche Paul Hazard in *La crise de la conscience européenne* (1935), evidenziava la profonda linea di continuità tra il '600 e le idee dei Lumi francesi ed europei.

[273] BnF, fr. 19458, 19459, 19460.

d'Holbach, Naigeon (con Challe, ad esempio) Voltaire (con Meslier) nel riportare alla luce le opere manoscritte "ferme" nelle varie biblioteche, in edizioni a stampa, anche plurime, e anche in successive copie manoscritte – in un rimando inesausto: questo a riprova del fatto che né i manoscritti, né i testi a stampa possono essere considerati avere uno statuto privilegiato, e la nozione di *letteratura clandestina* è assai più incisiva, almeno dal 1760 in poi. L'idea stessa di organicità e di *humus* culturale vanno ripensati alla luce della stretta alleanza che si venne creando tra le varie generazioni.

Ricordare l'alleanza diacronica tra scrittori *tenendo ferma* la scansione temporale esatta è fondamentale: e questo perché il lavoro – in diversa maniera – costante di un Voltaire o di un d'Holbach ha spesso oscurato il *corpus*; la tenacia incessante di personaggi così celebri ha fatto inopinatamente dimenticare i debiti che questi autori avevano verso la clandestinità più discreta dei primi Lumi. La notorietà delle battaglie radicali degli anni sessanta e settanta del '700, ha spesso confuso le cose: la letteratura clandestina è sembrata ispirata dal clima enciclopedico e post-enciclopedico/salottiero, quando in realtà è vero il contrario: sono alcuni enciclopedisti a essere maturati leggendo manoscritti clandestini, e in qualche modo il loro agire è l'omaggio più evidente; la manipolazione manifesta la volontà di rendere attuale un pensiero, ripulendolo dalle scorie dei cambiamenti di sensibilità.

Errore capitale, quindi, sarebbe quello di considerare la letteratura clandestina esclusivamente alla luce delle opere più note dei filosofi della seconda metà del secolo, coloro che allo stesso tempo sublimarono e tradirono la tradizione manoscritta – proprio come Naigeon. Il *corpus* di testi ci offre, invece, una fondamentale testimonianza del lento ma prorompente cambiamento di mentalità che seguì il ricambio generazionale tra scrittori e pensatori; sensibilità radicali vennero a galla e, ben presto, un nuovo orientamento portò i pensatori a considerare "stretto" lo spazio del dibattito dei pochi.

Ed è cosi che, nella loro complessa storia, la fedeltà ai testi prese ad essere completamente subordinata ai bisogni della propaganda dei "nuovi" autori ed editori, come proprio i lavori di Naigeon dimostrano – nell'ambito della *coterie*, il discorso è diverso, in alcuni punti, per le opere nate traducendo dall'inglese (che pur *riviste*, mantenevano una certa integrità), e totalmente diverso per le edizioni dei "classici" (Lucrezio, Seneca), per lo più rispettose del dettato originale degli amati filosofi romani.

Nella storia della letteratura clandestina si possono individuare con abbastanza agio alcune tendenze forti, che facilitano una suddivisione temporale da considerare coerente; tali

orientamenti sono spesso un riflesso e una testimonianza della nascita (e, talvolta, del progressivo oscuramento) delle grandi correnti filosofiche sei-settecentesche; inoltre, attraverso la letteratura clandestina possediamo una vista privilegiata sulle oscillazioni del pensiero anti-cristiano. Già nel 1659 compare il fondamentale *Theophrastus Redivivus*[274], miscellanea manoscritta che compendia quasi in maniera antologica i grandi temi filosofici del mondo classico, con particolare riguardo per gli autori considerati più vicini alla nuova sensibilità nascente.

In generale, possiamo dire che la filosofia veicolata dalla letteratura clandestina

> naît ainsi du contexte intellectuel défini par la rivalité des grands systèmes de Descartes, de Gassendi, de Hobbes, de Malebranche, de Spinoza, de Locke, de Leibniz. Cicéron, Horace, Lucrèce, parmi les Anciens, Montaigne, Charron, La Mothe Le Vayer et Bayle, parmi les modernes, constituent des sources inépuisables[275].

I manoscritti seicenteschi abbondano di posizioni apertamente anti-cristiane, attraverso rigorose esegesi critiche di Antico e Nuovo Testamento; o anche di attacchi frontali contro il clero, condite da fini analisi delle cause psicologiche e sociali che conducono alla nascita dei dogmi e delle autorità.

Eppure, nonostante, un *tono* comune, una sensibilità evidentemente connessa a delle condizioni sociali date, sarebbe un errore pensare a un'*unica* letteratura clandestina; tale riduzionismo è proprio ciò che ha impedito una reale comprensione del fenomeno, e non ha tardato a espandersi fino al nucleo del pensiero illuminista, da sempre inteso in maniera forzosamente univoca. Tale pensiero dell'unificazione, ha distratto molti interpreti, e impedito di riconoscere la presenza di tante anime diverse all'interno del fenomeno, che è invece irriducibile a un unico sentiero. Ci sono *più* letterature clandestine, così come molti *Lumi*: la fretta catalogatrice di molti interpreti, poi, ha mischiato terribilmente le carte, "riducendo a sistema" proprio i fautori attivi dell'anti-sistemismo.

Ciò detto, però non è *completamente* arbitrario il tentativo di considerare *unitario* questo mondo. L'operazione è possibile *se* la coerenza è traslata *dal contenuto al metodo* costitutivo del *corpus*, e da qui alla sua successiva modulazione. I vari scrittori e pensatori, in qualche modo, pur nelle loro differenze, *condividevano l'operatività manipolante del loro agire*, composta di un'essenziale *infedeltà* al testo e da una – seppur problematica – adesione ideale alla volontà di costruire dal già dato. In sintesi: i "clandestini" approvano l'idea che si possa "lavorare sui testi" (finanche manipolarli) e riconoscono di avere, tra loro, le stesse ascendenze e ispirazioni:

---

[274] Cfr, G. Paganini, *op. cit*, pp. 8-17.
[275] A. McKenna, *Presentation du corpus. Introduction aux manuscrits clandestins*, cit.

condividono il passato (e possono condividere un futuro ipotetico). Questo si mostra nel modo in cui gli scrittori agiscono, nella maniera in cui essi considerano inevitabile e non degno di essere messo in dubbio l'agire manipolatorio che parte dal già dato e insegue il nuovo, sia esso manoscritto o a stampa. Oltre al passato – agli elementi del dibattito – quindi, si condivide un metodo.

> Néanmoins les chercheurs qui œuvrent dans ce domaine s'accordent généralement à penser que cette masse un peu confuse de textes rédigés et fréquemment recopiés depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'au milieu du XVIIIe siècle (et quelquefois plus tard encore) constitue une sorte de tout organique. Leur statut manuscrit, leur communauté d'orientations et de méthodes, certains interférences ou liens de filiation les rattachant les uns aux autres, font conclure que "la" littérature philosophique clandestine possède l'unité réelle d'un groupe, tracée par l'ensemble de ses interconnexions, qui permettent au spécialiste de lui assigner avec un assez haut degré de probabilité tel ou tel texte qu'il rencontre[276].

In questo senso è allora possibile parlare di unità del*la* letteratura clandestina: nel riferimento alla stessa tradizione e nella costante distruzione del concetto di *sostanza autoriale*. L'autore è sempre al plurale: gli autori sono tutti, o forse nessuno. Anonimi, spesso; volutamente falsi, a volte. Forse, viene da dire, bisogna addirittura rinunciare all'idea stessa di autorialità per queste opere. Il soggetto creatore è in realtà un abile tessitore di mosaici, e la sua sostanza evapora lì dove si tenti di focalizzarla, come l'idea di sostanza per la critica empirista. Talvolta, l'autore è quasi una messinscena, un postulato necessario più che un vera divinità creatrice[277]. Un demiurgo, più che un creatore *assoluto*, ossia sciolto da ogni vincolo – ed è in questo senso che ha senso parlare di *coterie* di d'Holbach, di lavoro di "gruppo", di impegno "partitico"[278].

Mettendo insieme il già esistente e restando anonimi si rinuncia, per una causa maggiore, alla propria gloria personale – come si è visto, anche per ragioni di "sicurezza" assai pratiche: ma della necessità si può far virtù.

Questo, però, non significa che si abbandoni del tutto il concetto di autore: c'è, infatti, ancora qualcosa che resiste e tiene in piedi le singole personalità degli scrittori-compilatori. Difatti, il pensiero può essere personale ancorché comunitario: in questo senso, l'opera di scavo e di restauro del *corpus* sommerso è l'adesione *di massima* al principio guida dello scritto ritrovato. Si porta alla luce solo ciò che si condivide, potremmo dire; e quando l'unità d'intenti non è assoluta, quando cioè la "correzione" è *violenta*, si è comunque riconosciuta un'autorità

---

[276] A. Mothu, *op. cit.*, p. 3.
[277] Rimando qui a O. Bloch, *Avant-propos,* in O. Bloch (a cura di), *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestin,* cit., pp. 7-9.
[278] Cfr. F. Salaün, *L'autorité du discours: recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières*, Paris 2010.

nell'autore *sfruttato*, preferendo portarlo alla luce invece che creare opera propria, finanche ribaltandone le intenzioni originarie.

Tale aspetto è evidente una volta formatosi il *corpus* manoscritto di base.

Infatti, è dal 1720 che le cose iniziano realmente a confondersi. Una volta stabilizzatosi un primo *corpus* di riferimento, divenne via preferenziale quella della manipolazione degli scritti, ed è da questo momento che lentamente, con frenate e ripartenze, possiamo iniziare a pensare alla nascita di un "lavoro di gruppo". Autore saccheggiato per eccellenza è ora Bayle; e inoltre nel 1719 possiamo scorgere le prima tracce di un'opera come il *Traité des trois imposteurs*. La collazione è ormai tecnica letteraria ed espressiva, divertita e necessaria; il testo è una materia grezza da modellare a piacimento, in base al "colore" da dare al pensiero ideologico del momento, e in maniera coerente alla sensibilità del "falsario". Nel fiume di scritti clandestini, non è raro scoprire degli scrittori "dilettanti" partecipare al gioco letterario, unire la propria voce nel dibattito tra i sistemi nascenti e le pesanti eredità, compilando veri e propri "schizzi filosofici". Nomi come Yves de Vallone (1666/7 – 1705) e il suo *La Religion du chrétien*, o opere come *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et sur les connoissances de l'homme* di Delaube, si sommano alle opere di autori più noti (alcuni, solo oggi) come Meslier e Challe – e Fontanelle, La Mothe Le Vayer, Boulainviller.

Non sempre grandi opere dalle ambizioni estreme ma, anzi, spesso piccoli trattatelli su singole questioni filosofiche, nati quasi all'ombra dei grandi sistemi, e non privi di grazia, oltre ad un certo elitarismo – caratteristica cui gli autori sono man mano sempre meno ancorati, fino all'esplosione "divulgatrice" di un Naigeon.

La storia della letteratura clandestina inizia poi a confondersi con quella dei grandi *philosophes* dei Lumi, e non può più prescindere dalla nascente editoria, dalla miriade di intermediari, copisti, agenti in malafede e imbratta carte che la storia si è portata con sé.

Inizia anche l'epoca delle traduzioni dall'inglese, con tutti i problemi interpretativi che essa comporta[279]. Un testo, nel momento in cui è tradotto, si trasforma immediatamente, perché il contesto di ricezione è necessariamente diverso: come è stato detto, *tradurre è dire quasi la stessa cosa*. Idee talvolta "banali" o già *senso comune* in un dato paese, prendono – una volta *trasferite* – ad assumere significati radicali assolutamente estranei al "primo" autore. L'ambiente, il *milieu*, a loro modo "plagiano" e "modificano quanto il meno scrupoloso dei copisti. È proprio in questo senso che le letteratura clandestina è fermamente connessa alla nascente opinione pubblica, e da puro *divertissement* diviene foriera di radicalità. Questa considerazione non deve

[279] Cfr. M. Kozul, *Les Lumières imaginaires: Holbach et la traduction*, cit.

però far considerare come lineare e *programmatico* l'impegno dei *philosophes* al momento della massima fioritura *pubblica* della letteratura clandestina, ossia gli anni sessanta e settanta del '700.

Certo, abbiamo, visto

> des «courants» sont perceptibles, des points de contact et des relais d'un siècle à l'autre.

Ma

> Il faut éviter de lire a posteriori l'histoire des idées comme une marche progressive vers la Révolution, car l'interprétation des textes en serait évidemment faussée[280].

Ciò detto, per concludere, il legame – che va inteso nella sua reale forma – tra clandestinità, editoria e opinione pubblica esiste, e non può essere negato; basti considerare come un termine fondamentale come *philosophe*[281] arrivò a trasfigurarsi completamente: dall'anti-cristiano, il filosofo divenne il divulgatore, il proselita. Questi slittamenti – nella significazione e nelle relative ricezioni – di alcuni concetti non avrebbero avuto modo di offrirsi se non fosse sussistito un *corpus* di testi conosciuti e condivisi: base condivisa che fornì, in maniera forse non sempre evidente, la piattaforma "testuale" – sorta di *database* – da cui scaturirono gli "aggiornamenti" di significato e le nuove, più radicali, interpretazioni.

---

[280] A. McKenna, *Presentation du corpus. Introduction aux manuscrits clandestins*, cit.

[281] Naigeon pubblica *Philosophe* di Dumarsais (scritto già apparso in versione diversa nell'*Encyclopédie*) all'interno del "suo" lavoro *Recueil philosophique*. Per un'approfondita dissertazione sulle varie figure "possibili" del *philosophe* del '700, si veda M. Spallanzani, *Filosofi. Figure del "Philosophe" nell'età dei Lumi*, Palermo, 2002; o anche: A. Soboul, *Da Diderot a Voltaire, ovvero "che cos'è un philosophe"?*, in Id., *Feudalesimo e stato rivoluzionario*, tr it. M. Leonardi, Napoli, 1973.

II.II) *Difficultés sur la religion* e *Le militaire philosophe*

Paradosso della storia, Naigeon potrebbe essere rappresentato quasi come il *clandestino* per eccellenza, colui nel quale la radicale tendenza all'anonimato e la radicale modifica di opere già esistenti – mirante a creare nuovi ordini di senso – si sublimano e si fanno *sistema*. Paradosso, appunto, perché, in realtà, analizzando da più vicino il ruolo di Naigeon, quello che prende forma è più un *delitto perfetto* perpetuato ai danni della clandestinità dell'età "classica", la quale con lui diventa pubblica, e quindi si trasforma in altro da sé. Esempio principe della vicenda è il suo *Le militaire philosophe*.

La storia "editoriale" (le virgolette sono quasi d'obbligo) di *Le militaire philosophe* come opera di (?) di Naigeon mostrerà da un punto di vista privilegiato il suo agire, e di rimando, mi permetterà di inquadrare in maniera più ferma la clandestinità e i suoi modi.

Le militaire philosophe è, tra le opere "anonime" di Naigeon, di gran lunga la più personale, quella in cui la sua mano è più visibile e il suo lavoro a titolo "autoriale" più esteso. Ma non sempre questa considerazione si è imposta, anche perché l'attribuzione dell'opera a Naigeon – e, per l'ultimo capitolo, a d'Holbach – è arrivata solo anni dopo la sua pubblicazione. Per comprendere appieno la storia di *Le militaire*, bisogna esaminarla da un punto ancora più alto, retrodatando l'intera vicenda, e inserendola in un quadro letterario più ampio, in una storia ancor più viva e intricata.

La storia della clandestinità è la storia dell'eterno ritorno del diseguale, e Naigeon è il protagonista di uno dei casi più rilevanti di questa avventura radicale, *affaire* che in sé racchiude quasi tutte le possibili diramazioni della letteratura clandestina, e ne rimanda sensi, tradizioni, e anche, perché no, passioni: questa storia, ha come protagonisti Robert Challe, Jacques-André Naigeon, il barone d'Holbach, qualche anonimo copista, *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche* e *Le militaire philosophe*.

Sappiamo oggi che *Le militaire* è una delle *possibili forme* di *Difficultés sur la religion*. Cortocircuito di senso, pur essendo una costola di *Difficultés*, è l'estrapolazione di Naigeon che è stata pubblicata per prima, nel 1767, e più volte. *Difficultés* dovrà aspettare quasi esattamente duecento anni prima di vedere la luce in maniera chiara, e più di un decennio ancora per essere finalmente attribuita all'autore oggi riconosciuto, Robert Challe (1659-1721)[282].

Cercherò qui di riassumere brevemente la storia "editoriale" e filologica del brano – dalle prime attribuzioni alla svolta dei lavori che negli ultimi cinquant'anni hanno permesso di

[282] G. Artigas-Menant, *Conscience et raison chez Robert Challe*, in «*Dix-huitième Siècle*», 34, (2002).

ricostruire lo stemma di *Difficultés* – per poi proporre un confronto più approfondito tra *Difficultés* e *Le militaire*.

Così Alatri nel 1971 poneva il problema, e riassumeva il quadro iniziale – per forza di cose parziale:

> Una nuova preziosa acquisizione per la letteratura militante del XVIII secolo ci viene da quell'infaticabile ricercatore, storico e critico che e il belga Roland Mortier […] Si tratta dell'opera per lo più conosciuta col titolo di *Militaire philosophe*, di cui però finora non si aveva che un testo mutilato, interpolato e manipolato. Della sua prima edizione, pubblicata ad Amsterdam dal celebre libraio Marc-Michel Rey, troviamo le prime notizie, nel settembre 1767, in lettere di d'Alembert, Voltaire e Diderot, e poco dopo, il 10 gennaio 1768, nella *Correspondance littéraire* di Grimm, con una notizia analitica in cui già si insinuava il dubbio che il capitolo finale fosse di mano diversa da tutto il resto, aggiunto *après coup* (ciò che poi la critica, come vedremo, doveva confermare, e che il Mortier dimostra ora in modo irrefutabile). L'opera di carattere anticristiano, fece un gran chiasso ed ebbe larga diffusione[283].

Alatri così scriveva recensendo la prima edizione critica di *Difficultés sur la réligion*, curata da Roland Mortier[284] (versione di cui mi servirò per confrontarmi con *Le militaire philosophe*, in quanto è stato dimostrata, come a breve si vedrà, essere la versione più vicina al testo lavorato da Naigeon). Fino a quel momento, l'opera non era ancora attribuibile a Challe, e la mancata patente di paternità era ovviamente oggetto d'imbarazzo per la critica.

Di par suo, *Le militaire philosophe* compare le ultime settimane del 1767 (ma è datato 1768), con falsa indicazione Londra e ovviamente anonimo. Esso fu stampato, come subito evidente, nella fucina del libraio clandestino "di fiducia" di Naigeon e d'Holbach, ossia Marc-Michel Ray.

Il suo titolo completo era: *Le militaire philosophe ou Difficultés sur la Religion proposées au R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire. Par un ancien officier.* In calce, era localizzato e datato: «à L… le 18 mars 1711». Esso conobbe poi alcune ri-edizioni nel 1769, 1770 et 1776 – e qui mi riferirò alla versione del 1767-68[285]. È nel 1800, nel *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, che Sylvain Maréchal cita per la prima volta Jacques-André Naigeon come autore di *Le militaire philosophe.* Nel 1806 Barbier confermerà l'attribuzione, citando a sua volta d'Holbach come autore del ventesimo e ultimo capitolo. *Le militaire philosophe*, secondo Barbier, ben informato, era

---

[283] P. Alatri, *Un'opera ritrovata della letteratura militante del XVIII secolo*, in «Studi Storici», 12, II, (Apr.-Jun., 1971), p. 370.

[284] *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche par Mr ..., officier militaire dans la marine*, Texte intégral du «Militaire philosophe» d'après le Manuscrit de la Bibliothèque Mazarine, a cura di R. Mortier, Bruxelles, 1970. Oggi sappiamo che l'opera è attribuibile a Challe, ma nel 1970 l'edizione non era "firmata".

[285] Cfr. F. Moureau, *Robert Challe et Le militaire philosophe: histoire d'une trahison philosophique?*, in «Revue d'histoire littéraire de la France»,116, II, (2016); M. Fujiwara, *Les Difficultés sur la religion et Le militaire philosophe* in «La Lettre clandestine», 24, (2016).

> refait en très grande partie par Naigeon, sur un manuscrit intitulé: *Difficultés sur la religion proposées au p. Malebranche*[286].

Il suo legame fondamentale col manoscritto che oggi sappiamo essere di Robert Challe era già del tutto chiaramente espresso nell'*Avertissement* del 1768. Così si scriveva:

> L'ouvrage que l'on donne au public existait depuis fort longtemps en manuscrit dans les bibliothèques de plusieurs curieux. Il paraît maintenant imprimé pour la première fois d'après une copie prise sur un manuscrit très correct provenant de l'inventaire de feu M. le Comte de Vence[287].

É probabile che Naigeon (dando per scontato che sia lui a parlare e non d'Holbach) dica qui il vero[288]. Come ci ricorda Moureau:

> Claude-Alexandre de Villeneuve, comte de Vence (1702-1760), lieutenant-général, commandant à La Rochelle et colonel du Royal-Corse, membre de l'Académie de peinture 19 possédait, en effet, une très importante bibliothèque, sur l'histoire de la Provence en particulier[289].

Effettivamente è possibile, o almeno verosimile, che Naigeon entrasse in possesso di una copia manoscritta di *Difficultés sur la religion* grazie a qualche vendita posteriore alla morte del comte de Vence[290] ed è quasi del tutto che egli ignorasse l'autore dell'opera, l'identità del copista, e la storia del manoscritto.

Se solo di recente si è riusciti a identificare la filiazione del manoscritto da cui Naigeon trasse *Le militaire*, nondimeno subito, all'epoca, partirono le ipotesi su chi ne fosse l'autore originario.

---

286 A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, (1° ed.), t. II, p. 76; (2° ed), t. II, p. 412.

287 *Le militaire philosophe,* Londres, 1768 (in realtà Amsterdam, 1767), *Avertissement*, p. 1. Devo segnalare qui un problema: è chiaro come, secondo i parametri di una pubblicazione dei nostri tempi, un'opera come *Le militaire Philosophe* non sia citabile secondo i canoni consueti. Mi sono chiesto se citarlo come testo "di Naigeon e d'Holbach", secondo le norme vigenti; ma mi pare un buon compromesso citare esclusivamente il nome dell'opera, sembrando in qualche modo un "tradimento" quello di donare la paternità del testo secondo schemi contemporanei. Spero che questo possa esplicitarsi nel corso del presente lavoro. Per quanto riguarda l'edizione, cito qui dall'edizione del 1767, la prima (tra l'altro facilmente reperibile in rete). Essa, come detto riporta, in calce, Londra 1768; ha 193 pagine di testo più tre di indice finale. Esiste una versione cartacea di recente stampa, a cura di J.-P. Jackson, Parigi 2008, basata sull'edizione del 1770, che è quasi integralmente identica a quella del 1767, ma non per la datazione finale: il 18 mars 1711 con cui si conclude la prima edizione – probabile rimando alla data in cui il testo fu completato da Challe – diventa 18 marzo 1768 nelle edizioni successive, con un rimando invece a una "possibile" (ancorché falsa) data di archiviazione del lavoro di Naigeon. Più in avanti, citerò nel corpo del testo le varie pagine de *Le militaire* o di *Difficultés*: mi sembra più comodo per il lettore.

288 Al contrario delle sue parole nell'*Avertissement* alle *Lettres à Eugènie,* in cui è inscenata la derivazione dell'opera di d'Holbach da un manoscritto precedente.

289 F. Moureau, *Robert Challe et Le militaire philosophe: histoire d'une trahison philosophique?,* cit., p. 303.

290 *Catalogue des livres, tableaux, dessins et estampes de feu M. le comte de Vence*, Prault fils aîné, Paris 1760. Qui *Difficultés sur la religion* non è presente; ma d'altronde Naigeon parla di inventario e non di vendita. Non si può ignorare come alcune opere o manoscritti non potessero essere "vendibili" senza dare scandalo e, dunque, probabilmente le traiettorie di tali scritti sono difficili da seguire, poiché diventavano "nascoste".

Voltaire l'attribuì a Saint-Hyacinthe (1684-1746), ipotesi che non mancava di indizi a suo supporto e che evidentemente convinse gli editori di *Pensées secrètes et observations critiques attribuées à feu M. de Saint-Hyacinthe* che inserirono *Le militaire* in questa raccolta di scritti.

Grimm nel numero datato 1 gennaio 1768 della *Correspondance littéraire* fa sua questa ipotesi, ma in più ci offre un quadro realmente acuto della questione :

> On assure que cet ouvrage est connu en manuscrit depuis bien longtemps ; je n'en avais jamais entendu parler. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il ne sort ni de la manufacture de Ferney, ni de celle d'où nous sont venus *Le Christianisme dévoilé*, *La Théologie portative*, et d'autres écrits de ce genre. C'est une troisième manière dont la source est ou véritablement ancienne, ou bien entièrement neuve et encore inconnue. Cela n'a pas le piquant des ouvrages de la fabrique de Ferney; mais cela est fait avec une simplicité et un bon sens peu communs.

Né da casa Voltaire, né da casa d'Holbach, secondo Grimm. Se egli si riferisse a *Le militaire* così come lo si può ormai trovare edito, ovviamente egli sbaglierebbe a escludere la sua derivazione dalla fucina del Barone. Ma parlando invece del manoscritto, egli mostra con acutezza la sostanziale diversità storico-temporale dagli scritti a lui coevi – poco importa se questa sia un'idea sua o se figlia di confronto diretto con d'Holbach e Naigeon.

Il problema attributivo si è poi trascinato stancamente per quasi duecento anni, mancando di reali passi avanti sulla questione: è solo con l'edizione Mortier del 1970 che ci si avvicina alla soluzione, ed è utile richiamare qui la situazione dal punto di vista dei manoscritti e delle edizioni critiche.

Alla *Bibliothèque Mazarine* di Parigi sono conservate tre copie manoscritte di *Difficultés*.

Esse sono: *la versione lunga*, ms. 1163; *due ridotte*, ms. 1192, ms. 1197[291]. Il fondamentale lavoro del 1970 di Roland Mortier, prima edizione critica di *Difficultés,* si basa sul manoscritto 1163 (e d'ora in poi, tale manoscritto e l'edizione Mortier, seguendo l'usanza, saranno indicati con la sigla M): lo studioso, inoltre, delineò un *portait-robot*[292], un perimetro minimo di informazioni entro cui cercare l'autore misterioso.

È nel 1974 che, per la prima volta, è fatto il nome di Robert Challe (1659-1721). Lo studioso che per primo azzardò questa ipotesi fu Francis Mars in un articolo che, di fatto, ha creato le premesse finali affinché il problema fosse risolto[293].

Nel 1983 Deloffre e Menemencioglu pubblicano nuovamente la versione lunga basata sul ms. 1163, ma dopo un serrato confronto con una copia manoscritta (denominata S)[294] sita a

---

[291] Parigi, *Bibliothèque Mazarine*, ms. 1163, ms. 1192, ms. 1197. Di cui già Lanson parlava in G. Lanson, *op. cit.* Si veda anche: http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/53.

[292] Così chiamato dallo stesso Mortier: s'intenda, un schizzo ipotetico di un autore "possibile".

[293] F. Mars, *Avec Casanova à la poursuite du militaire philosophe. Une conjecture raisonnée, Robert Challe* , in «Casanova Gleanings», 17, I, (1974).

San Pietroburgo (allora Leningrado), copiata dall'abate Sepher nel 18esimo secolo, nella quale ci sono degli estratti prima non conosciuti. L'edizione Deloffre/ Menemencioglu è usualmente denominata D[295].

Il manoscritto russo faceva intendere che ci fosse una versione più lunga e primigenia, ed essa è, infatti, scoperta da François Moureau nel 1992 a Monaco di Baviera[296]: nel 2000 il quadro si completa con la sua pubblicazione, a opera dello stesso Moureau e di Deloffre – manoscritto ed edizione B[297].

Con una serie di confronti, in particolare negli studi introduttivi delle tre differenti opere critiche, si è pian piano capito come difficilmente il manoscritto lungo M possa considerarsi il famoso manoscritto che secondo Naigeon era del comte de Vence, ma, nondimeno, dev'esserne comunque una versione non troppo lontana; né la semplice copia di cui parla Naigeon è stata effettivamente trovata. Deloffre ha evidenziato come S e i due manoscritti brevi di Parigi abbiano legami evidenti, con questi ultimi probabilmente derivanti da S stesso.

Per collocare *Le militaire philosophe* in questa storia, bisogna notare che numerosi passaggi di M sono da lui riprodotti, e invece assenti in B.

È diventato sempre più chiaro come *Le militaire philosophe* derivi da una versione conforme in quasi tutto a M, se non proprio da M[298], anche se probabilmente Naigeon o chi per lui copiarono M per poterlo meglio lavorare senza far deteriorare il manoscritto originale. Curioso è evidenziare come sia divenuto poi chiaro, grazie a Deloffre e Moureau, che anche M è, sua volta, un rimaneggiamento, nel senso che anche chi lo copiò da un antecedente non aveva lesinato alcuni accorgimenti stilistici e contenustici.

Per concludere questa storia (quasi) infinita:

> Le point nouveau sur lequel je voudrais attirer l'attention est le suivant. On sait, grâce à Mortier notamment, que le manuscrit utilisé par Naigeon, sans doute 1163 de la Mazarine lui-même, ou une copie (mieux vaudrait dire un double) de celui-ci, provenait de la vente du comte de Vence, en 1761. Le remaniement de Naigeon/d'Holbach se place donc entre 1761 et 1767, sans doute plus près de cette dernière date.
>
> Mais ce qui n'a jamais été aperçu jusqu'ici, c'est que ce manuscrit 1163 est lui-même un remaniement, remaniement justifié certes par des considérations de langue et de style, mais aussi par une volonté d'en modifier jusqu'à un certain

---

[294] San Pietroburgo, *Bibliothèque publique*, Théologie, in-4°, 92 D. La sua esistenza era stata già segnalata in I. O. Wade, *op. cit.*

[295] R. Challe, *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche*, a cura di F. Deloffre e M.Menemencioglu, Oxford, 1983. Essa è la prima edizione con il nome di Challe in testa.

[296] Monaco di Baviera, *Bayerische Staatsbibliothek*, M. Cod. Gall. 887. Si veda F. Moureau, *À l'origine du texte: le manuscrit inconnu des Difficultés sur la religion*, «R.H.L.F.», janvier-février 1992, n° 1, p. 92-104.

[297] R. Challe, *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche*, Édition nouvelle d'après le manuscrit complet et fidèle de la Staatsbibliothek de Munich, a cura di F. Deloffre e F. Moureau, Genève, 2000.

[298] F. Moureau, *Robert Challe et Le militaire philosophe: histoire d'une trahison philosophique?*, cit., p. 309.

point le fond, et cela dans un esprit qui annonce déjà celui du remaniement Naigeon d'Holbach[299].

[299] F. Deloffre, *Un «Système de religion naturelle»: du déisme des Difficultés* sur la religion *au matérialisme du* Militaire Philosophe, in *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine,* a cura di O. Bloch, cit., p. 70.

300

[300] Lo stemma completo è tratto dall'edizione Deloffre-Moureau.

II.III) *Le militaire philosophe*

Ora, è quindi dall'edizione critica derivata dal ms. 1163 a cura di Roland Mortier che possiamo meglio valutare la distanza di sensibilità e il lavoro di stralcio cui Naigeon sottopone la copia di *Difficultés* che egli ebbe tra le mani. Con questo testo davanti possiamo immaginare cosa Naigeon avesse a sua volta davanti e da cosa trasse un testo molto più "spinto" del suo "antenato".

In primis, difficile non notare come il primo compito che Naigeon si assume sia quello di stralciare l'impianto originario di *Difficultés*. Tutto ciò è già stato, in parte, affrontato dalla critica –soprattutto con il fondamentale fine di tornare alle intenzioni originarie di Challe, per meglio valutarne integralmente il potente deismo già maturo, anticipatordi molte istanze che sono state, a torto, ritenute originali e attribuite a nomi più "noti", come Voltaire o Rousseau. Il mio intento è, invece, valutare – paradossalmente, forse – esattamente la distruzione di questo testo: ciò che più è importante, qui, è proprio ciò che *non* è originale nella versione di Naigeon, ciò che *non* rimane integro; è ciò che Naigeon "conferma" che interessa proprio lì dove messo in relazione con ciò che egli aggiunge – alla sua relazione *non* con il già detto da Challe, ma, al contrario, con ciò che intende dire il nuovo "autore".

Situiamo nuovamente il tutto. Si è detto come Grimm pubblicasse un resoconto il primo giorno del gennaio 1768. Evidentemente quindi, la pubblicazione dev'essere precedente: più precisamente, trattando il tedesco di attualità letteraria, *precedente di poco*. Possiamo quindi dire che la data 1768 riportata in copertina de *Le militaire* sia quasi certamente legata all'interesse di "celare", anche se di poco, alcune informazioni "riservate"; e così anche il nome di Londra, che sostituisce l'effettivo luogo di stampa, Amsterdam.

Infatti, si può trovare una data ancora più precisa riguardo l'apparizione dell'opera: d'Alembert, il 22 settembre 1767, scrive a Voltaire citando *Le militaire*. Diderot la segnala a Sophie Volland il 24 settembre 1767[301].

Le edizioni in volume saranno in tutto sei: la prima, appunto, apparsa nel 1767, datata 1768, situata a Londra, recante alla fine della dissertazione "L….., le 18 mars 1711", di centonovantatre pagine. Nelle edizioni successive, invece, compare a chiudere l'opera la dicitura "à L……, le 18 mars 1768": esse sono un'altra edizione del 1768, una del 1769, due del 1770 e una del 1776.

---

[301] Per più informazioni su questi scambi si veda R. Mortier, *Introduction,* in *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche par Mr ...,* cit., p. 11. Le edizioni di riferimento a cui Mortier si riferisce sono l'edizione Besterman per Voltaire (13536) e l'edizione Roth per Diderot (t. VII). Seguendo Mortier, citerò le lettere di Voltaire attraverso la loro numerazione progressiva.

Parallelamente alle edizioni in volume, nell'ottobre del 1767, *Le militaire* appare su un periodico, *Le Courier du Bas-Rhin,* anche se in questa pubblicazione è condensato e limitato nei passaggi più radicali: tuttavia questo non basterà agli editori del *Courier* per evitare la sospensione momentanea del loro giornale[302].

Voltaire, il 2 gennaio 1768[303], scrive al marchese d'Argens e, come Naigeon nell'*Avvertissement* e Grimm nella sua recensione, parla di un manoscritto conosciuto da molto tempo, e di un'opera «dans le goût du curé Mêlier [sic]». Come fa notare Mortier[304] però, nonostante questo continuo rimando alla notorietà del manoscritto, è lecito dubitare che esso fosse realmente conosciuto dagli "addetti al lavori": prima della pubblicazione, nessuno – neanche lo stesso Voltaire nella sua monumentale corrispondenza – aveva mai citato il manoscritto o si era posto mai il problema dell'attribuzione.

Il rimando alla proprietà del manoscritto da parte di Claude de Villeneuve Comte de Vence è comunque destinato a rimanere un mistero, giacché, come dice Mortier, riguardo all'assenza del manoscritto dal catalogo di opere del Conte che furono messe in vendita, «on peut conjecturer que cette partie [quella dei manoscritti più arditi] de la collection était la plus révélatrice des goûts de son propriétaire, donc la plus dangereuse pour ses héritiers»[305], allora il suo essere espunta andava fortemente celato, e le tracce non sono ricavabili.

Ma qual era il contenuto di *Difficultés* e, dunque, come se ne distacca il lavoro di Naigeon, per confronto, aggiunta e sottrazione?

Difficultés si presenta come una lunga opera divisa in quattro quaderni e rivolta a Malebranche, quest'ultimo chiamato in causa e sollecitato in maniera continua: al celebre filosofo è infatti riferita la dicitura "M.R.P." (Mon Réverend Père) che attraversa il testo. Non è ben chiaro se *Difficultés* fosse opera realmente destinata a esser letta da Malebranche, se gli fu consegnata, e, più in generale, quale fosse l'intenzione di Challe, il militare viaggiatore "fattosi" filosofo[306]: le varie ipotesi hanno tutte i loro punti di forza[307].

M,a al di là dell'individuazione del tentativo di mettere in piedi un "reale" dibattito, pare comunque chiaro come, per Challe, a torto o a ragione, Malebranche fosse la rappresentazione di un razionalismo d'ispirazione spirituale legato a un cartesianesimo rinnovato; e ad esso egli voleva confrontarsi, per meglio far risaltare la radicalità del suo deismo, che rappresenta –

---

302 R. Mortier, *Introduction*, cit., p. 16. Essa fu sospesa dal 11 novembre al 28 dicembre 1767.
303 Voltaire, *Correspondance*, Ed. Best. 13720.
304 R. Mortier, *Introduction*, cit., p. 17.
305 *Ibid.*, p. 19.
306 Sul tema del "viaggio" come fattore di soggettivazione filosofica, se non antropologica, nel secolo dei Lumi e prima, si veda D. Roche, *Viaggi,* in *L'illuminismo. Dizionario Storico*, cit.; ma anche F. Moureau, *Métamorphose des récits de voyage*, Paris, 1986.
307 Per il dibattito intorno a questa questione si veda R. Mortier, *Introduction*, cit., p. 19. Si può dire che il dialogo tra Challe e Malebranche sarebbe stato, almeno cronologicamente, possibile.

almeno nelle intenzioni di Challe – una versione estrema della posizione di Malebranche, senza però spingersi verso posizioni apertamente atee e materialiste. Challe – lontano da ogni rappresentazione antropomorfa o storicamente situata del divino – non per questo rinuncia a richiamarsi a un Dio ordinatore, garante dell'ordine astrale e morale. I suoi strali sono invece tutti per il clericalismo ufficiale, e tra le sue righe è semplice ritrovare un totale disprezzo per il cattolicesimo e le sue forme istituzionali storicamente declinatesi.

> Une génération avant Voltaire, il l'égale, et parfois le dépasse dans un anticléricalisme passionnée. Mais formé à l'ancienne école, et d'esprit plus scientifique que littéraire, il ne recourt pas encore aux armes voltairiennes : la concision, l'ironie, le sarcasme, la prétérition. Puissamment, lourdement syllogistique, il accumule les objections, les analyses et les preuves sans se soucier de l'agrément du lecteur. Son œuvre se veut la somme d'une vie, le résultat d'une longue méditation solitaire : elle ne fait grâce au lecteur d'aucun détail, d'aucune transition ; esse se répète dans un souci de clarté et de compréhension reprenant les idées, les résumant après chaque *Vérité* dans un *Argument démonstratif*. On retrouve là les habitudes de l'école et la marque indélébile de l'éducation scolastique[308].

Anche Moureau concorda con questa descrizione :

> La construction de l'ouvrage menait à un déisme de coloration rationnelle parfaitement en phase avec les trois cahiers précédents : partant d'un catholicisme encore plein de superstitions lors de son enfance, l'autobiographie de l'auteur montrait comment il s'était défait de ses erreurs de jeunesse en analysant les religions à la seule lumière de la raison. Les diverses religions étant des constructions humaines, elles étaient incapables de saisir l'essence de la divinité qui, cachée, ne se révélait pas au monde[309].

Challe appare però vicino alla concezione cartesiana e malebranchiana di un'opposizione radicale tra erudizione storica e riflessione filosofica: solo quest'ultima è materia di riflessione, solo attraverso essa si può far luce sui problemi del pensiero. L'inganno "vero" compiuto dai teologi non è tanto quello, tutto libertino, dello sfruttamento della credulità popolare, impostazione che permetterebbe al problema della credenza di essere affrontato anche in chiave antropologica, alla ricerca dei meccanismi psicologici che nella storia hanno fatto assumere come vere, agli uomini, le più invereconde assurdità; per Challe l'inganno *fondamentale* è stato quello dei teologi "ufficiali" che hanno troppo accentuato l'eterogenea differenza tra ragione divina e umana, finendo per privare quest'ultima di una sua propria dignità e funzionalità. Al contrario, attraverso uno sforzo della ragione – qui sì, chiara e distinta – è possibile arrivare a un deismo ragionevole. Non c'è bisogno di alcuna mediazione teologica

---

[308] *Ibid.,* p. 31.
[309] F. Moureau, *Robert Challe et Le militaire philosophe: histoire d'une trahison philosophique?,* cit., p. 310.

che metta in comunicazione le diverse ragioni, poiché esse possiedono un principio che invece permette loro un sano confronto non "mediato".

Chiaro che quello che Paganini definisce il "malebranchismo clandestino" di Challe poteva interessare fino a un certo punto Naigeon[310]; nondimeno, questo *salto* che la ragione umana può compiere da sé per cogliere le verità necessarie (per Naigeon ben diverse, sia chiaro) saltando ogni filtraggio teologico – che per i membri della *coterie* più che necessità antropologica sedimentata è invece puro complotto di "gruppo" – era uno dei modi in cui anche il radicalismo degli anni sessanta e settanta poteva declinarsi, e ne *Le militaire philosophe* ve ne si scorgono delle tracce. Al contrario, il deismo costruttivo della parte finale di *Difficultés* sarà completamente espunto e sostituito da un capitolo firmato d'Holbach, di fatto annunciante il *Système de la nature*.

Pare ragionevole riassumere che dunque *Difficultés* sia, in fondo, un 'opera di resoconto («témoin capable à lui seul de résumer les aspects essentiels de la "crise de la coscience" européenne ou du moins française»[311]) ma possegga anche tratti d'avanguardia, considerando che pare ragionevole datarla tra il 1710 e il 1712 circa – dunque, confermando le famose tesi di Paul Hazard, che ne *La crisi della coscienza europea* ben evidenziò come, anche se spesso anche solo come "accumulo di materiale", i temi dei Lumi francesi fossero in qualche modo già "pronti" intorno al 1715.

Difficultés pone alcuni punti fermi alla questione del deismo, da cui i ben più noti "continuatori" delle teoria non si discosteranno: si dica, almeno della "conquista" della centralità di ragione e coscienza nel rifiuto di ogni parametro religioso fittizio[312].

Ancora Deloffre e Moureau fanno notare che come manoscritto anti-religioso:

> Il est en effett l'un des plus anciens, puisqu'il fut composé vers 1710-1712 mais surtout le plus ample, le "Meslier" excepté, le plus systématique dans sa critique du christianisme, qui, comme l'avait remarqué Ira O. Wade, finit par «résumer pratiquement toutes les critiques formulés contre l'Eglise au XVIIIe siécle». Il est aussi l'un des mieux construits des traités déistes. Ainsi, la section consacrée au «système de religion naturelle», y apparaît comme le couronnement des sections

---

310 Cfr. G. Paganini, *op cit*., pp. 112-122.

311 F. Deloffre, F. Moureau, *Avant-propos,* in R. Challe, *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche*, Édition nouvelle d'après le manuscrit complet et fidèle de la Staatsbibliothek de Munich, cit., p. 10.

312 Cfr. G. Artigas-Menant, *Conscience et raison chez Robert Challe*, cit. In generale, le prefazioni alle edizioni del 1983 e del 2000 sono imprescindibili riguardo la figura di Challe, la sua evoluzione e le sue posizioni in *Difficultés*. Nel presente lavoro credo sia sufficiente, in luogo di un'analisi dell'intera produzione challiana, accostarsi esclusivamente a *Difficultés*, poiché può bastare valutare solo il testo che Naigeon ebbe effettivamente davanti (M o giù di lì) – ancor più se si considera che quasi certamente egli non riconobbe la mano di Challe, come d'altronde nessuno dei suoi contemporanei. Rimando inoltre a: G. Artigas-Menant (a cura di), *Robert Challe et les passions*, Paris, 2008; M.S. Seguin (a cura di), *Robert Challe et la sociabilité de son temps*, Montpellier 2010; G. Artigas-Menant, J. Cormier et D. Aïssaoui (a cura di), *Robert Challe au carrefour des continents et des cultures*, Paris, 2013.

consacrées à la critique des religions révélées. En un mot, l'ouvrage représente mieux que tout autre le *credo* et les dogmes du «déisme constructif»[313].

Che il simbolo di un certo deismo divenga tra i più noti e agili degli scritti della *coterie* ci offre un'occasione realmente unica per comprendere l'ideale di Naigeon. E non solo il suo: è realmente esemplificativo per un intero *modus operandi* settecentesco il fatto che *Difficultés* sia diventato *Le militaire*, ossia, un'opera di propaganda atea. Lo è parimenti, d'altronde, anche che il famoso *Testamento* di Meslier compia, sotto i colpi della penna di Voltaire, il percorso inverso, in qualche modo facendo mostra di sé nella schiera dei deisti e "pareggiando" i conti delle grandi opere assoldate per fini di pura ideologia[314].

Per alcune informazioni che rendano chiaro il lavoro editoriale di Naigeon, bisogna qui citare alcuni elementi "tecnici"[315]. Ad esempio, il fatto che il manoscritto ms. 1163 da cui (o, ricordo, da una copia a esso assai vicino) Naigeon ha tratto *Le militaire* sia di ben 481 pagine di grande formato (363 x 238 mm). Esso si intitola *Difficultés sur la religion proposées au père Mallebranche*, ed è suddiviso in quattro grossi *cahiers*. *Le militaire philosophe*, invece, risulta suddiviso in un'introduzione più venti capitoli: il primo capitolo sintetizza il primo *cahier* di *Difficultés*; il secondo capitolo riprende le considerazioni dell'inizio del secondo *cahier*; dal capitolo III al capitolo XIX, Naigeon condensa il secondo *cahier*[316]; il ventesimo capitolo è nuovo e opera di d'Holbach. Nella prima edizione a stampa, le 481 pagine manoscritte in folio diventano 193 pagine in 12°[317].

---

313 F. Deloffre, F. Moureau, *Avant-propos,* cit., p. 9.

314 E da chi è rimproverato Voltaire per questa operazione? Ma, *ovviamente*, proprio da Naigeon: «Meslier étoit athée et c'est ce que Voltaire a cru devoir dissimuler» in *Meslier*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. III, p. 238; e pp. 238-239 per vedere come, secondo Naigeon, Voltaire altri non era che un ateo sotto mentite spoglie (opinione non certo del tutto avulsa dalla realtà).
Così Paganini: «Come vedremo, [rispetto a *Le militaire philosophe*] un percorso inverso (dall'ateismo al deismo) sarà invece quello che compirà l'opera di Meslier, quando passerà dal manoscritto alla stampa» in G. Paganini, *op. cit.*, p. 122; «On peut dire, schématiquement, que Naigeon a fait en 1768 avec *Le militaire* ce que Voltaire avait fait en 1762 avec le *Testament* de Meslier, en tentant, autant que possible, de mettre les textes en conformité avec ses propres convictions irréligieuses, si bien que Voltaire a rendu déiste la pensée du curé Meslier et que Naigeon a amorti l'opposition du déiste Challe à l'athéisme, Mais tandis que Voltaire s'est appuyé sur une tradition de circulation manuscrite qui avait déjà sensiblement modifié le texte, Naigeon a de lui-même opéré des coupes claires dans un texte qu'il voulait rendre plus court, plus lisible, plus percutant», in A. Sandrier, *Les Lumières du miracle*, Paris, 2015, p. 307. Si vedano anche: A. Soboul, *Meslier nel suo tempo*, in Id., *Feudalesimo e stato rivoluzionario*, cit., pp. 5-48; J. Proust, *Meslier prophète*, in *Études sur le curé Meslier*, Paris, 1966; G. Ricuperati, *J. Meslier e la sua varia fortuna,* in «Rivista storica italiana», LXXXVII (1975); P. Amodio, *Tracciati rivoluzionari per cuori atei*, in P. Amodio, E. D'Antuono, G. Giannini (a cura di), *L'etica come fondamento. Scritti in onore di Giuseppe Lissa,* Napoli, 2012.

315 Cfr. P. Naville, *op. cit.*, pp. 165-170, benché l'opera di Naville sia precedente all'attribuzione a Challe.

316 E per le parti espunte completamente da Naigeon, cito qui Sandrier: «Il est à parier que rien ne pouvait séduire Naigeon dans la construction bancale de ce déisme razionaliste du troisième cahier, qui préserve le miracle comme une possibilité de droit, mais lui interdit rigoureusement toute réalisation de fait, devant le scandale que Dieu permette qe la nature contredise la raison», in A. Sandrier, *Les Lumières du miracle*, cit., p. 311.

317 Per quanto riguarda *Difficultés*, citerò dalla versione manoscritta, facilmente reperibile in rete, e dall'edizione già citata di Mortier, 1970: segnalerò dunque la pagina del manoscritto Ms 1163 e contestualmente quella dell'edizione a stampa Mortier (M). Come dicevo, il manoscritto fisico è oggi interamente digitalizzato grazie al grande lavoro dell'*Inventaire des manuscrits philosophiques clandestins de la Bibliothèque Mazarine* (IMPC, consultabile al

> Il en résulte que la version imprimée ne se rapporte qu'à un bon quart de l'ensemble du manuscrit (132 pages sur 481), et ce quart lui-même a fait l'objet de remaniements assez sérieux portant tantôt sur la forme, tantôt sur les idées[318].

I primi due capitoli di Naigeon enucleano a mo' di sintesi alcuni elementi biografici del presunto *militaire philosophe*, che invece nel primo *cahier* di *Difficultés* erano molto più diffusi: già qui si nota la pratica di "spersonalizzazione" dell'opera, che sotto la penna di Naigeon diventa meno un'autobiografia *dinamica* – come intendeva essere lo scritto Challe – e più un trattato che prende la forma di un'opera generalista che serva come arma anti-religiosa e non come testimonianza "solo" personale.

La prefazione presente nel manoscritto è espunta completamente[319]. L'introduzione di *Le militaire* (pp. 3-9)[320] corrisponde, grosso modo, nell'impianto (meno del dettaglio), alla lettera indirizzata a Malebranche in *Difficultés* (ms. 1163: pp. IX-XIV; M: pp.74-77[321]).

Il primo capitolo di *Le militaire* (pp. 10-39), «Contentant l'exposition des raisons qui on servi à dessiller les yeux» è una sintesi del primo Cahier di *Difficultés* «Contenant ce qui m'a fait ouvrir les yeux» (pp. 1-26 ; pp.78-97).

Il secondo capitolo di *Le militaire* (pp. 40-45) è sostanzialmente simile al contenuto dell'inizio del secondo *cahier* (pp. 27-30; pp. 98- 100) e mantiene lo stesso titolo, *Examen général des religions factices*.

Il rimanente dei capitoli di *Le militaire* (dunque dal terzo al ventesimo e ultimo) è formato da diciotto verità seguite da una discussione e un argomento dimostrativo; il titolo del capitolo è l'enunciazione della *Vérité* che si andrà a discutere prima e dimostrare poi. Il procedimento segue lo stesso di *Difficultés*, dove le verità componevano appunto tutto il secondo *cahier*. Lì, però, le verità erano ventuno. Rimangono fuori, rispetto all'originale, le *Vérité* II, XVI e XXI. Le prime due, come vedremo, sono espunte a causa del loro tono spiritualista e risolutamente deistico; la ventunesima fa spazio al capitolo XX di *Le militaire,* ossia il più lungo e l'unico

---

link https://www.bibliotheque-mazarine.fr/fr/impc). Per comodità, allego qui il link a cui è possibile trovare il manoscritto Ms. 1163 digitalizzato (https://mazarinum.bibliotheque-mazarine.fr/records/item/2221-redirection).

318 R. Mortier, *Introduction,* cit., p. 50.

319 Nel corpo del testo seguirà una schedatura precisa delle differenze nell'architettura dei due testi; per essa si veda anche la prefazione di Mortier, *ibid.*, in particolare pp. 50-51.

320 N.B.: per motivi di chiarezza, ricordo qui che citerò delle pagine nella numerazione della prima edizione di *Le militaire philosophe*, quella datata Londra 1768 (in realtà Amsterdam 1767).

321 N.B.: le pagine del Ms. 1163 sono annotate in testa alla pagina: fino al primo *Cahier* escluso, con numeri romani; successivamente, con numeri arabi. D'ora in avanti, riferendomi a *Difficultés* citerò, tra parentesi, prima le pagine del Ms 1163 e poi quelle dell'Edizione Mortier (M), con la sigla *Diff.*; e con la sigla *Mil.* per *Le militaire philosophe*. Ricordo che essendo M basata sul Ms. 1163, rimandare all'una equivale a rimandare all'altra; ma è corretto e comodo citare anche le pagine dell'edizione a stampa Mortier. Ho preferito lasciare le citazioni delle pagine nel corpo del testo per aiutare il lettore che dovesse avere gli scritti davanti, e rendere più agile il confronto tra i testi lì dove si citeranno passaggi che differiscono di poche parole.

"firmato" d'Holbach (e alla fine del capitolo del barone, a pagina 192, una nota segnala il lavoro egli stava compiendo negli stessi tempi sul lì annunciato *Système de la nature*).

Dunque, le corrispondenze sono, al netto di alcune differenze nel titolo (a sinistra, i capitoli di *Le militaire*; a destra quelle di ms. 1163 di *Difficultés*):

Cap. III: Vérité I	Vérité I
Cap. IV: Vérité II	Vérité III e Vérité VIII aggiunta all'argomento dimostrativo)
Cap. V: Vérité III	Vérité V (variazione nel titolo)
Cap. VI: Vérité IV	Vérité IV (variazione nel titolo)
Cap. VII: Vérité V	Vérité VI (variazione nel titolo)
Cap. VIII: Vérité VI	Vérité VII
Cap. IX: Vérité VII	Vérité IX
Cap. X: Vérité VIII	Vérité X
Cap. XI: Vérité IX	Vérité XI
Cap. XII: Vérité X	Vérité XII
Cap. XIII: Vérité XI	Vérité XIII
Cap. XIV: Vérité XII	Vérité XIV
Cap. XV: Vérité XIII	Vérité XV
Cap. XVI: Vérité XIV	Vérité XVII
Cap. XVII: Vérité XV	Vérité XVIII
Cap. XVIII: Vérité XVI	Vérité XX (titolo diverso)
Cap. XIX: Vérité XVII	Vérité XIX
Cap. XX: Vérité XVIII	Non presente

Sappiamo, come detto, he il capitolo XX di *Le militaire* era opera di d'Holbach, ed esso risulta essere di gran lunga il più ampio dell'opuscolo. Stranamente il titolo della *Vérité* XXI di *Difficultés* – che il capitolo del barone sostituisce e a cui si ispira, appunto solo nel titolo – era addirittura più radicale di quello scelto da d'Holbach: quello che nel manoscritto era *La profession de foi de quelque religion factice que ce soit est criminelle* diventa *Toute religion factice est contraire à la morale ou lui est totalmente inutile*. Nei contenuti, però, non vi è confronto possibile: dalla mano di d'Holbach esce un testo molto più aggressivo di quello di Challe[322], che era in fondo un lungo ragionamento sillogistico.

[322] Voglio chiarire che lì dove scrivo "di Challe", in realtà ci sarebbe da dire: del copista che ha ricopiato un manoscritto che possiamo a sua volta ricondurre, con vari passaggi, alla mano di Challe. In questo senso, nel dire

Credo possa essere utile dire qualcosa sulla lettera e lo spirito delle due *Vérité* di *Difficultés* eliminate da Naigeon nel suo lavoro, la II e la VI. Abbiamo qui un esempio chiaro dell'operare di Naigeon. Infatti, non è detto che l'eliminazione di alcuni passaggi fosse sempre effettuata per motivazioni ideologiche, perché contrarie al dettato desiderato dal filosofo materialista Potevano, al contrario, entrare nella valutazione anche considerazioni di stile e di linearità: giudizi essenzialmente editoriali oltre che ideali.

A mo' di esempio, per questi interventi, si confronti il materiale espunto con quello della *Vérité* XIV di *Le militaire*. Essa corrisponde alla *Vérité* XVII del Manoscritto M di *Difficultés*. Il titolo rimane invariato: *Des religions établies sur des livres et des discours ne viennent point de Dieu.* I titoli delle due *Vérités* tagliate erano: per la II *La religion ne se peut traiter par des livres ni par des discours*; per la XVI *Des livres et des discours humains ne sont pas de moyens dont Dieu se soit pu servir pour instruire les hommes*.

Dunque, si vede come la *Vérité* XIV di *Le militaire* intenda coprire campi tematici percepiti come vicini alle sezioni espunte. In più Naigeon lascia nel testo la *Vérité* XIII, che anche in qualche modo è vicina a quelle escluse: essa si intitola *Des livres, des discours ne sont pas de moyens dont Dieu ait pu se servir pour instruire les hommes* – mentre la XV *Vérité* di *Difficultés* si intitolava *Des livres et des discours ne sont pas de moyens dont Dieu s'est servi pour instuire les hommes*.

Risulta evidente come Naigeon abbia, di fatto, utilizzato (con un cambiamento minimo) il titolo della *Vérité* XVI – poi esclusa – per la sua *Vérité* XIII, mantenendo per essa però il testo della *Vérité* XV. Evidentemente egli riteneva ridondante, nella sua ottica di alleggerimento del testo, la presenza di ben quattro capitoli sull'utilità o meno dei Libri sacri in questione di religione. Dunque, sceglie di sopprimerne due, di cambiare un titolo, e di operare finemente, come adesso vedremo, sulla *Vérité* XIV che egli trae dalla XVII di M. A uso di esempio, i cambiamenti apportati in questo capitolo breve faranno luce sui principi guida di Naigeon.

L'inizio della *Vérité* è perfettamente uguale:

> Dieu prend toujours les voies les plus simples et les plus cortes (*Mil.*, p. 129; *Diff.*, p. 105; p. 154)

Subito però Naigeon cancella un periodo, oserei dire per velocità di lettura: «il ne faut à ceci ni commentaire, ni éclaircissement. Il serait fol de faire un circuit pour aller à un point où l'on peut venir par une ligne droite» (*Difficultés*, p. 105; p. 154).

Perché eliminarlo? Ecco qui un esempio dell'agilità che Naigeon intendeva dare a *Le Militaire.* Quello "della linea e del punto" è evidentemente un passaggio sopprimibile secondo lui, non

---

"di Challe", "*Difficultés*", il "manoscritto originale" s'intende dire sempre: la carta materiale fisica da cui Naigeon trae il suo lavoro.

necessario in fase di dimostrazione; infatti, Naigeon si riaggancia con ms. 1163 subito dopo, e il tono è quello della concatenazione logica: «or la voie de parler aux hommes par l'instinct et par le sentiment intérieur est plus courte et plus sûre que celle de faire un livre et de renvoyer à d'autres hommes pour lire, traduire, expliquer et commenter ce livre» (*Mil,* pp. 129-130; *Diff.*, p. 105; p. 154).

Il testo è perfettamente identico tranne che per un'aggiunta di Naigeon, ossia «*et plus sûre*». Queste tre parole, in qualche modo, sostituiscono la parte espunta sulla certezza "geometrica" della linea e del punto: esempio tra tanti del suo agire.

Ancora, dopo, c'è una correzione di stile: quello che in M è «il aurait établi des hommes capables d'annoncer ses lois s'il avait voulu avoir des ministres» (p. 105; p. 154), diventa ne *Le militaire* «S'il avait voulu avoir des ministres, il aurait établi des hommes capables d'annoncer ses lois» (p. 130). Una semplice inversione che probabilmente rispondeva a un gusto personale fa vedere come l'impegno di Naigeon fosse effettivamente da lui visto come un vero e proprio "scontro fisico" con il testo d'origine, da migliorare in ogni suo possibile aspetto.

Ancora, Naigeon più avanti sopprime un altro periodo, probabilmente ancora per ragioni di "leggerezza" del costrutto: sempre riguardo alla fiducia nelle autorità, egli espunge «Paye-t-on un impôt que l'on vient demander sans être certain si celui qui le lève est autorisé des ordres du Roi et d'un édit qui ordonne le paiement de ce qu'il demande?»(*Difficultés,* p. 105; p. 154*)*. Anche qui si ha un esempio di una costante di *Le militaire*: rendere alcuni passaggi più generali, prescindendo dagli esempi più concreti che Naigeon aveva leggendo *Difficultés*. Poco più sopra Naigeon aveva cambiato *sot* con il meno immediatamente offensivo *stupide*: questo rientra in una tendenza che già Mortier notava.

> Naigeon préfère l'abstrait au concret, le général au particulier, l'inanimé à l'animé. Du point de vue de l'expression, le livre gagne en gravité un peu terne ce qu'il perd en spontanéité et en vivacité[323].

Mortier offre altri esempi della tendenza al passaggio da uno stile crudo e "schietto" a uno più distante, vagamente purista. Così si esprime:

> Les corrections de détail révèlent, chez Naigeon, une certain timidité de goût devant des expressions directes, imagées ou familières. Cet athée a des côtés puritains et un sens déjà bourgeois de la décence qui lui fait prendre le naturel pour la trivialité[324].

Quello che qui importa è che però non si tratta, per Naigeon, in queste correzioni, di una questione esclusivamente estetica, bensì di qualcosa di più "definitivo" e storicamente

[323] R. Mortier, *Introduction*, cit., p. 57.
[324] *Ibid.,* p. 55.

motivato. Un testo scritto nel 1711 circa non poteva e non doveva essere confermato in toto. Questo perché le condizioni storiche erano differenti, e i modi tecnici e linguistici dell'attacco alla religione rivelata dovevano per forza di cosa essere dissimili; tendo a pensare, allora, che la tendenza di Naigeon alla "generalizzazione", lungi dall'essere esclusivamente una questione di gusto, rispondesse a una nuova consapevolezza teorica che permetteva di tenere di lato alcuni modi espressivi più immediati – al limite del popolare[325] – per far spazio invece a una più "olimpica" consapevolezza della propria missione storica, che è quella di propagandare un cambiamento teorico già avvenuto: *l'ateismo non è una conquista ormai, ma una semplice constatazione.* Non si trattava di trovare orpelli storico-linguistici-eruditi per costruire un attacco d'ispirazione libertina alla religione bensì di analizzare il più serenamente possibile la questione e mostrarne la risoluzione.

«J'examinerai, non en historien ni en critique, qui est un travail infini et qui ne dit rien, mais en philosophe» (*Difficultés*, p. 14 ; p. 88) diventa, più semplicemente, – *ma di una semplicità che è una complessità storica risolta* – «j'examinerai le christianisme non en historien ni en critique, mais en philosophe» (*Mil.,* p. 29). In questo passaggio, vi è l'intera consapevolezza teorica di Naigeon.

Dunque, non solo "ateizzazione" – fine o *tranchant* – del testo. Le considerazioni sono alle volte di gusto letterario, altre di economia del discorso, altre ancora teoretiche. Perché se è vero, come d'altronde Mortier fa notare, che la tendenza generale è indubbiamente rendere meno spiritualista e più tangibilmente ateo il testo, tale procedimento non è e non deve essere considerato l'unica stella polare della riscrittura di Naigeon. Altrimenti, non si spiegherebbe come e perché il termine *Dieu*, per quanto in alcuni passaggi decisivi scompaia, continui spesso a campeggiare lungo il testo. Se il tentativo di radicalizzare l'opera fosse l'unico *telos* della riscrittura, questa *presenza* non avrebbe alcun senso: invece, tale processo acquista chiarezza lì dove all'equazione si aggiungono altre variabili. Infatti, non di sola "riconversione" verso l'ateismo si nutriva l'ideale del testo che Naigeon voleva creare, ma anche di una ricerca di un'agognata "quadratura" tra nuova scrittura – e relativa "ateizzazione" –, rimando a una tradizione *condivisa* su cui basarsi (e sennò tanto sarebbe valso scrivere opera completamente nuova), e, non da ultime, esigenze di stile e agilità. In quest'ottica, anche talvolta mantenere il nome di *Dieu* appare comprensibile, nel senso che così facendo meglio poteva evidenziarsi come l'opera nuova derivasse da un testo con una sua propria degnissima storia – e, per converso, si finiva sagacemente per mettere in mostra i passi in cui *Dieu* era espunto, e l'ateismo poteva far mostra di sé.

---

[325] *Maroufles*, *cagot théologien*, *gueusaille*: tutti termini che Naigeon cancella.

Le attente valutazioni da fare sono, dunque, legate a una serie di esigenze finanche letterarie che è giusto considerare, tenendo sempre bene a mente, quindi, al costo di essere ripetitivi, di *tenere insieme* le ragioni testuali e le ragioni ideologiche. Non tutto ciò che è escluso, lo è perché disadatto al nucleo delle argomentazioni; ancora, non tutto ciò che entra in *Le militaire* è ciò che Naigeon ritiene giusto concettualmente o espressivamente. I parametri sono molteplici, e possono valere alternativamente.

Il carattere di pesantezza di alcuni punti di *Difficultés* poteva essere, difatti, agli occhi di Naigeon, "peggiore" del carattere deista di alcune sezioni: il manoscritto originale, nella sua interezza, era assolutamente inservibile per lui. Se l'impianto "architetturale" resta, per lo più, confermato, esso va depurato di tutti gli orpelli intermedi, ma senza perdere di potenza. Dev'essere reso il più generale possibile, ma, allo stesso tempo, offrire i sottoinsiemi argomentativi con più agilità. Il manoscritto che Naigeon si trovò tra le mani era, probabilmente, ai suoi occhi, una materia grezza composta di *tutti gli argomenti possibili*; a essi bisognava dare non solo un senso nuovo, ma anche un ordine sequenziale che lo rendesse servibile. Bisognava, con l'appoggio di un'autorità manoscritta (benché probabilmente anonima) limitare e snellire la comunicazione – e non dimentichiamo che Naigeon stralciava *per pubblicare*, aveva in mente un'operatività concettuale ma anche editoriale assolutamente incompatibile con la prolissità dell'andatura di Challe. Vediamo qui incrociarsi piani ideali e piani pratici. Riguardo ai primi, probabilmente la forma espressiva di Challe appariva del tutto anacronistica a Naigeon, per una serie di motivi: nel suo incidere onni-dimostrativo probabilmente la prosa di Challe palesava al suo editore una malcelata insicurezza, quella di un animo che ancora sente il giogo di alcune ascendenze e, dunque, non riesce ad essere incisivo come si deve e si può. Per Naigeon, ipotizzo, taluni argomenti erano ormai così assolutamente evidenti, introiettati e definitivi, che, ai suoi occhi, l'idea di pubblicare in tutta la loro ampiezza questi "svolgimenti aperti" poteva sembrargli più l'assecondare una fantasticheria o un solipsismo letterario che una reale produzione di sapere filosofico.

Se lo scopo "generale" di Naigeon era, come pare, *sanzionare il trionfo di una teoria* più che portare argomenti nuovi, gli orpelli retorici d'inizio secolo non erano utili alla causa. Convertire all'ateismo è *anche* una questione di logica, che la prolissità di Challe non aiutava a rafforzare. Ma anche qui vi è un rovescio dialettico: in *Le militaire* si vede, in filigrana, che non si tratta solo di *convincere* riguardo le *nuova verità*. Difatti – nonostante l'intento teoretico "ampio" del Naigeon di quegli anni fosse senz'altro la propaganda ateo-materialista – un'opera come *Le militaire* è in alcuni punti congegnata *più* per *indicare alcune possibilità* per un discorso futuro *che* per fungere da trattato ateo definitivo: essa prepara *la possibilità* di un ateismo, o

anche *solo* l'evenienza di un discorso non condizionato da stilemi che rendano l'ateismo un argomento *intrattabile*. Lo scritto, da questo punto di vista, va chiaramente considerato all'interno del quadro più generale delle opere della *coterie*: esso, con altre, deve *contribuire* a un attacco filosofico multilaterale e concentrico. Se Naigeon è già, com'è, del tutto ateo; se considera posizione filosofica necessaria ed evidente la distruzione *compiuta* della Teologia; nondimeno egli non avrebbe bisogno di "correggere" un testo esistente e "tirar fuori" *Le militaire* al fine di scrivere (o ri-scrivere) il trattato ateo definitivo, come magari voleva essere il di lì a venire *Système* di d'Holbach, nell'ultimo capitolo annunciato[326]. Per alcuni rispetti, invece, l'opera nata dal manoscritto *trasformato* poteva anche essere "semplicemente" *uno dei* mattoni della battaglia filosofica; sezione di un quadro più ampio il quale – limando, correggendo, ampliando il testo originale – rendesse *possibile* un discorso ateo, e non per forza lo provasse irrefutabilmente. Si tratta d'inventare la possibilità di un discorso, inventare una tradizione: distruggere completamente il *senso* del manoscritto originale avrebbe invece significato fallire *completamente* nell'intento più volte manifestato di basarsi su un *corpus* che conferiva autorità intellettuale ai propri discorsi; avrebbe comportato l'immettere in un *habitat* assolutamente "inospitale" una teoria che solo *poi* era riuscita a radicalizzarsi definitivamente – un testo a tinte *deistiche* non poteva reggere *integralmente* la maturità dell'ateismo di Naigeon.

Certo, è stato detto che l'opera è un saggio di "ateizzazione"; indubbiamente, è un punto fondante dell'operazione. Ma, rispetto a ciò che si viene di dire, appare, in alcuni passi di *Le militaire*, più palese l'intenzione di de-deificare il manoscritto piuttosto che di renderlo *ateo*. Se la tonalità generale dello scritto finisce per rimandare all'ateismo, infatti, lo è talvolta più per "sottrazione", nel senso che si tenta di privarlo – solo in alcuni punti, come detto – dei riferimenti a Dio che campeggiavano in *Difficultés*. Alcuni esempi rendono il tutto evidente[327]:

«je vous conjure, au nome de Dieu» (*Difficultés,* p. 13; p. 77) che diventa «je vous conjure» (*Mil.*, p. 9); «donnez gloire à Dieu» (*Difficultés,* p. 61; p. 123) soppresso in *Le militaire*; ancora «Donnez gloire à Dieu» (*Difficultés*, p. 113; p. 159) che diventa «Avouez-le» (*Mil.,* p. 140) – procedimento scientifico e continuo di messa tra parenesi della divinità come interlocutrice, resa così inesorabilmente meno presente nello scritto e nella teoria tutta; e ancora:

l'existence de Dieu, dont personne ne doute» (*Difficultés,* p. 10; p. 85) che diventa «l'existence de Dieu, dont peu de gens doutent» (*Mil.*, p. 23) – un cambiamento lieve, ma anche *un peu de gens* basta, ormai, per aprire un varco;

[326] Cfr. A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach,* cit., p. 362.
[327] Questi esempi sono già citati in R. Mortier, *Introduction*, cit., pp. 58-59.

« du nom odieux d'athée" (*Difficultés,* p. 10; p. 85) che diventa «du nom d'athée» (*Mil.,* p. 23) – una riqualificazione *etica* di una possibilità atea, già ovviamente effettuata da altri – l'ateo virtuoso non nasce certo con Naigeon – ma che ora diventa minuziosa opera di convincimento da far entrare quasi nel "subconscio" dei lettori.

«cette lumière que Dieu a donnée» (*Difficultés,* p. 26; p. 97) che diventa «cette lumière que la nature a donnée» (*Mil.,* p. 39) – cambiamenti fondamentali di coordinate, di sostanze e ordini metafisici. In questo cambiamento, se si vuole, c'è già il *Système de la nature* di d'Holbach, il cui annuncio chiude l'*Avertissement* di *Le militaire*.

«Dieu est un être parfait» (*Difficultés,* p. 62; p. 123) che diventa «Dieu, tel que je le conçois et tel qu'il doit être, s'il existe, est un être parfait» (*Mil.,* p. 79) – tecnica formidabile di *mettere Dio al condizionale,* operazione di fatto ponte tra il Deismo di Challe e l'ateismo di Naigeon, che d'Holbach a breve avrebbe sanzionato definitivamente.

«Les idées claires que Dieu leur à données» (*Difficultés*, p. 110; p. 157) che diventa «les idées claires que le bon sens leur à données» (*Mil.,* p. 136) – passaggio fondamentale, con il Dio della tradizione, già assolutamente de-potenziato in Challe, che diventa il generico "bon sens" ossia l'ordine regolativo della realtà materiale naturale, la scoperta di una ragione universale che regola le possibilità etiche e normative dell'universo, ragione che si articola in materia viva che si organizza e arriva a comprendersi.

Si è detto come i compromessi – stilistici; alla ricerca di una certa omogeneità; causati dal fatto che si sta comunque lavorando su un'opera pre-esistente e della quale quindi si è deciso in qualche modo di servirsi – continuavano ad albergare nel testo di *Le militaire*.

Non per questo però non si intravede, in alcuni punti, un'assoluta nitidezza, la quale getta un'immediata luce sulle procedure adottate: l'opera di taglio, aggiunte, nuova significazione, era, lo si ricordi, pur sempre figlia di un'insoddisfazione culturale e spirituale *insopprimibile* per una tradizione che – al netto dei "debiti", e per i quali si "omaggia" – non poteva più soddisfare, ed era ormai necessario trasparisse dai testi; il *corpus*, si pensava ormai negli anni sessanta, poteva essere reso ancora più "schierato" e deciso: v'erano, a richiederlo, ormai, delle necessità politiche inestirpabili.

In quest'ottica, gli esempi di "messa tra parentesi" del nome di Dio, hanno già indicato le tecniche impiegate e i sensi ricercati da Naigeon: e oltre ogni "rimanenza" – sulla quale si è insistito perché meno evidenti pensando a un'opera di *propaganda* – lo spirito del testo è dunque definitivamente sfalsato: «la lettre-préface à Malebranche n'est plus celle d'un chrétien qui s'interroge; elle est devenue celle d'un "philosophe" installé dans ses certitudes»[328].

L'incipit è già programmatico: se l'autore di *Difficultés*, con umiltà ragionata, desiderava che il grande Malebranche gettasse uno sguardo alle sue «Difficultés sur la religion» (*Diff.,* p. 9; p. 74), Naigeon richiede, molto più energicamente, che si osservino attentamente «toutes mes objections contro le christianisme» (*Mil.,* p. 3). È curioso come, subito dopo (*Mil,* p. 4), Naigeon citi i nomi di Spinoza e Hobbes – autori che il militare protagonista del testo sostiene di non aver letto, da lui conosciuti solo "di fama": qualsiasi pensiero comune, ci tiene a specificare, sarà *frutto del caso*. Il manoscritto originale citava invece, insieme a Spinosa (sic), Lucrezio. Ecco un esempio pratico di "utilizzo" di un autore: invece che l'inflazionata (nel senso di: già notoriamente materialista) figura di Lucrezio, Naigeon, con malizia, cita Hobbes, certo negando di conoscerlo, ma, in realtà, inserendolo in una possibile linea d'ispirazione materialista, che così si aggiorna con un nuovo protagonista.

Il tono molto più dialogico e strategicamente limitato di *Difficultés*, condito dalla tipica professione di dilettantismo, diventa da subito, nei passi più originali e autonomi di *Le militaire*, vero e proprio granitico programma.

Conviene qui citare un lungo passo:

> Les préjugés dont on a été imbu dès l'enfance et l'inhabitude de réfléchir sur certains objets, font qu'on se contente d'une infinité de preuves qui ne soutiendraient pas un examen froid et impartial; ce qui a quelque fausse apparence de solidité, surtout en matière de religion, est une conviction pour la plupart des hommes; on trouve vraisemblable ce qui paroît ridicule à toute personne dégagée de prévention.
>
> *Vous êtes, mon* R.P., *un exemple frappant* de ce que j'avance; et cette faiblesse ou cette espèce *d'aveuglement volontaire* sur des absurdités de votre religion vous est commune avec tant de grands hommes bons raisonneurs sur toute autre matière, que votre réputation ne court aucun risque pour cela (*Mil.,* p. 6, corsivo mio)

La religione è un accecamento volontario di se stessi e, nel caso degli uomini di Chiesa – colpevolmente – di altri. Se, in *Difficultés,* al Reverendo Padre era detto che «vous avez tant d'exemples de pareilles faiblesses» (*Diff.*, p. XII; p. 76), ora è, invece, *proprio lui* ad essere un esempio perfetto di creduloneria assurda e totalmente anti-filosofica – rendendosi colpevole di

[328] F. Moureau, *Robert Challe et Le militaire philosophe: histoire d'une trahison philosophique?*, cit., p. 308.

aver ceduto a istanze totalmente *non chiare* e *non distinte*, che solamente in ambito religioso ci si permette.

Ma se l'esame è freddo e imparziale, se non ci lascia trascinare dai pregiudizi infantili che tanto segnano le menti (soprattutto se si legge la cosa nell'ambito di un'ipotetica pedagogia sensista), si vedrà, come appunto vede il maturo militare *fattosi* filosofo, come il castello religioso crolli *necessariamente* sotto le armi della logica e della lucida coscienza dei fatti.

L'andamento dell'*Introduction* è realmente formidabile per valutare l'intera produzione di Naigeon: essa si presenta in qualche modo come una "facilitazione" del lavoro dei lettori, cui va offerto un breviario veloce, che presenti solo le parti "emergenti" del discorso originale, ossia le tesi "in pillole" *più* che il loro svolgimento. Non stupisce quindi che, alcuni dei concetti cardine che campeggeranno nell'opera siano spiegati fin dal debutto, e in maniera più diretta e netta rispetto alla versione manoscritta. Ecco che

> J'appelle *religions factices* toutes celles qui sont inventées par des hommes, qui sont établies sur des faits qui reconnaissent d'autres principes que ceux de la nature et de la raison, et d'autres lois que celle de la conscience. Ce ne sont point les scélérats, les tyrans, les exacteurs, les traîtres, les assassins, les empoisonneurs qui se révoltent contre les religions. […] Ce sont les *gens de bien*, qui aiment la *vertu* et l'*honneur*, qui écoutent leur conscience et leur raison, qui se voient avec horreur engagés dans des opinions ridicules et funestes. (*Mil.,* p. 7-8, corsivo mio)[passaggio simile in *Difficultés*]

Le religioni *factices* sono dunque *tutte le religioni storiche*, ossia quelle che *non* hanno alla loro base e come loro giustificazione finale la natura (cioè, come si capirà, la materia) e la ragione, e obbligano a seguire principi eterodiretti che opprimono i lumi della coscienza indivuduale. Già Challe parlava della *gens de bien*, cioè a dire coloro che amano *virtù* e *onore*, questo a testimonianza di come l'idea – pur se solo tratteggiata, nel 1710 – di un gruppo di "eletti" in grado di comprendere l'assurdità delle religioni fosse già in corso: ma qui, tra gli stilemi di Naigeon, la denuncia si fa anche appello pubblico. *Se si vuole, la differenza è tutta qui.*

Si veda come, nello scritto di un uomo appartenente a una generazione largamente successiva a quella di Challe, scompaiano gli originali riferimenti ad alcune opere di Malebranche citate nel manoscritto: come a voler quasi manifestare un certo disinteresse per i dibattiti più propriamente filosofico-teologici, e l'approdo a considerazioni che non si riferiscano a un testo in particolare ma alla posizione stessa di un Malebranche; al contrario, è indicativo che sia mantenuto il passaggio, in Challe autobiografico, in cui si descrive, velocemente, la formazione "teorica" del militare: «j'ai lu l'*Ecriture* avec réflexion, je suis un peu physicien, j'ai quelque connaissance des mathématiques» (*Mil.*, p. 8), formazione che da un lato ricorda la tipica formazione erudita libertina, da un altro quella variegata dello stesso

Naigeon, e, dall'altro ancora, manifesta la considerazione fondamentale di una rivalutazione delle scienza nel formare l'*habitus* di un *philosophe*.

Il capitolo I di *Le militaire* contiene spunti non meno interessanti: esso reca il sottotitolo, *Contenant l'exposition des raisons qui ont servi à me dessiler les yeux*.

Esso, come il manoscritto, inizia subito identificando la prima ragione dello *choc* che il cristianesimo causa a ogni ragione che si voglia libero pensiero: la potenza del papa e del suo potere temporale – che rappresentano il Potere stesso, in maniera oserei dire *metastorica*: e il Potere non vuole argini, e riesce a rendere ogni istanza libertatoria una nuova forma di oppressione. Il manoscritto recitava, per scagionare la repressione degli imperatori romani verso i primi cristiani: «il n'y a point de comparaison à faire: on venait leur apporter une nouveauté qui mettait le trouble et la discorde partout, qui les tirait d'un état où il se trouvaient fort bien. Dès qu'on a été les maîtres, on a renoncé aux beaux principes qu'on leur prêchait, et on a forcé les Romains à quitter cette religion sous laquelle ils avaient conquis et conservé l'empire de l'univers. Cette religion était fausse, nous examinerons la nôtre.» (*Diff.*, p. 2 ; p. 78). Cosa diventa tutto ciò nelle mani di Naigeon?

> Ils étaient, sans doute, plus excusables que la plupart des rois chrétiens: on venait leur apporter une nouveauté qui mettait le trouble et la discorde dans leurs États, qui rompait l'unité du corps politique, qui semait dans les esprits des doctrines destructives de toute société civile, au lieu que l'intolérance des prêtres et de souveraines chrétiens, qui sont les ministres de leurs fureurs, est aussi contraire à la saine politique et à leur propre intérêt qu'a la raison et à l'humanité. On voit par l'Histoire que dès que les chrétiens ont été les maîtres, ils ont renoncé aux principes d'humanité et de tolérance qu'ils ne cessaient de prêcher aux empereurs païens ; par des progrès lents, mais successifs, ils ont forcé les Romains à quitter cette religion sous laquelle ils avaient conquis et conservé l'empire de l'univers. Cette religion, direz-vous, était fausse, nous examinerons la vôtre (*Mil.*, p. 12).

Appaiono qui dei nodi, sciolti i quali, *Le militaire* può essere compreso nella sua lucida integrità. Si notino dapprima gli strumenti grammaticali ed espressivi messi in campo da Naigeon. Un semplice cambio di "soggetto" cambia completamente la prospettiva sul discorso. Ciò che in Challe era un discorso "includente", ossia con la forma impersonale *on* che in francese può coprire anche la prima persona plurale, per cui "si è apportata loro una novità" ma anche "si è diventati i padroni/siamo diventati i padroni", diventa, in Naigeon, una *chiara distinzione* e una messa a distanza. Il suo discorso diventa un enunciato su di "loro": *que les chrétiens ont été les maîtres, ils ont renoncé aux principes d'humanité et de tolérance qu'ils ne cessaient de prêcher aux empereurs païens*.

Egli è al di qua di un'autocritica storica in cui invece Challe ancora indugiava – essa non può interessarlo in quanto egli *non è cristiano*: sono *loro* ad aver perseguitato, ed è la religione di Malebranche a dover essere esaminata, non la *nôtre*. La critica alla violenza – da sentita e sofferta messa in (auto) *stato d'accusa* di un cristiano d'educazione che si è avvicinato al deismo ma sente "su di sé" certe colpe – diventa in Naigeon un giudizio inappellabile vissuto *totalmente da fuori*, espresso con la durezza di chi può giudicare senza interessi personali (o almeno così crede...) poiché figlio intellettuale di un'evoluzione – cronologica e, nelle intenzioni di Naigeon e d'Holbach, anche logica – liberatoria rispetto al discorso teologico. E il discorso non si esaurisce qui; si guardi anche al modo in cui alcune parole chiave sono plasmate e riposizionate nel discorso, in una maniera sottile che dovrebbe forse bastare a fare giustizia di molti giudizi malevoli su Naigeon. Ad esempio, si noti la torsione subita dalla parola *état*. In Challe, l'*état* era lo stato di relativa quiete in cui si trovava l'impero romano prima dell'avvento del Verbo cristiano: *les tirait d'un état où il se trouvaient fort bien*. Uno stato, cioè una situazione, anche, appunto, statica, cioè ragionevolmente confortante per l'ordine. Qual è l'operazione di Naigeon? Con una maiuscola si rovescia il dettato e la storia di un testo: *la discorde dans leurs États*, la discordia nei loro Stati. Con una sola mossa, Naigeon mostra qui tutta la sua autonomia rispetto al testo originario, attribuisce un nuovo senso *tutto politico* alla questione della religione, e infonde di significati nuovi il manoscritto, poiché rappresenta *nel testo* gli sviluppi positivi del pensiero politico a lui coevo, significati che Challe non poteva ancora maneggiare[329]. *États, unité du corps politique*, *societé civile*. Compito di Naigeon sembra qui ridare gittata a un testo che sul piano della teoria politica poteva risultare datato o comunque non perfettamente aderente al pensiero *radicale* nell'anno 1767[330].

L'attenzione posta a una rinnovata valorizzazione della terminologia politica mostra bene la profonda natura ideologica dell'operazione editoriale: bisogna tenere continuamente a mente la stratificazione civile della costanza e dell'ardore della critica di Naigeon e d'Holbach. Ricordare che un'opera come *Le militaire philosophe* è portatrice di una domanda di senso politico, e conduce la sua battaglia *non solo* riferendosi al *côté* filosofico dell'attacco al pensiero religioso (che si articola nella critica *tout court* alle religioni secolari e si basa sul progressivo svuotamento di senso del deismo), bensì portando in scena continuamente lo sgomento di una coscienza *civile* sempre meno capace di sopportare le diseguaglianze:

> Chez lui [in questo caso, d'Holbach, ma è uguale], comme chez Meslier, c'est le spectacle des misères individuelles et des convulsions sociales et politiques, qui

[329] Per appronfidere la questione delle polemiche "interne" al fronte filosofico, in particolare tra la concezione volterriana e quella della *coterie*, si veda l'importantissimo F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, 1962, in particolare pp. 505-518; 526-543.

[330] In seguito sarà discussa la categoria d'*illuminismo radicale* così come proposta da Jonathan I. Israel.

> déclenche la réflexion. Le tragique réel de la vie ne peut plus tenir dans une dogme, une tradition mesquine, livresque. Tout proteste contre les entreprises d'une Église séculière qui vit en parasite sur le dos des populations malheureuses et industrieuses. La philosophie du XVIIIe siècle, dans ses diverses aspects, tient sa force des racines vigoureuses qu'elle plonge dans l'existence réelle des hommes du temps – et non de jeux purement verbaux qui ne répondent à aucune situation concrète. L'élaboration du philosophe dans son cabinet est toute pénétrée de l'expérience qui s'acquiert au creuset plus mouvementé de la vie[331].

Al fine di rendere chiare tutte le implicazioni politiche e filosofiche della posizione maturamente atea, Naigeon non esita mettere in campo le più disparate strategie editoriali. Non è *États* l'unico esempio di "integrazione" se non addirittura "aggiornamento" che Naigeon opera nel testo. Anche solo una nota può diventare indicatrice dello spirito del lavoro editoriale, dando alla retorica dello scritto, come detto, un aspetto molto più netto e deciso. Si veda la piccola aggiunta in una nota del Capitolo I di *Le militaire*: il testo di *Difficultés* recitava «[Giacomo II d'Inghilterra] avait promis aux Anglais en montant au trône de leur laisser le libre exercice de leur religion. Ayant voulu manquer à sa parole, il l'ont chassé» (*Diff.,* p. 6 ; p. 82) ; diventa, ora, con Naigeon «ayant voulu manquer à sa parole, ils l'ont *avec raison* chassé» (*Mil.*, p. 19, corsivo mio). Come sempre, il diavolo è nei dettagli e nelle pieghe, a prima vista, più nascoste. *Avec raison*, con ragione: Naigeon giudica e delimita fazioni, con, alla mente, un'idea sempre più precisa dei lineamenti di una società liberata dalle commistioni religiose. In quest'aspetto il suo lavoro nel portare a galla la marea clandestina diventa *definitivo* in maniera duplice: non solo perché contribuisce a rendere pubblica la "clandestinità", ma anche perché rende evidente la transizione di alcuni termini del linguaggio politico verso significati ormai "necessari" per comprendersi. D'altronde, che l'intento politico sia sempre sottointeso, lo si può intuire già da un singolo aspetto a prima vista minore, ossia che – mentre, come si è visto, l'ordine dei capitoli non sempre corrisponde tra le due opere – la prima *Verité* di *Diffucltés* è confermata al suo posto anche in *Le militaire*; essa è già manifesto di laicismo assoluto, e non ha più senso mettere in discussione: *Chacun est libre en matière de religion. La religion est une chose personnelle.*

Ma la questione del linguaggio politico di *Le militaire* è più complessa ancora, e proprio riguardo al primo capitolo lo si può notare. Il capitolo comincia con uno sviluppo abbastanza classico: esistono o azioni utili o azioni nocive per la società e per qualche suo membro particolare. Finanche i gesti più personali, come quelli di chi, per ipotesi, intenda nuocere alla propria persona, tutto – anche se non lo si crede – ha un riverbero sul tessuto sociale, su «la

[331] P. Naville, *op. cit.*, p. 167.

république»(parola già presente in Challe), proporzionalmente a seconda del ruolo all'interno del tessuto sociale del membro in questione: ogni cosa è illuminata alla *luce* della società, anche le cose apparentemente meno "pubbliche". In questo, l'impianto di Challe è – nelle sue grandi direttrici laiche e nell'intento già ben definito di distinguere tra sfere private e pubbliche – confermato, relegando la *questione religiosa* all'intimità del sentire, ossia in totale controtendenza e completamente messo nell'*ombra* in rapporto alla forma di civiltà pubblica che si vorrebbe instaurare. Se l'impianto sembra coincidere, esso è allo stesso tempo riempito di una terminologia – e di un senso – tutta nuova.

Possiamo, infatti, vedere ancora una volta la storia delle idee "aggiornarsi", con l'ingresso, nel testo naigeoniano, di alcuni nuovi termini entrati ormai stabilmente nel dibattito politico-filosofico tra *philosophes*, enciclopedisti e avversari "disertori" della causa.

Quella che per Challe era la «moltitude [est en droit d'imposer et de contraindre] (*Diff.,* p. 31; p. 101)», ha ora un altro nome a designarla:

> La volonté générale, c'est-à-dire la loi, a droit d'imposer et de contraindre sur d'autres points, parce que l'intérêt étant commun, il n'est pas juste qu'un seul l'emporte sur tous ou le petit nombre sur le plus grand (*Mil.*, p. 46).

Siamo di fronte a una svolta evidente: vediamo comparire la «volontà generale». È importante sanzionare l'ingresso, nel dettato, di tale lemma, poiché esso può mostrarci l'operazione finanche mentale di Naigeon. Si immagini il filosofo intento a scrutare il manoscritto: giunto al punto in questione legge «moltitude». Probabilmente, egli pensa subito che, al suo tempo, nel dibattito filosofico, esista un termine migliore per identificare questa *moltitudine* e che il pensiero politico abbia prodotto, con sforzo, un nuovo importante concetto per definire i rapporti tra maggioranza, legge, costrizione e permissività: *volontà generale*. Qui importa meno se il termine sia operato *à la Rousseau*, o sia invece più vicino alle posizioni di Diderot – ossia come volontà comune della specie umana, inscritta, per usare un termine largamente successivo, nel dna materiale – o se egli adoperi una terza via, e la volontà generale sia puro sinonimo di legge scritta[332]. A essere realmente rilevante è come Naigeon si convinca, da cultore della tradizione clandestina e da membro dell'*équipe* enciclopedista, che un termine quale *volonté générale* migliorerà l'opera di diffusione e ne aumenterà il portato divulgativo: perché più sintetico, perché ormai riconosciuto, perché condiviso, o per altri motivi meno chiari; ecco qui uno dei luoghi nei quali la letteratura clandestina *à la Naigeon* mostra,

[332] Per una discussione sul tema si veda J. I. Israel, *Les Lumières radicales*, cit., pp. 793-796.

nitidamente, non solo la sua tendenza diacronica e il suo riferimento costante al *corpus* originario, ma anche la tensione verso l'"invenzione della tradizione" [333].

Il capitolo continua con toni radicali. Già sotto la penna di Challe il dettato appariva logico e deciso e Naigeon lo conferma praticamente in toto, aggiungendo però qualche parola chiave: ad esempio compare la parola *nations* (*Mil.,* p. 47).

Vale la pena di citare alcuni passaggi che restano invece immutati nel passaggio tra le due versioni, il che aiuta a evidenziare come Naigeon non sempre apportasse cambiamenti, e rilevare che, dal 1711 circa al 1767, alcuni temi rimasero sostanzialmente immutati, forse perché arrivati già al loro *massimo grado di sviluppo* (per quanto, prima, in manoscritti di "pochi", ora, invece, in edizioni a stampa: ricordarlo è fondamentale). Naigeon e Challe, entrambi cercano di dimostrare come la religione sia – e non possa non essere – una questione di *foro privato*, cui va interdetto lo spazio pubblico, almeno alla versione della religione che intenda turbare l'ordine pubblico. Nel programma ideale dei due, il potere sovrano non s'immischierà nella sfera privata, né ovviamente quest'ultima pretenderà, con arbitrio, di fare qualcosa contro il *bien commun*.

Si simula finanche una genesi storica del campo politico; nell'ipotetica prima fase di repubbliche e monarchie – nascita e adolescenza – le convinzioni religiose private non furono assolutamente implicate nella nascita dei conflitti sociali. Essi, invece, nascevano dalla situazione immediata per la quale, non esistendo ancora la subordinazione, ogni famiglia era sovrana: ecco perché si trattò di eleggere un potere *super partes*, che ben indicasse le sfere d'influenza tra pubblico e privato. All'inizio di un'ipotetica storia, i conflitti erano puramente economici:

> Il n'y a que le *tien* et le *mien* qui dans les commencements puissent avoir aigri l'esprit, allumé les passions et porté les hommes à s'entrégorger (*Mil.,* p. 48).

In questa infanzia dell'umanità, il potere sovrano soltanto poteva, ovviamente a fatica, dirimere tra bene e male, mio e tuo; ma il veleno della religione era pronto a mostrarsi, e cosi fu. Solo allora, infatti, – in una fase successiva ai primissimi passi del consorzio umano – a causa di una pura lotta di potere travestita da interesse per le "anime", si vennero a formare i contro-poteri religiosi, i quali hanno sostenuto che le convinzioni teologiche di ognuno fossero un affare di dominio pubblico, portando così nel campo sociale motivazioni per scatenare guerre e distruzioni.

---

[333] Eric Hobsbawm e Terence Ranger, (con *The Invention of Tradition*, Cambrdige, New York, 1983), avevano in mente tutt'altri problemi. Mi sembra però lecito citare lo spirito di tale idea: infatti, nella letteratura clandestina, la tradizione era, a fini ideologici, *riscritta*, *riscoperta* ed *esposta* – inventata ? – tramite modifiche che ne falsavano totalmente le coordinate temporali.

Anche rispetto a questi nuovi inquadramenti storico-politici, è nelle pieghe del discorso, nelle parole in aggiunta, che si può valutare la portata del lavoro di Naigeon. Tra i tanti esempi, diventano importanti, a mio parere, proprio quelli che testimoniano come il cambiamento di sensibilità avesse portato a una nuova sicurezza nell'espressione politica. Sul finire del IX capitolo, all'interno della settima *Vérité*, risaltano, infatti, altri segnali della maturazione di alcuni temi del campo della dottrina politica.

Per Challe, la religione cristiana aveva dentro «son tronc l'idolâtrie, la superstition et les fraudes pieuses» (*Diff.*, p. 69; p. 128) – indubbiamente, già in lui non mancava una tensione tutta negativa nei confronti del fenomeno religioso in quanto istituzione storica.

Ma con Naigeon, vediamo comparire ancora una volta termini e ambizioni diverse. Lo stesso passo diventa

> Enfin, j'y vois le bouclier de la tyrannie contre les peuples qu'elle opprime, et la verge des bons princes quand il ne sont pas superstitieux (*Mil.*, p. 83).

I tiranni e i popoli: non più generici rimandi all'idolatria, bensì categoria ampie per meglio far da perimetro ai lineamenti del potere corrotto cui la religione è del tutto funzionale. Gli autocrati sono posti in contraddizione con principi buoni, a testimoniare che la fiducia in un certo dispotismo illuminato non era ancora del tutto venuta meno. Oggetto e vittime delle mire del potere tirannico sono *i popoli*, antagonisti di ogni autorità esacerbata dalla mancanza di vincoli. Non si tratta, ormai, solamente di abbandonare la religione, non più. Il militare filosofo di Naigeon alza ancor di più i toni rispetto a quello di Challe

> Outre le droit de l'abandonner, je suis dans l'obligation la plus étroite d'y renoncer et de l'avoir en horreur, de plaindre ou de mépriser ceux qui la prêchent, et vouer à l'exécration publique ceux qui la soutiennent par leurs violences et leurs persécutions (*Mil.*, p. 83).

Publique è termine non presente nel passo originale di Challe: si tratta di ri-occupare la sfera pubblica, "sfrattando" la religione dal ruolo di dominio di cui si era attribuita le funzioni. Nello spazio pubblico, per la religione, c'è solo una possibilità: essere esecrata – vedremo che questa posizione tornerà nell'*Adresse* che Naigeon scriverà nel 1790.

Per far retrocedere in importanza le cose della religione, evidentemente, bisogna sottrarre al concetto stesso di ministero (e mistero) religioso ogni dignità; Dio non ha delegato nulla, s'immagini se poteva scegliere di farsi rappresentare, poi, da personaggi indegni e corrotti come i clericali francesi: la ragione è patrimonio condiviso di ogni singolo individuo, e non c'è bisogno di alcuna mediazione.

In questo senso, percorrendo *Le militaire* si possono individuare alcuni punti perfettamente in linea con la battaglia compiuta in altri luoghi e opere – magari queste ultime in altri formati – da i *philosophes*.

Attraverso un'opera di *détournement* assolutamente classica – da Montesquieu a Diderot, ognuno a suo modo – è detto che è *l'homme de la nature* (*Mil.*, p. 59) a dover giudicare del senso e della razionalità stessa della società, grazie al suo sguardo intriso d'*alterità*. Ora, un esame logico, mostra facilmente che

> Dieu n'a pu prescrire des lois et des préceptes inutiles, nuisibles, destructifs de toute morale et de toute société, et qui seraient indignes même d'un homme du bon sens le plus simple et de la probité la plus commune (*Mil.*, pp. 66-67)[334].

Ecco comparire il *bon sens* grazie al quale la religione può essere facilmente smantellabile; tale posizione teorica è presentata infatti come il semplice ed evidente svelarsi della verità che per troppo tempo è stata occultata dalle manovre della religione (e della cattiva filosofia). E di accorgimento in accorgimento, con minuscole aggiunte, l'intero edificio è tirato giù – e contestualmente ricostruito col buon senso[335].

La verità è tale se la sua logica integrale può essere compresa dall'uomo più semplice come dal filosofo; le complicazioni della ragione sono complicazioni di un'ideologia malcelata. Talvolta Naigeon offre dei passi in cui la sua dottrina è così evidente che quasi si offrono a mo' di sintesi dell'intera stagione clandestina: lampi sintetici e, in germe, risolutivi. Un esempio importante mi sembra ciò che accade in *Difficultés* all'inizio della XIX *Vérité* (p. 114; p. 161) [336]:

> Personne n'est obligé en conscience de lire, d'entendre ni de croire quelque fait que ce soit. Je défie tous les théologiens de l'univers de m'apporter la moindre raison pour m'obliger à les ouïr prêcher, encore moins à les croire lorsqu'ils rapportent quelques faits, encore moins si ces faits sont impossibles ou contre les lois de la nature.

Il passo in *Le militaire* (pp. 143-144) diventa invece:

---

[334] Cito qui in nota, al contrario che gli altri passaggi, perché qui il filo è leggermente più intricato. Per quanto riguarda la versione del 1770, mi baso sull'edizione (già citata) di *Le militaire philosophe* a cura di J. P. Jackson, p. 49. Tale citazione mi sembra a maggior ragione di grande importanza, recando appunto, in primis, la presenza del *bon sens*, e inoltre mostrando come in due anni circa Naigeon continui a riflettere sulla questione e sulla forma, e ciò lo porti a cambiare l'ordine di molti paragrafi a cavallo delle verità tre e quattro. Infatti, nell'edizione del 1767 il passaggio sul *bon sens* che cito era posto alla fine del capitolo Sesto, quarta *Vérité*. Nell'edizione del 1770, invece, alla fine del Quinto capitolo, ossia della terza *Vérité*.

[335] Sebastiano Timpanaro ricorda come infatti, «il "buon senso", come lo intende Holbach, non è affatto ciò che pensa comunemente la gente "semplice", il senso comune intriso di vecchi pregiudizi: è una capacità intellettiva e critica (connessa ad un atteggiamento morale anticonformistico, al "coraggio della verità" ancora estremamente minoritaria fra gli uomini)» , in S. Timpanaro, *Introduzione*, in P.-T. H. d'Holbach, *Il buon senso* (1772), tr. it. S. Timpanaro, Milano 1985, p. XXXVII.

[336] *Vérité* che in *Difficultés* s'intitola *Personne n'est obligé d'embrasser quelque religion factice que ce soit* e che nel titolo della versione di *Le militaire* perde, significativamente, la parola *factice*: come a dire che non c'è *fatto* possibile che possa tenere in piedi l'impianto di una religione.

> Personne n'est obligé de lire, d'entendre ni de croire quelque fait que ce soit. Je défie tous les théologiens de l'univers de m'apporter la moindre raison pour m'obliger à les entendre prêcher, encore moins à les croire lorsqu'ils rapportent quelques faits; encore moins si ces faits sont impossibles ou contre les lois de la Nature et du bon sens.

Notiamo subito che, nell'ordine: scompare *en coscience* – e che sia taglio solo stilistico o invece volto a un rimando più ampio alla negazione dell'idea di coscienza religiosa, nondimeno è una libertà che Naigeon si prende; che *ouïr* diviene *entendre*, il che potrebbe essere una semplice preferenza stilistica. Il punto fondamentale è che però è aggiunto *bon sens*. Tale lemma appare come una sorta di lasciapassare esemplificativo che viene aggiunto lì ove sembri non abbastanza chiara la critica, o dove si ritenga mancare un elemento alla discussione. Il *bon sens* è l'anello mancante tra le due opere, ciò che alla prima mancava giacché non abbastanza lucida e matura nella sua critica (così potrebbe aver pensato Naigeon). Qualsiasi forma di ragione matura e *sensata* deve arrivare a riconoscersi come unico metro del vero; non c'è precedente storico o forma possibile di religiosità "istituzionale" che possa convincere il filosofo dell'esistenza di un'ipotetica logica dei fatti religiosi. In questo senso, non solo la ragione è universale quando ha accesso ai codici del buon senso; anche la "non" ragione è universale, storicamente e geograficamente. Un esempio curioso segue di poco il testo appena citato: parlando dei testi sacri delle religione e dell'assurdo – *in quanto non frutto di buon senso* – obbligo di riferirsi al portato letterale degli stessi, Naigeon aggiunge un elemento alla lista dei libri citati: al Corano, al Vangelo e alla Bibbia, egli aggiunge *le Veïdam*[337] (*Mil.,* p. 145) che non era presente invece nella lista compilata da Challe. Naigeon, probabilmente pensando a qualche scoperta o ri-scoperta delle religioni orientali, cita un libro sacro "in più", a far notare l'interscambiabilità dell'assurdità religiosa[338], anche se "de localizzata" lontana dall'Occidente e dalle tre grandi religioni del Libro[339].

---

[337] Questa aggiunta è, oltre che curiosa, fortemente condizionata da alcuni episodi letterari dell'epoca. Infatti, oltre alla tradizione dei *Veda,* possiamo pensare che Naigeon si riferisca qui all'*Ezourvedam,* un manoscritto che arrivò nelle mani di Voltaire nel 1761 circa (dunque, molto più prossimo a *Le militaire* piuttosto che a *Difficultés*) e dal Patriarca fu creduto un vero testo antico in sanscrito; in realtà esso fu, in seguito, riconosciuto come redatto prima in francese e solo poi tradotto in sanscrito, al fine di donargli una parvenza di credibilità: autore ne fu forse un gesuita che cercava di "forzare" collegamenti tra cristianesimo e religioni orientali. Il testo confuse Voltaire, che poté credere di riconoscere invece nello scritto prova utile alla sua personale lotta, in uno strano cortocircuito logico. Sulla vicenda – assolutamente poco chiara e poco conosciuta – rimando a L. Rocher, *Ezourvedam: a french veda of the eighteenth century,* Amsterdam, 1984; U. App, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia, 2010.

[338] Anche altrove non si perde mai l'occasione per calcare la mano sulle *absurdités* dell'*Ancien Testament.* Lì dove Challe chiariva la differenza tra credibilità della storia nei *Commentari* di Cesare e logica elementare (*Diff.*, p. 77), Naigeon aggunge «et tant d'autres mensonges aussi absurdes qu'on trouve dans l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*» (*Mil.*, p. 95).

[339] Anche altrove Naigeon "cataloga" e declina storicamente e geograficamente i vari crimini delle religioni, in un personale giro del mondo: dagli ebrei, ai fenici, con citazioni per cartaginesi, egizi, romani, arabi, messicani – e ovviamente per i cristiani. Cfr. *Discours préliminaire*, 1770 [in realtà 1769], al *Système de la Nature*, in J. Vercruysse, *Bicentenaire du Système de la nature,* Paris, 1970, p. 54. La pagine rimanda dunque alla copia conforme riportata da

Con questo taglio critico, meglio si spiegano alcuni dei passaggi del primo capitolo[340], manifesto d'intenti del Naigeon *militaire*. Un'aggiunta, anche qui decisiva: come – in quanto uomini *ragionevoli* – la verità va cercata *dans les principes d'une saine logique* (*Mil.*, p. 29). La sana logica, appunto, è il buon senso: la logica ripulita del pensiero post-religioso. L'evidenza verso cui il secolo stesso sembra spingere: riconoscimento di una verità nascosta, finora velata dal pensiero religioso, alla cui creazione contribuiscono la logica filosofica, quella scientifica e quella puramente e immediatamente empirica. Di fatto, l'ateismo è il pensiero dell'*età della ragione* – come dice Sandrier «l'inquiétude de l'homme, qui n'est autre que l'exigence de la raison en lui, trouve son lieu de résolution dans l'athéisme»[341] – mentre quello religiosamente veicolato è, a dirne bene, quello dell'*età dell'innocenza* (nel senso di *immaturità*, non certo di purezza).

L'ateismo è l'età della ragione.

Il portato di questa rivendicazione dell'indipendenza della ragione liberatasi dalle catene è immediatamente etico; e non in una maniera moralmente "indifferente", bensì nell'ambito di una soggettivizzazione di tipo forte, una trasvalutazione dell'esistenza tutt'intera. La posta in gioco della scelta atea – che deriva dal secolare lavoro riguardo il riconoscimento della possibilità stessa di una morale dell'immanenza assoluta, che sarà la linea guida anche degli scritti futuri di Naigeon – è la felicità indipendente dello spirito etico (declinato qui e altrove in chiave materialista):

> Je ne crains pas d'avouer que je mets au nombre des moments les plus heureux de ma vie celui où mes yeux ont commencé à s'ouvrir indépendamment du calme et de la liberté d'esprit dont je jouis depuis que je ne suis plus sous le joug des préjugés religieux (*Mil.*, p. 37).

Il testo segue qui una linea di profonda innovazione rispetto al manoscritto – siamo in passaggi decisivi:

> Je sens que j'ai de Dieu, de la Nature et de ses puissances infinies des sentiments plus élevés et plus dignes de ces grands objets.
>
> Je suis plus fidèle à mes devoirs, je les remplis avec plus de plaisir et d'exactitude depuis que je les ai réduits à leurs véritables bornes, et depuis que j'ai fondé l'obligation morale sur sa vraie base ; en un mot je suis tout un autre

---

Vercruysse e non all'originale, la cui impaginazione non conosco. Anche qui, citare in testa Jacques Andrè Naigeon, per quanto le probabilità che il *Discours* sia suo sono alte, mi sembra quasi "troppo", e sarebbe forse una cessione a modalità contemporanee (e scientifiche) di citazione che non sono assolutamente in linea con lo spirito del lavoro di Naigeon.

[340] Tanto più perché si inseriscono invece in una sezione del testo abbastanza mutata, in cui Naigeon riorganizza il discorso in maniera decisa (*Diff.,* pp. 12-14; 86-66; *Mil.*, pp. 25-29). *Saine logique* è aggiunta naigeoniana.

[341] A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach*, cit, p. 232.

> homme, tout un autre père, tout un autre fils, tout un autre mari, tout un autre maître, tout un autre sujet ; je serais de même tout un autre soldat ou tout un autre capitaine.
>
> Dans toutes mes actions je consulte la Nature, la raison et la conscience, qui m'instruisent de la véritable justice, au lieu que je ne consultais auparavant que la religion, qui m'étourdissait de préceptes frivoles, injustes, impraticables et nuisibles (*Mil,* pp. 37-38)[342].

Si è davanti alla trasparenza concettuale più assoluta. In tutte le sue azioni, il militare consulta *la Natura, la ragione e la coscienza*. Esse bastano a indicare la vera giustizia nell'agire, a indicare la sola via possibile per una morale che non sia pura astrazione. La Natura, come centro energetico dell'universo materiale e come poetica attribuzione di unicità concettuale dell'essere tutto, collegata a una ragione che parli alla coscienza dei singoli, senza filtri – immediatamente. Un *logos* riconoscibile "sottraendo" le indicazioni delle morali fittizie e riconoscendo invece la chiara limpidezza del rapporto io (materiale)-mondo (materiale), rapporto immediatamente identitario. Il buon senso che rimanda alla logica della Natura tutta è una conquista dell'io ragionante che si è liberato dalle imposture, e riesce a (ri)costruire un senso *etico logico metafisico* forte, andato perduto. Un ritorno alla comprensione dell'unico ordine possibile, quello Naturale materiale, che è frutto dell'avanzata delle scienze e dal retrocedere delle superstizioni storicamente insediatesi; punto d'arrivo che è buon senso come complessità risolta e non come banale semplicità – e ancor meno come vero e proprio dilettantismo filosofico.

Deriva da tale comprensione del legame immediato uomo-mondo-verità un precipitato etico-politico evidente, ossia quello della di lì a venire delle *vaines pratiques* che hanno impedito la piena esplicazione di *probité* e *vertus sociales* (*Mil.*, p. 38). Non c'è rito esteriore che possa essere trasmesso da una qualsiasi autorità. Il vero della Natura, che si esprime nel buon senso della coscienza immediata che sappia ben pensare (anche se poi "immediata" essa non è, ma è frutto di un costante lavorio storico-critico e da una raffinata conoscenza scientifica) non può essere il portato di un insensato obbligo rituale né frutto corrotto di superstizioni nate per motivi umanissimi. Rivalutare la vita per ciò che è, con *une fermeté vraiment stoîque*, senza filtri che medino la conoscenza del tutto che la Natura è: se si trovano tutte le religioni false, *il faut s'en faire une soi-même* (*Mil,* p. 39).

Se ogni religione decade eticamente e logicamente, allora, bisogna crearne una nuova: e qui, paradossalmente, Naigeon concorda non solo con il dettato letterale di Challe, ma finanche con la critica "classica" che da sempre è stata mossa all'ateismo-materialismo dei suoi più arditi

[342] In *Difficultés* il dettato è assai differente alla lettera, ma soprattutto nel suo senso profondo: il lemma *Nature* non è qui presente, il che mi pare decisivo.

teorici, ossia l'aver creato una religione per sostituirne un'altra[343]. Dal Dio personale a quello che si manifesta nell'ordine della materia prodigiosamente allineata – dal Vangelo al Buon Senso, potremmo dire – il senso del Tutto unico come garanzia metafisica del pensiero rimane inalterato.

Tale tutto unico è la *Nature*, termine, concetto, afflato qui completamente sdoganato; e la ragione ne è l'interprete.

«Je ne me fonde que sur la raison commune à tout le genre humain […] celle-ci suffit pour porter un jugement sain et droit sur ce que nous voyons ou entendons» (*Mil.*, p. 44). La ragione rinnovata non scenderà più a patti: non si tratta – non più – di un semplice anticlericalismo furioso, bensì, semplicemente, di istituire un "processo giusto": e giudice sarà la ragione.

L'alta densità filosofica di questi passaggi non evita, però, a Naigeon, di far suo, in alcuni luoghi, un atteggiamento sprezzante finanche incontrollato. Si veda quando ciò che era reso da Challe in maniera abbastanza piana: «La Trinité et la Transsubstantiation sont d'une pareille impossibilité. Cela révolte l'esprit et offense la raison» (*Diff.*, p. 58 ; p. 121) diventa in Naigeon «La Trinité et la Transusbstantation sont d'une pareille impossibilité; ces deux dogmes, ou plutôt ces deux estrémités de la démence humaine, répugnent également à la raison et confondent les notions les plus claires qui soient dans notre esprit (*Mil.*, p. 72)».

Altra tono, altro momento, altra sicurezza; tendo a pensare che in qualche modo la "sicurezza" del duo Naigeon- d'Holbach si intraveda anche attraverso queste forme quasi feroci, rispetto a quelle di uno scritto, come Challe, il quale doveva ancora barcamenarsi e nascondersi tra le righe, in solitaria.

Non è più tempo di istruttorie, tutto è pronto per un vero processo:

> il faudra que chaque religion vienne plaider sa cause au tribunal de la raison (*Mil.,* p. 72)

Significativamente *il tribunale della ragione* è aggiunta naigeoniana – in *Difficultés* era semplicemente *davanti alla ragione*.

Il tribunale della ragione è intimamente legato alla pubblicità del giudizio intorno alle questioni religiose. È solo *nel e con* il pubblico che è possibile esprimere qualcosa riguardo *verità e menzogna*, e così anche tracciare le direttive di un giudizio ideologico volto a rendere *pubblicamente* insostenibili le assurdità religiose.

---

[343] La critica di d'Holbach [che qui può valere anche per Naigeon] fa sì che «diciamo anticristiana e non anticlericale, perché l'anticlericalismo, che pure in Holbach è fortissimo, non esaurisce il suo bisogno illuministico di verità» (S. Timpanaro, *op. cit.*, p. XVI).

Quello che in *Diffucltés* era l'obbligo di *anathématiser* (*Diff.*, p. 69; 128) – riferito a chi porta avanti idee religiose con l'uso della violenza – diventa in Naigeon il dover

> vouer à l'exécration publique ceux qui la soutiennent par leurs violences et leurs persécutions (*Mil.,* p. 85).

Il giudizio veritativo della filosofia va saldato con una rinnovata dimensione pubblica del pensiero; vi è bisogno sia della condanna da parte della logica *atea* sia del disprezzo *pubblico* per chi tenta di far trionfare la sua visione religiosa con l'uso della forza – infatti, Naigeon, non appena nel 1789 potrà esprimesi con più sicurezza, riproporrà integralmente tali giudizi.

Solo attraverso una nuova dimensione delle acquisizioni del pensiero filosofico rischiarato si potranno rintuzzare gli ultimi fuochi della prepotenza religiosa, la quale attraverso le sue prove di forza ha sempre impedito la stabilizzazione di un'etica materialista – la quale, si ricordi, vuole affermare un portato prescrittivo con *non* meno vigore di quanto intendesse fare quella religiosa; la fondazione dottrinale atea è ancor di più ambiziosa, in quanto, secondo i suoi cantori, dalla sfera della morale dell'ateismo materialista passa l'intera possibilità di felicità per la specie umana: l'etica atea è la condotta *definitiva*, l'unica a rendere pensabile il realizzarsi del bilanciamento pulsionale umano e dell'equilibrio tra natura e cultura.

Naigeon mantiene sul punto i calchi di Challe: disprezzo pubblico per la violenza giustificata religiosamente; impossibilità di costruire un pensiero etico saldo sulle spalle delle imposture religiose; inattuabilità di una morale pubblica religiosa, essendo l'etica da basare sulle verità della Natura e da esse facilmente deducibile; superiorità delle scienze rispetto alla fragile (inesistente?) logica religiosa.

«La géométrie et l'arithmétique ne causeront jamais de guerres civiles; il n'est pas nécessaire d'une Inquisition pour les maintenir […] En un mot : les hommes se sont souvent entre-égorgés pour des erreurs, mais jamais pour des vérités (*Mil.*, pp. 136-137)».

In maniera terribile e definitiva, le religioni arrivano

> Même à étouffer les cris de la Nature (*Mil.*, p. 137).

Anche qui *nature* è aggiunta di Naigeon. Egli ne sembra certo: il grido della natura, il quale si alza forte da tutto un secolo, non subirà mai più la censura dell'impostura, che è stata svelata.

> C'est l'intérêt, l'ambition et l'envie de dominer sur les esprits, et d'exercer sur eux, à l'ombre de la religion, un empire que la Nature n'accorde à aucun homme sur son semblable (*Mil,* p. 41).

La possibilità di accedere all'ascolto e la comprensione della voce della Natura richiede spesso un *détournement* assai classico nel '700: lo spazio dell'etica è anche lo spazio dell'ingresso

in gioco di un'alterità assoluta e radicale che giudichi dell'impostura morale attraverso il filtro di una purezza originaria. Essa può prendere le forme del persiano di Montesquieu, del Saunderson o degli haitiani di Diderot, o del più generico *uomo della natura* che attraversa tutto il secolo.

> Qui pourrait donc être un bon juge? L'homme de la nature dont j'ai parlé plus haut (*Mil.,* p. 59).

Contro la tradizione dell'impostura, accumulatasi nei secoli appesantendo ogni possibile interpretazione originaria della natura umana, solo l'uomo che si è potuto "miracolosamente" salvare dalla tirannia della superstizione può davvero dire una parola che sia nuova sulle questioni etico-politiche. E tale uomo è l'uomo della natura, cioè l'uomo non solo "contrario" bensì esterno a ogni condizionamento dei Libri sacri o della secolarizzazione politica poiché proveniente da un altro mondo, quello pre-culturale. L'uomo così pensato è – evidentemente, ma non è sempre ben compreso, forse, dagli stessi cantori – un esperimento mentale consapevole, nel migliore dei casi, o un'astrazione assoluta, nei casi meno filosoficamente accorti (esattamente ciò che i *philosophes* contestavano ad altri); eppure questo è un rischio calcolato, essendo l'approccio religiosamente veicolato all'etica così radicato nelle menti e nella carne della cultura da implicare – per meglio poterlo abbattere – un simbolo abbastanza forte da contrastare persino le sacre scritture. Ciò che però qui conta ancor di più non è esclusivamente il richiamo all uomo naturale – che come abbiamo detto torna spesso: e l'uomo della natura di Rousseau *non* è quello di Diderot *né* quest'ultimo è quello di Naigeon e d'Holbach – bensì l'aggiunta che Naigeon compie in seguito nel testo, nel passaggio immediatamente successivo a quello appena citato, un'aggiunta decisiva che forse addirittura *non poteva essere pensata* da Challe. Completo la citazione

> Qui pourrait donc être un bon juge? L'homme de la nature dont j'ai parlé plus haut *ou les philosophes que je viens de nommer* (*Mil.*, p. 59).

Questa equiparazione è a tutti gli effetti decisiva. Il *pur naturel* di Challe, diventava l'uomo di natura, ed era un cambio tutto sommato anche di scelta lessicale; *ma ora* entrano ora in gioco *les philosophes*. Naigeon nomina questa "categoria" con sicurezza. È a loro che tocca essere buoni giudici; a loro che tocca far indietreggiare e sparire le barbarie della ragione distorta o di quella interessata alla schiavitù intellettuale. Si profila qui dunque un ideale ben chiaro delle "sfide" della ragione. Il filosofo *risolto* e *risoluto* è colui che può essere equiparato a tutti gli effetti al (presunto) uomo di natura: gli esseri materiali totalmente al di qua della cultura – gli uomini di natura, i selvaggi – e quelli che del sapere sono la sublimazione– i *filosofi* – arrivano a chiudersi in un'unica figura, a far combaciare i loro estremi. Quello che per l'uomo di natura

era semplicemente un dato empirico immediato – ossia l'essere sfuggiti al contagio del "vizio" dell'intelletto storicamente e logicamente mal declinato, vantaggio che si traduce in una mente non intaccata dal pregiudizio – è per i *philosophes* la fine del percorso di liberazione, l'apice della ragione che torna a riveder la luce. E, *se* si tiene a mente che l'uomo di natura, nei dispositivi filosofici più accorti, non era altro che un esperimento mentale, una possibilità *altra* di pensare la libertà intellettuale, *allora* ben s'intende che, in realtà, esiste che una sola categoria in grado di esercitare realmente un giudizio sulle cose del mondo, sulla religione e sulle sue storture: i *philosophes*.

Questa è anche la maturità de *Le militaire philosophe*: esercitare – già dal titolo – una forma sanzionatoria e definitiva di riflessività etica sulle cose della religione e degli uomini. Di fatti, il Naigeon il *militare filosofo* auto-elegge la categoria da lui rappresentata a guida e nume tutelare della lotta contro religione secolare e "cattiva" filosofia: crea schieramenti, distanzia avversarsi, assegna un "nome" a tutta una serie di concetti per i quali la penna di Challe non aveva ancora parole.

Naigeon sente il pericolo del giudizio "interessato" volto a orientare il vero:

> Sur un fait, même croyable, le seul *intérêt* de celui qui le rapport met en droit d'en douter, et l'intérêt que nous avons qu'il soit faux nous met en droit de l'examiner rigoureusement (*Diff.,* p. 134 ; *Mil.*, p. 95).

Egli riconosce come non si sia, nella discussione religiosa, innanzi a questioni esclusivamente di carattere *neutrale*. Non può essere così, se, davanti a delle credenze dubbie veicolate dai poteri religiosi,

> en le faisant croire, il se font souverains, et moi en les croyant je deviens leur esclave (*Mil.*, p. 121).

L'editore, dunque, segnala la comprensione dell'esistenza di scorie ideologiche anche nelle discussioni che più sembrano astrarre dal concreto come quelle filosofico-teologiche: egli intende testimoniare come la verità può essere orientata per fini di parte. Il primo compito della filosofia è proprio ripulire il campo dalle assurdità cui solo il tempo (con la frusta) ha dato credibilità.

Ma pare emergere qui una possibile aporia: infatti, diventa difficile – dato il compito di "controllo" che Naigeon assegnava ai filosofi, cioè anche a se stesso – far collimare, da un lato, la proclamazione volta a mettere in guardia rispetto all'esistenza dell'*interesse* di parte e, dall'altra, il titolo della III *Vérité*: *il faut être dégagé d'intérêt quand on examine sa religion ou tel autre fait*

que ce soit[344]. Si può realmente analizzare il proprio tempo – se non addirittura *tutti* i tempi – liberi da ogni interesse?

Naigeon prima riconosce che no, non è possibile – «le seul intérêt de celui qui le rapport met en droit d'en douter», perché l'uomo di religione si fa sovrano ingannando – ma poi, invece, suggerisce che, al contrario, il filosofo sa spogliarsi del proprio interesse: in pratica, per lui, *l'interesse è solo quello degli altri.*

Far riconoscere questo cortocircuito non implica atteggiarsi a maestri del sospetto, bensì, molto più prosaicamente, di riconoscere come anche i *philosophes* del '700 – non importa quanto voglia rendersi l'ampia l'etichetta, fosse anche il solo Naigeon – non sfuggirono a una caratterizzazione di tipo sociale e ideale delle loro intenzioni, e non sempre seppero essere equi nel considerarlo[345].

Essi difesero, come ovvio, in maniera molto forte la loro co-appartenenza culturale e addirittura amicale, riconobbero a loro stessi una preminenza nella battaglia delle idee e formularono – talvolta implicitamente – una strategia che li facesse progredire socialmente. Per l'interprete come per il filosofo si tratta, allora, di ben comprendere come l'ideologia (in senso deteriore, come pensiero che auto-occulta i propri presupposti) non possa essere sempre quella altrui e mai la propria[346]; e di riconoscere che nel momento stesso in cui si cantavano le sorti di una filosofia emancipante rispetto alla superstizione e al potere opprimente di casta, *ci si autoproclamava gli agenti di quel cambiamento* (e si metteva in conto che con queste *dichiarazioni* si sarebbero attivate le contromisure di coloro a cui si voleva sottrarre posizioni di dominio ideologico).

Allora, metodologicamente, affinché l'impossibilità di essere "imparziali" nei giudizi non comporti la sospensione del giudizio valutativo filosofico – cioè porti allo scetticismo assoluto – si tratta di riconoscere la propria posizione storicamente situata e presupporla all'inizio di ogni discorso; di non dimenticare a nome di quali interessi si parla, e, soprattutto, di non obliare il fatto stesso che si è comunque portatori di un punto di vista storicamente e (in qualche misura) socialmente determinato. Non sempre queste considerazioni furono esplicitate dagli ideologi dei Lumi, che talvolta sembrano – soprattutto in buona fede, sia chiaro, o torneremmo alla sconclusionata teoria del complotto – occultare il fatto che ad

---

[344] Anche l'incipit del capitolo in questione (*Mil.*, p. 56), aggiunto da Naigeon, batte su questo punto: «Tous les philosophes qui se sont occupés des moyens de perfectionner l'entendement humain et de donner aux diverses connaissances qui en sont l'objet une base plus solide, ont reconnu unanimement la certitude, l'importantce et l'utilité de la proposition qui fait le sujet de ce chapitre: tous ont vu que [da qui Naigeon riprende da Challe] la règle la plus essentielle et la plus générale pour la recherche de la vérité était de se *dépouiller de toute prévention et de tout intérêt*».

[345] Rimando qui alle parole di Roche in D. Roche, *op. cit.*

[346] Si pensi alla tensione – indubbia – tra la denuncia della «manie de faire des prosélytes» (*Mil.*, p. 111) di ogni religione e la ferocia divulgativa di Naigeon, che è, a suo modo, certamente un modo di "fare proselitismo."

esprimesi non può e non poteva essere la Ragione tutta intera, o il buon senso fattosi verbo, bensì degli esseri fisici storicamente situati.

Non si sta intendendo, ovviamente, che i *philosophes* mancarono di reale e schietto animo filosofico, ossia del tentativo di chiarificare a fondo i presupposti, i nessi e le tendenze del proprio pensiero; bensì, si vuole mostrare che questa tensione tra un pensiero – come quello di tutti – situato e storicamente determinato e il lavoro di ogni filosofia rispetto alle verità eterne sia particolarmente viva in un'opera come *Le militaire*; in essa campeggiano ricorrenti "dichiarazioni" di "neutralità" non sempre coerenti, le quali spingono a pensare che, almeno in Naigeon, non si abbia sempre ben chiaro che non si sta parlando a nome di "tutti", ma sempre di sé stessi – eppure, non per questo l'ardore di Naigeon può essere considerato meno sincero, sgorgando anzi dal testo un afflato passionale che rende la sua filosofia un vivo pensiero, e una testimonianza fenomenale dell'impegno del pensare. L'ambizione di Naigeon di "atterrare" oltre ogni condizionamento ideologico è smisurata, e non può essere accolta, ma la sua formulazione è indicativa.

Pur nell'ambiguità rispetto al "sapere orientato" (degli altri) la filosofia di Naigeon non manca comunque di un vibrante interesse, e riesce a farsi costruzione *positiva*.

Essa intende farsi "strumento" per ricreare le possibilità di un pensiero salutare e rendere così possibile "pensare" le cose dell'universo materiale senza il filtro dell'impostura storicamente insediatasi. A tal fine, si avverte il bisogno, superata la *pars destruens*, di saperi sui quali e con i quali costruire un nuovo principio di verità possibile. Bisogna combattere l'ignoranza – che è il recinto entro il quale i falsi saperi trionfano – con nuove forze, che non possono che venire dall'emergere dei nuovi saperi scientifici. Da questo punto di vista acquisisce molta forza un passaggio innestato da Naigeon, in calce alla nona *vérité*, per il resto confermata quasi interamente. Leggiamo qui

> En effet, on voit des miracles à proportion qu'on est moins instruit ou qu'on ignore les secrets de la médecine, de la physique expérimentale, de la chimie, des mathématiques (*Mil.,* p. 97).

Si tracciano qui le basi per un'alleanza tra pensiero filosofico rischiarato e saperi sperimentali; quest'ultimi possono compiere opera di sussidio per le conclusioni logiche ed etico-politiche cui la ragione aveva già avuto successo, e renderle ancor più inoppugnabili. Ragione e scienza sono due lati della stessa medaglia chiamata Buon Senso, ossia il traguardo – a venire, tendenziale – della logica insita nel pensiero che pone domande rigorose e ad esse risponde

con degli strumenti ben calibrati[347]. Data l'importanza della battaglia culturale e sociale, non deve stupire se in *Le militaire* s'intravedono in filigrana i più disparati armamentari concettuali. Non manca la critica di stampo libertino, puramente erudita, e l'esemplificazione storica è sempre lì a fornire materiale per mostrare l'impostura religiosa[348]; né viene mai meno un approccio empirista [349](che si incrocia con un certo sensismo) con il quale si sancisce che ciò che *con ogni evidenza* risulta assurdo non può ambire a fondare un pensiero condiviso; né ci si nega l'ausilio dei saperi sperimentali – per quanto *Le militaire* non diventi mai un trattatello scientifico: piuttosto, sullo sfondo, talvolta emerge l'autorità della nuova scienza, che Naigeon non può fare a meno di citare, dati i clamorosi sviluppi di quegli anni.

In sintesi: tutto può essere arruolato nella critica all'avversario secolare: la dialettica naigeoniana – quando emerge, quando il discorso si amplia: e notarlo è già abbastanza per un filosofo cui la patente di noioso monotematico è stata affibbiata in maniera quasi incontrastabile – testimonia un'oscillazione tra saperi e pratiche che può essere considerata da un lato generosa e dall'altro, talvolta, assai disinvolta. Non viene, mi pare, mai completamente risolto – o comunque non si sente l'esigenza di teorizzarlo – il dualismo inclusivo/esclusivo tra *fattualità* e logica sempiterna. Le religioni *factices* (ossia, basate sui fatti) sono respinte in quanto, appunto, i fatti non bastano a rendere conto delle verità della Natura, la quale ha anche altri modi di essere conosciuta, i suoi tempi, i suoi modi. Si veda per questo il sillogismo di Naigeon (e già challiano).

> Tous les faits me peuvent emporter une certitude parfaite.
> Toutes les religions sont fondées sur des faits.
> Donc elles sont incertains, donc ne les suivant on court risque d'être dans l'erreur (*Mil.,* p. 103)

Vi è bisogno allora di un'altra concezione dei *fatti*, i quali vanno salvati dalle grinfie della *cattiva filosofia*, e non più intesi nel senso di conoscenze lontane da criteri di verità. Essi devono essere considerati nel loro senso veritativo, invece: e a tal fine il *fatto* deve diventare oggetto della considerazione di un pensiero filosofico che si corazzi con l'ausilio dei saperi sperimentali e con la *buona filosofia* fattuale, ossia quella radicalmente empirica. L'evidenza empirica – il mero fatto, non più inteso in senso spregiativo – aiuta a far cessare l'arbitrio che

---

[347] Tendenziale perché la ragione dei Lumi è molto meno certa, sicura, ottimista di ciò che nel dibattito storiografico o giornalistico si sostiene – non sempre il *buon senso* ha trionfato.

[348] Si veda ad esempio la lunga dissertazione dell'undicesima verità.

[349] Approccio che era anche chiaramente derivante dalle influenze britanniche e di Locke, che fu poi in Francia specificità soprattutto di Condillac, promulgatore di un "ideismo", secondo il quale il massimo problema della filosofia consiste nello scoprire l'origine delle nostre idee. Il tracciato empirista sussistente nel materialismo ateo ben spiega «le dichiarazioni scettiche che si trovano in tutti i materialisti: noi non possiamo conoscere la natura della materia come non possiamo conoscere quella di alcuna sostanza, di cui le nostre sensazioni, e conseguentemente le nostre idee, non ci fanno conoscere che delle proprietà» in O. Bloch, *Il Materialismo* (1985), tr. it. M. Durst, Settimo Milanese, 1990, p. 75.

rende le menti plagiabili da parte dell'interpretazione secolare, e arriva a far risplendere il lato positivo e rigoglioso della fattualità, il senso positivo della conoscenza empirica. Si tratta dunque di compiere una battaglia finanche sull'uso dei termini della filosofia. Il *fatto* può essere sia quello deteriore quello positivamente inteso, cioè la giusta credenza.

Insomma, esistono più gradi veritativi, e bisogna coglierne la possibilità. Criticare "i fatti" delle religioni non significa rendere inutilizzabile il concetto stesso di evidenza empirica, bensì portarlo ad un livello discorsivo diverso – si sta parlando di "fatti" diversi; significa utilizzare strumenti degni per una teoria intorno alle cose dell'universo materiale, e non le semplice credenze figlie dell'abuso o della faciloneria[350]. Le religioni, con il loro apparato ideologico e la loro scarsa conoscenza delle cose del mondo, non si danno al pensiero che incerte, opinabili, compromissorie per un pensiero radicale intorno alla natura, e impediscono un salto di qualità nella concezione dei *fatti* del mondo. La conquista di una nuova idea di Natura è la vera e sola meta del pensiero: attraverso i fatti della buona ragione, bisogna liberare la natura; parallelamente a ciò, arrivare a rendere possibile anche solo il pensare la possibilità di un'etica e di una logica atea; infine, si spera, arrivare alla sua effettiva messa in campo. Non c'è modo migliore per far ciò che utilizzare la stessa logica religiosa prima e deista poi e spingerla all'estreme conseguenze. E da lì, rendere ateo il pensiero, cioè libero.

Sandrier esprime così questo concetto:

> Le chemin parcouru par *Le militaire philosophe* est exemplaire. Il met en œuvre une représentation de l'athéisme qui correspond aux étapes conclusives de la pente athée. […] Considérons plutôt qu'il ouvre l'interprétation du déisme de telle sorte qu'il fasse signe vers l'athéisme, en laissant le soin au lecteur de poursuivre le mouvement de contestation de la réligion initié par le militaire philosophe dans une direction qui lui est obligeamment indiquée[351].

---

[350] Cito allora qui una polemica tra Naigeon e d'Holbach di cui non si è detto molto. Naigeon riporta dell'acredine creatasi tra lui e il Barone (più di d'Holbach contro Naigeon che il contrario, a sentire quest'ultimo), il quale si era fatto, a dire di Naigeon, "abbindolare" dalle teorie di alcuni personaggi (che per Jacques-André non erano altri che ciarlatani) quali Mesmer, Thouvenel, Bléton. Naigeon ne parlerà nell'*Encyclopédie Méthodique*: «L'auteur du *Système de la nature*, entre autres, portait, à cet égard, la credulité aussi loin qu'elle peut l'être; il ne m'a même jamais pardonné le mépris profond avec lequel je parlais de ces trois misérables charlatans, et de leurs prétendus miracles». Naigeon dà una vera e propria lezione di metodo all'amico, che nonostante il suo ateismo integrale non aveva resistito a credere a qualche potere quasi miracoloso della Natura; e poi rincara la dose: «Cet exemple, auquel on pourrait en joindre beaucoup d'autres, est bien propre à confirmer ce que Fontenelle observe quelque part; c'est que, quand les philosophes s'entêtent une fois d'un préjugé, ils sont plus incurables que le peuple même, parce qu'ils s'entêtent également, et du préjugé et fausses raisons dont ils le soutiennent», *Alembert (d')*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. III, pp. 777-778. D'Holbach è qui accusato di essere stato preda del fanatismo tipico dei devoti i più esaltati. Naigeon, dà una stoccata al defunto amico: proprio lui, da sempre considerato il dogmatico monotematico, si fa portatore di una "cura scettica" rispetto alle presunte mirabilie possibili di una natura "controllata" dall'uomo. Forse d'Holbach, come dice Sandrier, cade vittima del suo stesso ateismo: «peut-être parce que l'athée lui-même ne peut parfois s'empêcher d'espérer que sa nouvelle divinité, la nature, ne lui donne quelque signe privilégié du nouveau culte qu'il lui rend», in A. Sandrier, *Les Lumières du miracle*, cit., p. 338.

[351] A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach*, cit., p. 362.

Per una sintesi delle posizioni di *Le militaire philosophe* ci si può servire dell'ultimo capitolo dell'opera, la sezione scritta da d'Holbach. Esso è l'unico realmente originale – nel senso di inedito – e attraverso di esso possiamo sintetizzare l'intera opera e, insieme, molte delle tendenze del duo Naigeon-d'Holbach[352]. Esso è annunciato dalla chiusura del capitolo XIX, contenente la *vérité* diciassette: una chiusura netta con la quale Naigeon "passa la penna" a d'Holbach. Le ultime parole naigeoniane – tendendo ferma, sempre, una certa fluidità sulle "paternità" concettuali, lessicali e sintattiche di *Le militaire* – sono:

> J'aurai gagné mon procès si je prouve que la religion factice est toujours destructive de la saine morale, nuisible au bien-être des États et incapable de contenir les passions des hommes (*Mil.*, p. 153).

Non meno limpido è il sotto titolo del capitano holbachiano: *toute religion factice est contraire à la morale ou lui est totalment inutile*.

Tutte le religioni credono in un assoluto, e l'assoluto non prevede mediazioni: ora qualsiasi assoluto che non riconosca la realtà sociale comunitaria è intrinsecamente antisociale.

Una citazione che ben riassume il tutto mi pare essere:

> D'après de tels principes il ne faut point être surpris si la religion porte sans cesse la trouble et la division dans les États et si elle détruit l'union entre des êtres qui, avec des esprits divers, ne peuvent avoir les mêmes idées sur des matières aussi obscures et vagues que celles dont les religions factices s'occupent (*Mil.*, p. 161).

La base di questa concezione nell'impostazione holbachiana è chiara. La natura plasmabile (vedi, plagiabile) del cervello umano permette al germe della religione, sapientemente guidato dal clero, di annidarsi e fiorire lì dove non esistono contromisure culturali adeguate. Questo porta a far crescere una gerarchia di doveri morali assolutamente anti-sociali, non solo perché intrinsecamente assurdi, ma in quanto veicolati da interessi totalmente "altri" rispetto a quelli della convivenza civile. Il terreno in cui nidifica la superstizione è ovviamente il popolo – parola intercambiabile e totipotente per eccellenza. È tra le maglie dell'ignoranza e della povertà che il potere religioso ha saputo seminare il suo credo mortifero, ed è lì che più si può misurare l'aspetto profondamente socio-patico e misantropo delle credenze religiose. D'Holbach non rinuncia all'andamento assertivo-dimostrativo dell'impianto di Challe, già

[352] Non ritengo paradossale ma anzi consequenziale dedicare molto spazio a questo capitolo: per quanto nella divisione di "massima" possiamo aver considerato *Le militaire philosophe* opera "più" naigeoniana che di d'Holbach, è evidente che un capitolo interamene nuovo dovesse essere – almeno nello "spirito" – rappresentativo della visione di entrambi; ovvio, ancora, che il barone conoscesse tutti i capitoli precedenti e non si arrischiasse a scrivere qualcosa che fuoriuscisse dal dettato "originale" degli articoli precedenti. Dunque, non possiamo pensare a un capitolo isolato, per quanto non si possa parlare neanche di un'aderenza perfetta, mancando le ambizioni puramente letterarie che di norma dovrebbero far tenere le esigenze organiche del testo più presenti di quanto usualmente le opere rimaneggiate prevedessero.

confermato da Naigeon, a conferma del lavoro insieme centrifugo (concettualmente) e centripeto (formalmente) rispetto al materiale iniziale.

Troviamo quindi asserzioni apodittiche e in qualche modo riassuntive dell'intera questione.

> *Argument démonstratif*
> Tout ce qui tend à semer la discorde parmi les hommes et à leur donner des idées fausse de la Divinité, est nuisible à la saine morale.
> Toutes les religions factices divisent les hommes et leur donnent des idées fausses de la divinité.
> D'où il suit que toutes les religions factices sont contraires à la morale, ou du moins lui sont totalement inutiles (*Mil,* p. 171).

O contrarie o inutili: ecco le qualifiche delle religioni rispetto alla *sana* morale. Ma quest'ultima, esattamente, come può essere concepita? Essa deve avere, in primis, carattere *unitario*. Ritorna molto spesso questa indicazione: la morale religiosa è divisoria, quella sana è unitaria. La prima divide gli Stati dagli altri Stati, gli individui dagli individui, e, ancora di più, gli individui *negli* individui, ossia apporta la frammentazione più intima possibile all'interno dello spirito, quest'ultimo inteso come un'unità psico-fisica che non può che sortire frastornato e confuso dalle diverse indicazioni fornite lui dalla natura *vera* – il corpo – e da quella falsa – l'impostura dogmatica religiosa.

In prospettiva, comunque, riguardo alle frammentazioni *varie ed eventuali* che la morale religiosa apporta all'esperienza vitale del genere umano, mi sembra che l'attenzione maggiore di d'Holbach sia rivolta, tirando le somme, alla questione "Politica". Non si tratta, credo, di pesare il numero di passi dedicati alle singole angolature del problema, bensì di rintracciare l'emergere di un orientamento generale. Per fare ciò mi sembra giusto notare che, se dal punto di vista storico-filosofico la posizione materialista-atea-proselita, è vista da Naigeon e d'Holbach come un passo assolutamente logico e necessario – per il quale, abbiamo visto e vedremo, si tratta di utilizzare la logica filosofica contro sé stessa, contro la sua storia, ossia liberarne *la verità* di fondo, grazie alla ragione spinta al limite delle sue stesse premesse, che arriva a mostrare la totale indifendibilità del punto di vista religioso sul mondo; se, quindi, tutto ciò è dunque in qualche modo "anticipato" dalla storia della filosofia stessa, e si tratta, solo di scoprire le carte pubblicamente, è dal punto di vista anche solo a grandi linee *politico* che il problema appare completamente e radicalmente rinnovato. La sicurezza con cui salta in primo piano tutto ciò che ha a che fare con il «*riunir les esprits*», «*concurir au bien public*» (*Mil*., p. 173), mentre la religione non fa che «*diviser d'intérêts les nations*, *ainsi que les citoyens des mêmes États* (*Mil.,* p. 173). Una sicurezza martellante, matura, senza nessuna compatibilità con un compromesso di qualsiasi genere; come si è detto, la mediazione, in un'opera come *Le militaire philosophe*, è, al limite, quasi tutta dalla parte della formula concreta d'espressione, cioè

nell'ambigua letterarietà di un testo che è quel coacervo di pubblicità e clandestinità di cui abbiamo parlato; ma, oltre concessioni alla "storia" del testo – che si articolano anche nel finto autobiografismo di d'Holbach, il quale espone come se a scrivere fosse non solo lo scrittore ma anche l'uomo Challe; o nella permanenza di "comodo", già segnalata, del termine *Dieu* – la morale (è il caso di dire) della storia è ben chiara: solo la totale assenza del mondo religioso all'interno di quello politico permette alla Nazione di "ben rappresentarsi" i propri interessi, il che equivale a dire che un discorso politico non può neanche iniziare finché rimarrà anche solo un *quid* di ingerenza religiose nelle cose dello Stato.

Da questo punto di vista è qui che ha senso allora chiedersi, in definitiva, a chi scrivessero Naigeon e d'Holbach, quale fosse la committenza volontaria o taciuta delle loro opere: se si vuole apportare un cambiamento, si deve scrivere per gli organi che questo cambiamento possono operarlo. Su questo bisogna cercare di essere il più possibile chiari. Conosciamo l'importanza, per i Lumi, del concetto e della pratica continua della divulgazione; tale prassi è chiaramente un'apertura "democratica": ma questo virgolettato d'obbligo non esaurisce il discorso riguardo le permanenze di "classismo" letterario o elitarismo della pratica stessa della scrittura filosofica. *Non si può veramente scrivere per tutti*. È lo stesso barone a ricordarlo nelle sue opere:

> Les personnes sensées et paisibles s'éclairent; les lumières se répandent peu à peu, et parviennent à la longue à frapper les yeux du peuple même[353].

In primis, è ovvio che non si possa scrivere *per tutti* quando *i tutti*, spesso, non erano alfabetizzati – dunque è già in potenza esclusa una lettura universalistica. Né, ovviamente, basta saper leggere o far di conto per comprendere certe opere, o anche solo per esserne interessati.

In realtà gli autori tendevano a non sopravvalutarsi: Naigeon e d'Holbach, sanno perfettamente di scrivere per gente del loro lignaggio o per i "culturalmente edotti": borghesia, *noblesse* favorevole alle idee dei *philosophes*. Si scrive per i propri pari, *o per chi è ancor più in alto* nella scala sociale o culturale: è da lì che possono arrivare contributi alla lotta, è lì che possono far presa le idee radicali propagandate nella loro interezza. Bisogna rivolgersi a chi può fare qualcosa: è chi amministra a dover essere edotto – e gli spettatori contano fino a un certo punto

Nulla di rivoluzionario in senso stretto, quindi: bisogna razionalizzare e ottimizzare il potere, renderlo effettivo, liberarlo da ogni folle superstizione o lungaggine. In questo senso,

---

[353] P.-H. T. d'Holbach, *Le Bon Sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (1772), a cura di J. Deprun, Paris, 1971, cap. 195, p. 221.

d'Holbach è veramente convinto che il pensiero non provochi alcuna rivoluzione – né questo si ambisce – bensì possa contribuire a ripulire e rivoltare (scalare?) le schizofrenie dell'*Ancien Régime*..

Alla fine di tutto il percorso, i dividendi toccheranno anche il popolo, non prima. La massa resterà tale ma riceverà dei benefici senza neanche accorgersene. La moltitudine non è sovrano della storia, e la sua emersione come soggetto politico è il complemento (possibile, ipotetico) di un lavoro fatto da precursori illuminati.

Non si tratta, dunque, di negare l'esistenza (e la logica) delle gerarchie o della progressiva differenziazione sociale – essendo questo un pensiero del tutto impossibile da richiedere a chi, come Naigeon o d'Holbach, pensasse, scrivesse e vivesse all'interno di un dispositivo politico che portava la differenzazione ideologica spacciata per *naturale* fin dentro le pieghe della coscienza dei singoli – ma di evidenziare come esistano gerarchie *legittime* o *illegittime*: e quelle della società che essi abitano, sono della seconda specie, perché basate su presupposti storicamente falsi o arbitrariamente costruiti.

Insomma, *elitarismo ben ponderato*, da riportare al momento storico nel quale esso si sviluppa e ramifica il suo dettato – l'ateismo assoluto che riforma il mondo – senza commettere l'errore di traslare storicamente il dibattito élite/popolo schiacciandolo su sviluppi largamente successivi[354]. Che il lavoro terribile e secolare della filosofia fosse il lavoro che solo un'élite poteva compiere, era semplicemente il riconoscimento di un fatto evidente, di cui la storia, secondo i *philosophes*, offriva testimonianza finanche quotidiana – in questo senso, che un personaggio come Rousseau abbia potuto detestare la cerchia "enciclopedista e dintorni" perché troppo *élitaria*, finendo per rompere con essa, ci dice molto del genio di Rousseau, ma assolutamente nulla sul piano della politica concreta, la quale oltre un certo punto diventava necessariamente utopismo o *rêverie*; l'alternativa alla riforma illuminata dall'alto, secondo la cerchia materialista, era la violenza: ed essa alla fine saltò fuori.

Detto ciò – la permanenza del concetto della guida di *pochi* – nel rapporto con le masse, la differenza da notare con le articolazioni libertine d'inizio del secolo del rapporto con le masse, è comunque forte; *in* primis, c'è da notare che il popolo qui *non* è quello dei libertini – la mera *populace* ignorante – cioè esclusivamente una minaccia, se non un vero e proprio oggetto rimosso del pensiero, "qualcosa" che non entra neanche nel campo del visibile; al contrario, esso, il popolo, è ora l'ultima e unica frontiera della luce illuminista, la cartina di tornasole della misurazione futura di ogni successo della ragione. Solo se miglioreranno le condizioni spirituali e materiali del popolo l'impianto di riforma della società avrà sortito effetti trionfali,

[354] Esattamente come la stucchevole domanda che talvolta pare circolare: il pensiero di qualche illuminista aveva in sé in germi del socialismo?

solo se – in un lasso di tempo, indefinito, smisurato, diacronico molto più che cronologico – la vita della *moltitudine* informe *che ora il popolo è* diventerà più accettabile i Lumi avranno vinto. Il piano inclinato "ideal-programmatico" dell'ambizione filosofica e socio-politica di d'Holbach prevdere che le migliorie morali e materiali nate dall'*alto* della società, arriveranno, *in maniera ineluttabile*, nelle sfere più basse: si tratta di una teoria dello "sgocciolamento", per cui le ricchezze (di qualsiasi natura) devono forzatamente arrivare anche in basso.

A questo fine, la battaglia, per quel che le dispute letterarie contano, dev'essere condotta in tutte le sue possibilità, con uno stile netto, preciso, con sintesi, auto-sintesi, volumi, tomi, ironia, sarcasmo, forza speculativa – ecco Naigeon, ecco d'Holbach.

Ora si può quindi iniziare a intendere quale sia *la vera e sola possibile morale intesa* nella sua unitarietà e in che modo essa sia intimante legata alla politica della concordanza tra interessi particolari e quelli della Nazione. Il ruolo di Naigeon e d'Holbach sembra talvolta essere quello dei "sanzionatori"finali di un movimento storico e filosofico già avvenuto, di cui si fanno interpreti e, non secondariamente, portavoce: il filosofo deve agire per costruire la certezza di una morale che si definisca e si faccia "costituzione"; egli – nelle questioni a lui spettanti – è come il sovrano in quelle relative al governo[355].

Bisogna

> Enseigner une morale saine et philosophique, dont les principes surs et invariables ne soient point soumis aux caprices des hommes et aux volontés d'un faux Dieu, que les prêtres rendront toujours cruel, injuste et bizarre (*Mil.*, p. 178).

Bisogna razionalizzare la società, creando altri modi di rendersi visibili e onorevoli agli occhi degli altri. Il sovrano, anche qui,

> qu'à l'aide des récompenses, des distinctions, des richesses, des honneurs, il invite ses sujets à s'éclairer, à se dégager des préjuges, à éclairer les autres, à pratiquer la vertu, à remplir leurs devoirs réels, à être bons sujets, bons citoyens, bons pères de familles, bons parents, bons amis, et à montrer de la probité dans tous les états de la vie (*Mil.*, p. 178).

Si tratta, in sostanza, di fondare, con la filosofia, la Giustizia: essa è equità, reciprocità, concordanza.

---

[355] Per non ignorare il fatto che, già nel 1767, le speranze di un accordo *à la Voltaire* tra filosofi e re apparivano molto vicine all'essere messe in dubbio – se non superate – si interpreti la ricorrenza di parole come *souverain* per quello che sono, cioè, da un lato, rimanenze challiane; per altro verso, parole "di comodo"; e, infine, termini molto generali e volti a indicare il potere esecutivo: il *souverain* non è qui necessariamente un monarca in quanto tale, dunque.

> Cette première loi de la raison, qui nous défend de faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait à nous-mêmes. En un mot : que le prince équitable montre à tous ses sujets l'exemple de l'équité (*Mil.*, p. 178).

La giustizia terrena permette di mostrare il lato dialettico della plasmabilità umana, la quale tolta dalle mani dell'impostura religiosa – e attraverso dispositivi e concezioni *sensiste,* con punizioni e rimproveri sapientemente dosati – porterà ai tanto desiderati cambiamenti di ordine morale: «peu à peu l'empire des moeurs s'établira de lui-même sur les ruines de la superstition, qui, on a vu, ne peut rien contre les passions des hommes, et qui même ne sert qu'à les porter à des excès très nuisibles à la morale (*Mil.*, p. 179)».

Il dettato di d'Holbach segue un delicato equilibrio di leve, nel tentativo di delineare i lineamenti di un possibile Stato in cui la distribuzione delle cariche sia proporzionale a quelle dei meriti personali, in cui vengano distrutti i legami tra potere di imporre leggi, tassazioni, direzioni e il potere temporale – che è anzi vero e proprio contro-potere spregiativamente inteso. E, sommando l'incedere politico, le ricostruzioni morali, le ricadute pratiche, la comune base che deduca la propria ispirazione filosofica immergendosi a piene mani nella storia della metafisica occidentale, sembra che si possa azzardare una definizione più generale. Quello che d'Holbach e Naigeon cercano e qualcosa che va al di là di ogni possibile caratterizzazione stilistica; l'intera tradizione è messa al servizio di un compito ben preciso: rifondare l'esperienza umana *tout court*, ma soprattutto sancire *su carta* l'inizio del nuovo.

Sembra venir fuori un vero e proprio *desiderio costituente*, il quale però non è solo senso stretto puramente politico-legislativo, bensì orizzonte più ampio, più sfumato, onnicomprensivo dell'esperienza umana da riconsiderare in toto. Bisogna *costituire* una nuova considerazione del rapporto con il sapere, operazione che non può non passare per una maturità dello spirito dal sapore ateo; *costituire* un nuovo ordine di convivenza civile, attraverso l'espulsione definitiva delle teorie anti-sociali in luogo di quelle atte a rinsaldare il legame della convivenza; *costituire*, da lì, una nuova forma del politico, in una nazione finalmente compatta, razionalizzata nelle sue diversità.

Bisogna scoprire – anzi, riscoprire – la naturale tendenza dell'uomo a formare aggregati sociali e da lì civili: ma quello che è realmente importante nella concezione qui esposta è che per fare ciò vi sia *il bisogno dell'ateismo*. Tutto ciò che è detto riguardo la possibilità di costituire l'umano va, allora, messo in contatto con il senso di un'esperienza rinnovata dello stare al mondo. Si sbaglierebbe a pensare che l'ateismo sia una posizione da confinare in un recinto religioso o di storia della Metafisica: l'ateismo è invece il tentativo di rifondare *interamente* il genere umano. Mostrando la possibilità di un'etica atea – e di una vita atea *pratica* – non si

punta a vergare un puro esperimento mentale, bensì a costruire un uomo allo stesso tempo nuovo e vecchissimo (coperto com'era dall'impostura sacerdotale). È in questa compresenza di piani non sempre ben "recintati" o esplicitati che troviamo *tutti interi* il Naigeon e il d'Holbach teorici degli anni sessanta, impegnati in un dialogo continuo tra dimensione naturale/pulsionale dell'uomo e sua "condanna" al sociale; tra storia della filosofia "piegata" a sillogismo che necessariamente porta all'ateismo e indicazioni politiche "generalissime" che vanno nella direzione di una volontà di *costituire* il nuovo; e siano queste novità delle nuove tavole delle leggi morali o, invece, legge fondamentali di uno Stato da razionalizzare.

Fatto salvo il riferimento a *Dieu* – che può tranquillamente essere letto come Natura, cioè materia eterna – d'Holbach sintetizza così in un luogo del testo la sua posizione:

> Les hommes sont les créatures de Dieu, ils sont l'ouvrage de ses mains, ils sont soumis à sa volonté suprême, ils ont reçu la raison de lui pour les découvrir, ils sont forcés des les exécuter : c'est la-dessus que sont fondés leurs devoirs envers Dieu. Dieu a imprimé à l'homme un désir constant d'être heureux, c'est là où tendent toutes ses passions. En conséquence de ce désir, il a besoin pour son propre bonheur de vivre en société, pour être plus heureux qu'il ne pourrait être tout seul (*Mil.*, pp. 188-189)

E da lì, ecco una *costituzione*:

> Le Dieu des prêtres ne peut être le Dieu de l'homme sage, de l'homme honnête, de l'homme désintéressé- Son Dieu est une intelligence parfaite, non susceptible de faiblesses, dont la sagesse et la puissance se montrent dans ses œuvres, dont les volontés se manifestent clairement dans les lois nécessaires qu'il établit dans la Nature. […] Ses lois doivent être claires et sensibles pour tous les êtres, qui doivent être forcés de les exécuter (*Mil.,* p. 188)

Leggi *chiare e sensibili*, stabilite nella pietra e nella materia, impossibili da aggirare perché perfettamente aderenti alla natura materiale dell'uomo rinnovato; una volta scoperti "gli articoli" di questa Costituzione, risulta impossibile anche solo il desiderio di non aderirvi, essendo questo "regolamento" non un fattore endogeno, bensì la stessa spiegazione del funzionamento interno delle attività umane.

Nel *Système* così dirà d'Holbach:

> Non è dunque affatto in un mondo ideale, esistente solo nell'immaginazione degli uomini, che bisogna andare ad attingere i motivi per farli agire in questo mondo; è in questo mondo visibile che troveremo i moventi idonei a dare al cuore umano le inclinazioni veramente utili per il bene della società[356].

Naigeon altrove così si esprimeva:

[356] P.-H. T. d'Holbach, *Sistema della natura* (1770), I, cap. XIV, tr. it. A. Negri, Torino, 1978, p. 308.

> L'amour de la vertu, la bienfaisance universelle, le respect des loix, l'attachement inviolable aux devoirs de la Morale, tout ce qui peut enfin contribuer à rendre les hommes meilleurs y est fortement recommandé [in *Lettres à Eugénie*]; et si d'un côté il renverse de fond en comble l'édifice ruineux du Christianisme, c'est pour jetter de l'autre les fondemens inébranlables d'un Système de Morale uniquement établi sur la nature de l'homme, sur ses besoins physiques, sur des relations sociales; base infiniment meilleure et plus solide que celle de la Religion[357].

È su una connessione immediata tra materia dell'io, materia del noi e materia *tout court,* che si basa l'intera possibilità di erigere una società. Tornando a *Le militaire*:

> Voilà les fondement de tous les devoirs de l'homme. Il sont, comme on voit, originairement fondés sur la volonté divine qui a fait l'homme, qu l'a rendu sociable, qui voulut que la société le rendit heureux et qu'il travaillât lui-même au bonheur de la société- Ainsi, les devoirs de l'homme envers les êtres qui vivent en société avec lui ont pour fondement et pour base la volonté de Dieu même, qui a fait l'homme sociable ou qui voulut qu'il vécût en société (*Mil.*, pp. 189-190)

L'analisi continua serrata. Le obbligazioni dell'uomo verso se stesso sono anch'esse fondate sulla necessità della natura (ossia, qui, la volontà "divina"). L'uomo ha in sé desiderio di felicità e desiderio di conservarsi. Ciò vuol dire che tutto ciò che è moralmente sbagliato corrisponde alle condotte in grado di indebolire queste due tendenze originarie. Seguendo queste due fonti di azioni giuste – in quando aderenti – una "mano invisibile" guiderà la formazione di organismi politici e la soddisfazione dei singoli a contatto con la vera natura del sé:

> Il est donc évident que c'est remplir les vues de la Providence que de travailler au bonheur de la société et de travailler au sien propre, et que c'est agir contre ses ordres que d'agir d'une façon contrarie (*Mil.* p. 190).

La vera morale, la sola degna di questo nome, è dunque svelata e (ri)scoperta; essa è quella che insegna all'umanità ad agire in conformità con la propria costituzione di base. Partendo dagli assunti della concreta natura materiale e transitoria dell'uomo, essa regola le condotte dell'agire. La naturale condotta dell'uomo consiste nel proteggere sé stesso, nel cercare di rendersi felice, nel continuare la propria essenza seguendone il *conatus* e di propagare sé stesso andando oltre la propria transitorietà tramite la posterità – concetto fondamentale per l'ultimo Naigeon. Messi in campo questi elementi, la politica naturale, la società naturale, il diritto naturale, il *Bon Sens* sono delle conseguenze di cui si deve *smeplicemente* riconoscere l'evidenza.

D'Holbach e Naigeon, infine, riconoscendo di nuovo all'opera un carattere di letterarietà "complicata", collegano nuovamente il proprio vissuto a quello immaginario ma realistico di

---

[357] J. ì-A. Naigeon, *Avertissement* a P.-H.T. d'Holbach*, Lettres à Eugénie*, Londres [in realtà Amsterdam], 1768, p. VII.

Challe. L'opera termina, infatti ,su di un passaggio autobiografico da cui si evince facilmente la portata del pensiero dei due, tutti intenti a spingere verso la pura identificazione di un ateismo che sia pensiero dell'*età della ragione*. Per farlo, essi, ancora, onorano la tradizione clandestina e si lanciano in un esperimento mentale che è riconoscimento e auto-riconscimento di un debito e di un'eredità: essi scrivono come se a farlo fosse Challe, il *suo* Militaire, e non invece il *loro* Militaire, ormai "liberato" dalle segrete, ormai libero di essere perfettamente e maturamente ateo, sciolto dall'obbligo della reticenza[358].

> Ce que j'ai dit doit suffire pour vous prouver que mon incrédulité n'est point fondée sur le libertinage, sur la malice de mon coeur, sur la corruption des moeurs. L'âge, la réflexion et des infirmités fréquentes ont calmé mes passions, Je vis dans la retraite et sans ambition, au milieu de ma famille et de quelques amis que me rendent heureux et dont le bonheur m'intéresse. Une fortune honnête suffit pour contenter mes désirs et même pour me procurer l'avantage de secourir la misère dans mes semblables. Je vis tranquille depuis que j'ai banni de mon esprit les fantômes que l'erreur y avait enfantés ; j'attends sans trembler la mort, comme un terme inévitable que l'auteur de la Nature a fixé à tous les êtres. Cette mort ne peut point effrayer celui qui sait que sont sort est dans les mains d'un être infiniment parfait, dont la sagesse, la bonté, la justice ne peuvent être mêlées d'aucune imperfection ni jamais se démentir (*Mil.*, pp. 192-193).

Riportando i discorsi a una valutazione personale che profuma di meditazione matura di un uomo che ha testato su di se angolazioni possibili della morale, d'Holbach riporta il dettato sul piano biografico. Il suo militare è quin, in tutto e per tutto, un esperimento mentale etico, la rappresentazione letteraria di un possibilità della filosofia. Egli ha attraversato guerre di religione e regni dispotici; ha creduto di potersi accontentare dei dettami delle religioni *factices*, ma, da uomo curioso e conseguente, ha dovuto abbandonare la realtà assurda, alienata ed edulcorata offerta dai culti tradizionali; ha infine abbracciato un nuovo pensiero morale, un pensiero che è insieme l'ultima e la prima delle religioni, quello della Natura. Senza isteria, in maniera addirittura forse stilizzata, senza una conversione realmente sofferta: l'approdo all'isola dell'ateismo maturo è l'approdo sereno di un uomo che si è limitato a declinare nella sua interezza un dispositivo logico e filosofico già in azione da tempo, portandolo alle sue estreme conseguenze.

---

[358] E qui (*Mil.,* p. 192), ancora una volta, d'Holbach rimanda in nota a un'opera di là da venire, un'opera sua ma nel contesto attribuita ovviamente a Challe (o meglio, a colui che *noi sappiamo* essere Challe e loro, probabilmente, no), in un gioco inesausto di rimandi, citazioni, omaggi e concordanze con una tradizione "sfruttata" eppure "riverita". Così recita la nota: «Les principes de ma morale sont plus amplement développés dans un autre ouvrage que je destine uniquement à cet objet, où je ferai voir l'indépendance de la morale de toute religion factice, qui ne peut jamais que nuire à la morale universelle ou à la religion de la Nature».

Una citazione ben si presta a mostrare in che modo, per d'Holbach e Naigeon, il pensiero ateo sul mondo materiale, in realtà, non sia altro che la lucida comprensione dell'assurdo logico, etico e storico rappresentato dalle religioni diverse dal culto della Natura:

> c'est à eux-mêmes que les théologiens doivent s'en prendre s'il existe des sceptiques ou des athées (*Mil.*, p. 187)

Sempre ricordando di sostituire *materia eterna* ogni qual volta s'incontrano le immagini metaforiche-antroporfiche-soggettivistiche talvolta utilizzate, in alcuni passaggi del testo la pienezza della nuova religione è ormai addirittura reclamata:

> Cette religion universelle nous donne des idées vraies de la divinité. Elle nous montre l'être suprême comme parfait, comme infiniment bon, infiniment sage, infiniment puissant, infiniment juste, enfin comme totalement exempt des vices et des imperfections dont ses prétendus ministres ont voulu ternir son éclat. Ce dieu créateur de toutes choses est l'auteur de la Nature, à la quelle il commande, dont il a fait ses lois, dont il a réglé l'ordre. Par conséquent, il est l'auteur des hommes, il est l'auteur de la société, il aime son bonheur, il l'attache à l'ordre, et cet ordre dépend de la fidélité avec laquelle chacun des membres remplit ses devoirs moraux dans la sphère qu'il occupe (*Mil.*, p. 180).

L'esigenza d'immediatezza permette di vedere dunque già ben chiari in filigrana i temi "classici" della politica di Naigeon (e qui, di d'Holbach). Non è odio personale verso il clero, non è isteria (che anche però in alcuni passaggi dell'*Adresse* sarà difficile non scorgere), non è novità assoluta: alla fine di un percorso assolutamente logico – quello che Sandrier chiama *la pente de l'athèisme*[359]– l'ateismo diviene semplicemente necessario e di per sé auto-evidente. Se alla questione metafisico-materiale sarà dedicato altrove uno spazio molto maggiore da d'Holbach (e da Naigeon, come vedremo in *Unitaires)*, il correlato socio-politico della mancanza di Dio è già qui molto chiaro. La religione rivelata, *factice*, è da rifiutare non tanto per motivi esclusivamente filosofici, bensì per motivi essenzialmente civili. Essa rende impossibile il buon governo – anzi ogni governo – distrugge i legami sociali, imbarbarisce il popolo, crea dei contro-poteri contrari all'integrità del corpo politico: essa è intrinsecamente anti-morale.

Questi dettami saranno replicati in ogni possibile forma.

Vi è pero da meglio definire la radice storica del modo in cui il concetto e l'uso della parole *ateismo* acquisisce senso in questo contesto.

---

[359] A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach,* cit., cfr. in particolare pp. 197-232. Più avanti nel presente lavoro se ne riparlerà riguardo *Unitaires*.

In primis, bisognare delimitare il campo. In un'epoca e un ambiente come quello della cultura francese del '700 non si può correre il rischio di considerare, banalmente, atei tutti coloro che manifestassero un qualche dubbio intorno alle questioni religiose, una qualche ritrosia nell'accettare l'impostazione teologica del mondo o, ancor meno, chi portasse avanti qualche atteggiamento di più o meno celata eterodossia. Urge una definizione più specifica che aiuti a unificare il campo della discussione e a poter situare personaggi ai due lati dello schieramento. Con le parole di Mori possiamo definire

> L'ateismo, ovvero la dottrina che nega l'esistenza di una causa prima dell'universo dotata di intelligenza, libertà e progettualità[360].

L'ateismo quindi non è – almeno non nell'economia del discorso qui portato avanti – una generica posizione negante qualche caratteristica della divinità, né una posizione che in liminare al deismo. L'ateismo è invece la deliberata convinzione che non via sia un *progetto* che sottintenda l'esistenza e il senso stesso della totalità delle cose; che qualsiasi causa – sondabile o meno – regga le sorti dell'universo materiale, essa non è una causa *intelligente* ossia deliberatamente messa in campo dalla sua fondazione.

Solo in seguito possono essere declinate, almeno in ambito classificatorio, le diverse descrizioni che è possibile dare dell'universo senza progetto. Diversi tipi di concezioni della materia, diverse vie per negare il discorso teologico, diverse strategie comunicative: tutto ciò è in secondo piano rispetto alla motivazione superiore di ogni ateismo. Così inquadrati i limiti del discorso, è possibile svolgere una sintesi storica del fenomeno dell'ateismo occidentale moderno. E si può intuire come così impostato il discorso, Mori possa dire che la storia dell'ateismo moderno (e l'aggettivo non è qui secondario) duri esattamente cento anni, ossia dal *Tractatus theologico-politicus* (1670) al *Système de la nature* (1770). Questo perché, l'ateismo di cui sopra, nella stessa definizione datane dai suoi adepti, si serve di termini e concetti messi innanzi, dapprima, dalla filosofia teologica. Includere nella definizione "regolativa" di ateismo il concetto di *causa* equivale, quindi, a situarlo profondamente nella cultura filosofica 600-700, a inserirlo nella parabola di un pensiero che aveva reso Dio e la creazione stessa oggetto di (presunta) conoscenza scientifica, e quindi l'aveva reso dimostrabile – ma soprattutto *falsificabile*. Inutile dire che di quella cultura Naigeon e d'Holbach avevano una conoscenza

[360] G. Mori, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, 2016, p. 25. Qui l'autore ricostruisce il dibattito intorno anche alla definizione di *ateismo*. La storiografia ha faticato ad accordarsi anche sui termini minimi della questione. Come ricorda Mori, la posizione "esclusivista" (per cui in pratica sarebbe ateo solo chi si sarebbe fatto portavoce di una professione di ateismo chiara ed evidente) e quella "inclusivista" (per cui a sembrare o a essere atei sarebbero stati un po' tutti: deisti panteisti, scettici) hanno faticato ad accordarsi anche sulle linee generalissime del discorso.

assoluta, fin dentro le sue pieghe più nascoste, irrisolte, *clandestine*[361]. Dunque la teoria che man mano essi declinano non, a loro dire, dedotta *solo* dal canone filosofico riconosciuto (Cartesio, Leibniz, Spinoza, Locke, Hume) ma anche da un confronto serrato e costante con i filosofi "minori" che già portavano avanti la critica radicale che confluirà nei sistemi holbachiani. Sì, perché tutto ciò che confluirà nel *Système de la Nature* – annunciato, come si è detto, quanto a contenuti e certamente a livello editoriale, in *Le militaire philosophe* – può essere considerato il vero e proprio *sistema finale* dell'ateismo filosofico moderno concepito in siffatta maniera. D'Holbach non esita a dirlo, i principi stessi che reggono l'impianto dell'ateismo sono *sovrapponibili* al sistema della natura stesso[362]: una metafisica che distrugga quella fin'ora esistente impossessandosi di tutto l'impianto , *ma* dandogli un nuovo segno.

Così Salaün:

> Le statut des textes publiés anonymement ou sous des pseudonymes par le baron d'Holbach ne va pas de soi. D'Holbach auteur n'est sans doute pas tout à fait d'Holbach. L'entreprise éditoriale à laquelle on l'identifie émane d'un groupe qui veut, conformément aux principes exposés dans les ouvrages en question, détruire la métaphysique dominante, qui fait obstacle à la réflexion et aux progrès de la connaissance, exposer clairement – et sans retomber dans les mêmes pièges – un système supérieur, dans la mesure où il rend compte des autres et les dépasse, et enfin concourir à une réforme de la société, le mode de pensée majoritaire correspondant à une forme de domination et à un type de société[363].

È in un'ottica diacronica che riusciamo quindi a concepire l'ampiezza del progetto di d'Holbach e Naigeon riguardo all'ateismo maturo. Dalla cultura clandestina che essi, così magistralmente, padroneggiano, non ricavano solo forme letterarie e stilistiche acquisite. Essi si pongono invece – consapevolmente, orgogliosamente – come termine *filosofico* finale della questione. Termine logico e "necessario" semplicemente portato alla luce: l'ateismo di d'Holbach e Naigeon è, a loro modo di vedere, il *segreto* della filosofia moderna, il nucleo che andava portato alla luce.

Il nucleo di forza della posizione di d'Holbach sta, allora, nella sua capacità di concepire l'ateismo come lo sbocco necessario della filosofia dei moderni, come un frutto che il pensiero

---

[361] Mori in *Ibid.*, p. 216, elenca alcune delle ispirazioni maggiori di d'Holbach, o comunque dei presupposti del suo discorso: ci sono Spinoza, Bayle, Toland, Collins, Meslier, Du Marsais, Fréret.
Naigeon è nel volume di Mori citato solo a margine. Ma nel contesto della presente trattazione, ai fini del discorso su "Naigeon e d'Holbach" da me portato avanti, ciò che viene detto sulle ispirazioni filosofiche del Barone mi pare possa in buona misura risultare omogeneo – se non sovrapponibile – a quello che si direbbe riguardo quelle di Naigeon.
[362] *Ibid.*, p. 214.
[363] F. Salaün, *op. cit.*, p. 73.

sei-settecentesco, nelle sue diverse ed anche contrastanti espressioni, recava già in sé, e che ora va estratto, dopo averlo alimentato e fatto crescere per decenni[364].

Il dire della filosofia moderna, per Naigeon, è dunque sempre e comunque un discorrere intorno al nucleo ateo che intimamente già viveva nel discorso filosofico e che andava portato alla luce. Se, da un lato, si tratta di "parassitare" i discorsi della filosofia nelle sue vesti più teologiche, attaccandone la logica e il contenuto "da dentro", dall'altro bisogna cogliere l'opportunità di mostrare che, più che vero e proprio attacco anti-clericale, il *segreto* dell'ateismo maturo è il "dimostrare", anzi, il *mostrare*, le possibilità di un pensiero portato alle sue estreme (ma non forzose) conseguenze: «per d'Holbach tutte le filosofie della modernità portano all'ateismo»[365].

Con siffatto apparato metafisico, va da sé come non si possa definire *essenzialmente* empirista l'approccio di Naigeon e d'Holbach, e quindi, l'appello ai "fatti", di cui anche si è detto, dev'essere colto come una delle tante "tecniche" concentriche con cui si voleva dimostrare la possibilità della morale atea; anzi, è da evidenziare come tutto l'impianto – visto in modo generalissimo, "dall'alto" e un po' schematicamente – sia tutt'altro che nell'alveo di un'impostazione che i manuali definirebbero empirica. Se è ovvio che il richiamo all'esperienza sensibile può essere decisivo per contrastare i dogmi più assurdi e meno auto-evidenti; e se è del tutto nitido notare che, in un'ottica di materialismo "integrale", il richiamo al buon utilizzo dei sensi (non, qui, del *Buon senso*) lega già di per sé in maniera inscindibile esperienza sensibile del singolo e pensiero del Tutto, cioè conoscenza del singolo e rimando all'universale – essendo l'individuo fatto della stessa materia di cui è fatto il cosmo; se ciò può essere preso per vero – come sembra – dovrebbe comunque risultare evidente che materialismo (o meglio, questo materialismo) e l'ateismo *non* sono e non possono essere *anti*-metafisici: puntano, invero, ad essere la fine e massima espressione della storia della filosofia da Cartesio in poi, almeno nella linea di autori che vengono presi in esame, ribaltati o integrati. Si veda qui allora una citazione poco conosciuta dello stesso Naigeon, qui ormai "uscito allo scoperto"; orgoglioso autore delle voci filosofiche nell'*Encyclopédie Méthodique*, a Rivoluzione avvenuta, libero di sanzionare ed esaltare la propria verità filosofica, sintetizzandola mirabilmente, cercando di chiudere vittoriosamente un secolo di contese metafisiche, "urlando", in un trionfante maiuscolo, cos'è l'universo materialista:

[364] G. Mori, *op. cit.,* p. 218.
[365] *Ibid.*, p. 221.

> la distinction commun et reçue d'un monde physique et d'un monde moral est chimérique et contraire à la saine philosophie : il n'y a pas deux mondes; il n'y en a qu'un et cest le TOUT[366].

Dal capitolo di d'Holbach e pensando anche ad altri lavori del barone emerge dunque un equilibrio abbastanza precario tra un empirismo rivendicato e un dettato metafisico assolutamente difficile da ignorare. È trasparente come egli ritenga che l'idea di *materia* sia molto più evidente e intellegibile di quella di *spirito*, e che egli faccia della rivalutazione dell'esperienza sensibile una colonna del suo pensiero, ancor più se essa serve a distruggere lo spiritualismo in ogni sua forza.

Cos'è il materialismo se non, ironicamente,

> MATÉRIALISME. Opinion absurde, cest-à-dire contraire à la théologie, que soutiennent des impies qui n'ont point assez d'esprit pour savoir ce que c'est qu'un esprit, ou une substance qui n'a *aucune des qualités que nous pouvons connaître*[367].

Ma, nondimeno – nonostante si voglia salvare l'esperienza empirica sensibile – la filosofia dell'ateismo maturo di Naigeon e d'Holbach, quando emerge in tutta la sua chiarezza, è senz'altro situata perfettamente nell'alveo della tradizione che essa intende distruggere. Come nota Mori, non v'è nulla di più lontano dall'impostazione empirista – almeno *à la Hume* – dell'utilizzo continuativo di concetti come quello della materia esistente dall'eternità, necessariamente; dell'*utilizzo* ateo della *causa sui*; di una *causalità* mai dubbiosa, ampiamente razionalista[368].

Tale "unione" di forza, di dottrine e concezioni a prima vista non conciliabili, fanno emergere in tutta la sua nitidezza la priorità etica del materialismo di Naigeon e d'Holbach; nel senso che esso ha come obiettivo quello di "convertire" e "convincere" e, a tal fine, non esisaa mettere in campo le opzioni che in un dato momento sembrano meglio poter servire al ruolo. Bisogna, in sintesi, mobilitare tutte le forze della filosofia, tutte le sue "sezioni", ogni sua categoria o "fazione". Così come ogni strategia editoriale e ogni forma letteraria sono spendibili – traduzioni, stralci, integrazioni, annotazioni, opere del tutto nuove – così l'arsenale di una filosofia onnicomprensiva va declinato per annunciare la nuova venuta del pensiero ateo materialista definitivo. Empirismo che escluda l'esperienza che non sia sensibile; l'utilizzo

---

[366] *Belbuch et Zéombuch*, *Phil. Anc. et Mod,* cit., t. I, p. 441, nota 1. Naigeon in *Origine du mal*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. III, p. 387, nota 1, ci spiega come questo passaggio (nel testo della *Méthodique* posto tra parentesi quadre, con l'aggiunta di una nota) sia redatti da lui stesso, nonostante l'articolo sia invece tratto dalla voce omonima dell'*Encyclopédie* di Diderot.

[367] Tratto dalla voce *Matérialisme* in P.-H. T. d'Holbach, *Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne* (1768) (come già detto, riguardo la *Théologie* è difficile rintracciare la presenza o meno della mano di Naigeon)

[368] Cfr. G. Mori, *op. cit.*, pp. 222-223.

del sensibile come spartiacque della conoscenza; categorie metafisiche sempiterne: nulla deve rimanere fuori, perché non è la coerenza *sistematica* del discorso la priorità, bensì la *parola* professata, la quale deve farsi portavoce del nuovo modo di intendere il rapporto tra materia del mondo e dell'io.

E *la parola* non può che essere quella della filosofia, che è salvezza degli spiriti forti, gaia scienza degli uomini liberi, uniti in un'unità psicodinamica gagliarda e sana, che rende possibile pensare il *Tutto* attraverso la propria forza maestosa. *Senza salute, nessuna filosofia*.

Qui forse è il caso di ricordare l'equivoco che spesso si crea parlando di divulgazione e ateismo. Ora, il fatto che *tendenzialmente*, verso la fine dei giorni, l'umanità *potrebbe* essere atea, non significa affatto che Naigeon creda o arriverà a credere che l'ateismo "liberato" possa divenire la realtà quotidiana di tutti o che possa essere realmente compreso in tutta la sua estensione.

Anche negli anni novanta del '700, *nell'Encyclopédie Méthodique*, sarà molto chiaro: essere credenti è semplice, basta non avere «ni instruction, ni lumières, ni raisonnement; il suffit d'être paresseux, ignorant et crédule»[369]; una vita pratica *senza Dio*, è invece sfida ardua, che richiede un percorso e orientamento tutto nuovo. Divenire atei richiede coraggio, precisione di studi, indipendenza di giudizio, che non tutti – potremmo dire – hanno il tempo, la capacità e l'interesse a sviluppare. *Divenire atei è anche un investimento emotivo*, perché l'ateismo, per quanto approdo logico una volta instradatisi sul percorso della ragione, richiede comunque una costanza rara.

> Il doit donc nécessairement y avoir très peu d'athées, et une multitude innombrable de bons croyans ou de superstitieux: non pas, comme les prêtres le répètent sans cesse, parce que l'athéisme est contraire à la raison et que celle-ci, tranquillement consultée, conduit l'homme à la religion; mais seulement parce qu'il est plus commode de croire sur parole que de juger d'après un mur et sévère examen; plus facile de suivre que de précéder, et surtout, parce que le royaume des cieux n'est réservé qu'aux *pauvres d'esprit*[370].

L'ateismo "comune" è dunque per pochi, anche se si cercherà in tutti i modi di far crescere gli adepti, mostrandone le possibilità a-venire: con la giusta tensione morale, e lo studio, e il tempo, i *liberti* dal giogo religioso diverranno sempre più.

Ma è importante notare come Naigeon aggiunga un'ulteriore distinzione, decisiva: dal punto di vista dell'ateismo *assoluto* del concetto, il numero dei veri atei è ancor di più destinato a

---

[369] *Campanella*, *Phil. Anc. et Mod*, cit., t. I, p. 607.
[370] *Ibid.*

restringersi: «il ne faut pas croire que tout le monde puisse se mettre au niveau de cette opinion; c'est au contraire, celle d'un très-petit nombre d'hommes[371]».

Si pensi quanto possano essere pochi i *veri atei filosofi* se addirittura Tommaso Campanella «n'avoit pas assez d'étoffe pour être athée[372]»! Infatti,

> être athée comme Hobbes, Spinosa, Bayle, Dumarsais, Diderot, il faut avoir beaucoup observé, beaucoup réfléchi; il faut joindre, à des connoissances très-étendues dans plusieurs sciences difficiles, une certaine force de tête, qui n'est, au fond, comme je l'ai prouvé ailleurs, que celle de tout le système organique[373].

Si comprende come l'ateismo abbia in qualche modo una sorta di presupposto fisico *a priori*, tutto radicato in un sistema ben funzionante, in una materia/corpo che permetta il coraggio e lo sforzo di lasciare il conosciuto e abbracciare interamente una vita nuova. Non è in gioco *solo* la credenza filosofica, ma anche l'unità fisco-fisica dell'uomo. Per poter pensare di raggiungere la salute riconquistata dell'uomo ateo, bisogna a propria volta partire da un presupposto sano, da *esprit fort*: ci vuole "prestanza" per togliersi le catene di dosso. L'ateismo *vero e realizzato* è allora dei pochi filosofi che conosceranno abbastanza l'universo, le scienze, se stessi, e saranno *predisposti* a curarsi da ogni "sintomo" religioso. Riconoscere la propria finitezza materiale, assumersi l'onere della libertà filosofica, possibile solo a determinate condizioni, avere una "materia" adatta: l'ateismo *completo*, ormai è evidente, *è solo di chi può permetterselo*. Forse, le arti[374] richiedono la sensibilità dolorosa che ispira la creazione, ma non così invece per il pensiero del concetto:

> *Mens sana in corpore sano*, un esprit saint dans un corpe robuste; voilà les deux conditions, les deux instrumens sans lesquels on ne peut ni se flatter de secourer entiérement le jug des préjugés religieux, de s'affranchir des vaines terreurs dont ils frappent les imaginations vives et fortes, ni se promettre dans se derniers moments cette sécurité, cette douce et parfaite quiétude, qui ôte à la mort *ses poinctures les plus aigues*[375].

Bisogna avere dei sani polmoni, perché le alture della filosofia non sono per tutti, la comprensione di tutte le implicazioni filosofiche del pensiero ateo è certamente per pochi geniali spiriti forti: « j'ai dit positivement que Diderot était Athée et que cette philosophie était la seule vraie la seule qui convint à l'homme vraiment philosophe, puisqu'on arrivait à ce

---

371 *Ibid.*
372 *Ibid.*
373 *Ibid.*
374 «Avec un physique très foible, avec un santé intermittente, avec cette existence pénible et souvent douloureuse qui est la suite, on est, ou on peut êtregrand poète, orateur éloquent, grand artiste, bon littérateur […] mais on ne pense, on n'écrit jamais avec une certaine profondeur sur les grandes questions de la philosophie spéculative», in J. -A. Naigeon, *Adresse à l'Assemblée Nationale*, cit., p. 109.
375 *Ibid.*, pp. 108-109. Le parole finali, in corsivo già nell'origiale, sono «pour parler comme Montaigne».

résultat par la seule bonne méthode d'investigation, savoir: par l'observation, l'expérience, la méditation et le calcul»[376].

Ma la pura constatazione che un ateismo compreso in tutta la sua estensione sia questione di pochissimi eletti, non fa venir meno l'esigenza di divulgare le bellezze della vita liberà dal giogo religioso, né quella di creare le condizioni di pensiero per le quali il *Buon senso* divenga senso comune. Anzi, proprio coloro i quali sono investiti dalla possibilità di accedere a una rinnovata esperienza di vita atea – va da sé che Naigeon si inserisce tra questi –, hanno il dovere di diffondere la novella un *ateismo materialista pratico* verso chi voglia ascoltarla: il fatto che persino alcuni grandi filosofi non abbiano avuto *la stoffa di essere atei* – nel senso di comprenderne la portata – non implica per Naigeon che sia impossibile la diffusione e il trionfo dell'ateismo presso gli spiriti rischiarati.

La sfida è dunque – sempre – metafisica e morale, politica e pratica, ma si può dire che, *a conti fatti*, l'ultima parola, *il senso stesso* dell'ateismo e del materialismo secondo Naigeon, spetti a una rinnovata esperienza di vita – tutt'intera, dal pensiero "cosmico" all'agire quotidiano – che spenda questa nuova "salute" del proprio spirito per il rinnovamento della convivenza civile[377]:

> C'est alors que tu cesseras d'attribuer la bonté ou la méchanceté, la clémence ou la rigueur, l'indulgence ou la colère, la perfection ou l'imperfection à un monde où tout se fait pas des lois nécessaires. Cette force, que tu crois mieux connaître en l'appelant Dieu, n'est que l'énergie du grand ensemble dont l'essence est d'agir : elle n'est réellement que la matière agissante dans le temps et remplissant l'espace[378].

La base materiale umana dell'uomo ateo – che sola forma un discorso su bene e male che abbia senso – deve infondere della propria pienezza l'intero corpo sociale e di lì politico, questi ultimi logiche conseguenze della "semplice" costituzione materiale dell'uomo: la materialità

---

[376] *Naigeon* S. Maréchal, *Dictionnaire des Athées anciens et modernes, augmentée des supplémens de J. Laland,* cit., p. 109. Il passo è una nota comunicata, a dire degli autori, dallo stesso Naigeon; ma ci sono motivi per dubitare che essa sia stata effettivamente comunicata a Maréchal in questa forma. Naigeon si esprime in maniera molto simile in *Mosaique et Chrétienne (Addition de l'éditeur), Phil. Anc. et Mod.,* cit., t. III, p. 340 «que étoit athée, et même un athée très-ferme et très-réfléchi. Il étoit arrivé à ce résultat d'une bonne methode d'investigation par toutes les voyes qui conduisent le plus directement et le plus sûrement à la vérité, c'est-à-dire, par la méditation, l'expérience, l'observation et le calcul»; e anche in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. VI, p. 413. Nella stessa nota comunicata da Maréchal, vengono riportati nomi sbagliati degli articoli della *Philosophie Ancienne et Moderne*. Ora, dunque: Naigeon cita a memoria il passaggio e i nomi degli articoli e sbaglia? Maréchal comprende male e/o ricorda erronemente le parole di Naigeon? Infine, il fatto che le parole della nota di Maréchal siano simili ad altri passaggi di Naigeon, prova che il virgolettato è veritiero – l'enciclopedista in effetti si autocitava in continuazione – o che, al contrario, non lo sia affatto (e quindi Maréchal ha estratto alcune parole dagli articoli di Naigeon e li ha spacciati per una comunicazione a lui diretta dallo stesso Naigeon) ?

[377] Vediamo come Naigeon (con buona certezza) si esprime nel *Discours Préliminaire* al *Système*. Si è data la parola al barone dell'ultimo capitolo de *Le militaire*, e si chiude allora col Naigeon del discorso d'apertura dell'opera più celebre di d'Holbach.

[378] *Discours préliminaire*, *Système de la Nature*, cit, p. 42.

energetica dell'uomo fonda diritti, doveri, e prospettive etico-politiche di un qualsiasi essere umano (anche solo un vero uomo-*filosofo* sa coglierle davvero). La Natura atea, riscoperta e richiamata, se non addirittura *offerta* al mondo, indica senza veli – nella luce: «*ouvre les yeux à la lumière*»[379] – il modo di essere rispettata. L'uomo "nuovo" – o vecchissimo, da ripescare dall'inizio dei tempi – edotto dal dialogo con la Natura è così "destinato", semplicemente, ineluttabilmente, contro ogni possibile protesta, a essere felice.

> Alors la sérénité se rétablira dans ton âme, l'humanité, l'indulgence et la paix rentreront dans ton cœur[380].

Sconfitta la superstizione – «*voilà comme la superstition allume et justifie les passions aveugles des enfants de la terre*»[381] – l'umanità atea sarà adulta, non più bambina.

L'etica del materialismo ateo e senza Dio – ma si ricordi che ateismo non vuol dire mancanza di un Assoluto: «*notre sagesse consiste à suivre la Nature, et à lui obéir comme à notre Dieu*»[382]– si riconosce, infine, come basata su un delicato rapporto tra diritti e doveri verso il prossimo e verso se stessi, che altro non è che la forma in cui bisogni e necessità inscritti nella carne di donne e uomini devono farsi regola del singolo, principio di socialità, e infine Legge.

Ecco Naigeon, ecco un manifesto, ecco una pensiero fondamentale del '700:

> Ô homme ! Reviens donc à la nature que tu as si longtemps méconnue, pour t'arracher à des fantômes ; reprends enfin courage. Cesse de craindre la vérité, ne souffre plus que l'on calomnie ta raison qui seule peut t'apprendre à distinguer le vrai du faux, l'utile du nuisible, l'illusion de la réalité. Convaincu par ses leçons, bannis des terreurs peu fondées sur l'avenir, songe à ta félicité présente, soumets-toi docilement aux décrets du destin. Use avec modération des plaisirs es plus légitimes, travaille à ton propre bonheur en travaillant à celui de tes associés. Jouis, voilà ce que la nature t'ordonne, consens que d'autres jouissent, voilà ce que prescrit l'équité, mets-les à portée de jouir, voilà les conseils que te donne l'humanité sacrée qui bien mieux que toutes les religions de la terre te fera vivre en paix et mourir sans alarmes[383].

Ora, per avanzare nel dettato naigeoniano, bisogna considerare anche le diverse "piattaforme" di diffusione dei suoi scritti. Il contesto della letteratura clandestina, nella quale, come detto, *Le militaire philosophe* trova i suoi riferimenti, il suo senso e anche il di lei superamento, non è l'unico piano da cui osservare il materialismo di Naigeon, la sua

---

379 *Ibid.,* p. 41, corsivo mio.
380 *Ibid.*, p. 39. La frase è posta in testa al *Discours,* e traduce il passo di Cicerone, *De Senctute*: «In hoc sumus sapientes, quod Naturam, optimam ducem tamquam Deum sequimur, eique paremus».
381 *Ibid.*, p. 40, corsivo mio.
382 *Ibid.*, p. 39, corsivo mio.
383 *Ibid.*, p. 56.

completezza e i suoi riferimenti ricorrenti. Infatti, qualche anno prima, Naigeon aveva per la prima volta potuto *firmare* qualche scritto: egli era stato assoldato come collaboratore della grande *Encyclopédie*. Lì, nelle voci *Liberté*, ma soprattutto in *Unitaires*, si era potuto esporre nella più puntuale e totalizzante propaganda della metafisica materialista. Ed è grazie a questi articoli che si può valutare la forza del suo armamentario (per restare alle metafore *militaresche*) filosofico.

II.IV) L'*Encyclopédie*

La maturità espressiva di *Le militaire* era stata "annunciata" dalla partecipazione di Naigeon all'impresa dell'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772). Egli vi *firma* due articoli e "mezzo": la prima parte di *Liberté* (vol. IX), *Richesse* (vol. XIV) e *Unitaires* (vol. XVII). Tutti e tre i volumi fanno parte della "seconda" ondata dell'*Encyclopédie*; infatti il IX volume è il secondo della seria pubblicata (contemporaneamente) dopo la ripresa dei lavori seguita alla censura che aveva paralizzato l'impresa dal 1759[384]; il XVII è l'ultimo contenente voci di dizionario – seguiranno poi le tavole (il cui primo volume esce nel 1762); i tre volumi escono in contemporanea nel 1765, insieme agli altri sette mancanti alla conclusione dell'ordine alfabetico enciclopedico[385].

Per il contributo di Naigeon conosciamo alcuni dati cronologici "limite" *ante quem*, anche se – proprio come per il primo incontro con Diderot – alcuni dubbi sul suo ingresso nella cerchia dell'*Encyclopédie* permangono : Boussuge e Launay ci ricordano che il volume IX, con *Liberté* (la

---

384 Il lavoro degli enciclopedisti però non cessò mai: gli articoli continueranno a essere scritti, e nel 1762, inoltre, sarà pubblicato il primo volume di tavole. Diderot e soci sapevano – o almeno speravano – che prima o poi avrebbero nuovamente avuto il permesso di pubblicare. Di fatto, intuivano che, se tale permesso fosse arrivato, sarebbe stato "definitivo" e valido per tutti i volumi mancanti, con controlli *addolciti* rispetto al lavoro della censura sui primi volumi. Questo, è importante nella misura in cui ha contribuito a rendere possibile un certo radicalismo nell'espressione, prima più difficile: e questo è fondamentale per Naigeon l'*enciclopedista*.

385N.B.: Potrebbe quindi sembrare una scelta arbitraria quella di aver parlato prima del Naigeon "clandestino", lì dove Naigeon aveva in qualche modo già pubblicato ufficialmente – ossia, non aver seguito l'ordine cronologico degli scritti di Naigeon. Ma come proprio l'*Encyclopédie* ci insegna – non seguendolo – che l'ordine cronologico è solo *uno dei possibili* di espressione, e in questo caso, a mio parere, non il migliore. Ho preferito anteporre le questioni di "Naigeon e d'Holbach", perché, in primis, egli è ricordato come "autore" soprattutto per questi lavori, e mi sembrava logico e funzionale, dunque, discorrerne da subito – per liberarlo, e per muovermi più agilmente poi tra gli scritti "pubblici", che comunque sono in forte contatto con quelli "clandestini", come vedremo proprio nell'*Encyclopédie*. Non avrebbe avuto senso, invece, trattare prima l'altro grande ruolo per il quale ci si ricorda di Naigeon, quello di biografo di Diderot, inserendosi il suo lavoro sulle carte dell'amato *philosophe* in maniera troppo netta nel contesto della Rivoluzione per anticiparne arbitrariamente la trattazione. Ho pensato dunque di dire da subito perché sia difficile parlare di un certo Naigeon – quello clandestino – e della *coterie* e dei complotti immaginari, per poi dare un quadro a mo' di sfondo alle questioni poste dalla letteratura clandestina, e parlare infine, appunto, del Naigeon "autore" de *Le militaire*. Ciò fatto, il programma è di seguire Naigeon dell'*Encyclopédie,* per poi arrivare al Naigeon *nella* Rivoluzione: *Adresse,* qualche opera "minore" (cronologicamente anteriori all'*Adresse*, ma più legate all'opera da editore), lavoro su Diderot, *Méthodique*, e presenza all'*Institut de France*, con relativi impegni finali. E ancora, ulteriore motivazione per l'ordine scelto: nonostante sia vero che alcuni temi dell'*Encyclopédie* "anticipano" quelli del ruolo di Naigeon come editore clandestino – materialismo, fatalismo, politica – non intendevo separare il Naigeon "holbachiano" da una discussione sulla forma storica che il dibattito sulla *coterie* ha assunto, oltre che da una storia delle evoluzione della clandestinità. Se avessi, allora, voluto tenere insieme sia l'ordine cronologico degli scritti di Naigeon sia l'idea di trattare le domande poste dalla letteratura clandestina, avrei dovuto, quindi, scrivere prima dell'*Encyclopédie*, per poi interrompere il dettato con un *excursus* storico su *coterie* e clandestinità, procedimento che avrebbe a mio parere fatto perdere agilità al tutto. Invece così sarà chiaro come – pur se certamente vero che alcuni modi di operare e molti temi presenti in *Le militaire* avevano avuto una prima sistemazione nell'*Encyclopédie* – l'impegno come enciclopedista è essenzialmente diverso poiché è un contributo *pubblico*, che Naigeon *firma*; ed è giusto trattarlo separatemente, giacché fornisce la prima testimonianza alla quale collegare i successivi lavori *firmati*.

cui prima parte è di Naigeon) e il volume XIV, con *Richesse*, sono archiviati il primo tra l'8 maggio e l'8 agosto 1763 e il secondo tra l'8 agosto e l'8 novembre.

Articoli firmati, ma i distinguo, al solito, sono d'obbligo: il nome *Naigeon* appare effettivamente in calce a *Richesse* e *Unitaires*, mentre per *Liberté* dobbiamo invece affidarci ad altre testimonianze. *Richesse* e *Unitaires* sono anche citati dal fratello di Naigeon nella famosa lettera riportata da Barbier; *Liberté* non è firmato, ma è rivendicato – non senza la solita *verve* polemica – dallo stesso Naigeon nell'*Encyclopédie méthodique*: «[…] ce que j'ai dit dans la première édition de l'Encyclopédie, art. LIBERTÉ (morale), mais dans les quatre premières colonnes seulement, les seules dont je sois l'auteur. La suite est un pur verbiage de M. Mallet, auquel je crus devoir faire un préambule un peu plus raisonnable que les argumens foibles et sophistiques du théologien, et qui pût faire pardonner l'ennui de son bavardage insignifiant»[386].

Nella *Biographie universelle, ancienne et modern* del 1821, Foisset Ainé attribuisce a Naigeon anche l'articolo *Ame,* probabilmente anche perché proprio in *Liberté* ci sono dei rimandi all'articolo *Ame* (e a *Concours*). L'attribuzione di *Ame* è certamente sbagliata: l'articolo esce nel primo volume dell'*Encyclopédie*, Naigeon avrebbe avuto tra i quindici e i sedici anni (e per Foisset, che riportava il 1738 come data di nascita del filosofo, avrebbe avuto solo tredici anni: questo a dire la totale arbitrarietà di alcuni attribuzioni enciclopediche succedutesi nella storia). Probabilmente, anche lo stesso Naigeon si sbaglia su alcuni elementi, ad esempio riguardo la succitata attribuzione a Mallet della seconda parte di *Liberté*: gli studiosi hanno evidenziato come essa sia invece probabilmente opera dell'Abbé Yvon, cui sarebbe dunque attribuibile l'"onore" di aver scritto il *pur verbiage* di cui parla Naigeon[387]. Si può far notare, in difesa dell'attribuzione fatta da Naigeon, come la nota nella quale egli reclama la redazione della prima parte di *Liberté* e attribuisce la seconda parte a Mallet sia del giugno 1789: effettivamente "qualche distrazione" in quel momento era concessa, considerando ciò che stava per succedere in Francia. Più probabilmente, comunque, Naigeon non conosceva la reale paternità dell'articolo che aveva integrato, e aveva avuto informazioni imprecise[388].

---

[386] *Académiciens*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. I, nota p. 96, che si segnala essere stata scritta nel giugno 1789; in *Discours Préliminaire*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. I, p. XXXIV tale nota è preannunciata, ed è indicata come l'unica ad essere stata aggiunta dopo la Rivoluzione agli articoli già completati del primo volume *Philosophie Ancienne et Moderne*: «tous les articles de ce premier volume étoient faits long-tems avant la révolution et que depuis ce nouvel ordre de choses si desiré et si inattendu, je n'y ai ajouté qu'une seule note d'éclaircissement sur un de mes articles imprimés dans la premiere edition de l'*Encyclopédie*».

[387] J. Lough, *The Problem of the unsigned articles in the Encyclopédie*, «SVEC», XXXII, (1965), p. 347; R. N. Schwab, *Inventory of Diderot's Encyclopédie*, «SVEC», LXXXXV, (1972), t. III, p. 588. Lough precisa che Yvon a sua volta riproduce la seconda parte dell'articolo – la sua, dunque – nell'*Histoire de la religion*. Dibattito riportato anche nella note di attribution dell'articolo *Liberté* su ENCRRE.

[388] Non che sia di particolare importanza, ma Yvon muore nel novembre 1789, e dunque non lesse mai la nota dell'*Encyclopédie méthodique* nella quale Naigeon compì l'errore di attribuzione. Infatti, Naigeon segnala di aver scritto la nota in cui si attribuisce la prima parte di *Liberté* nel giugno 1789, ma il volume uscirà nel 1791.

Possiamo ben dire, in maniera generale, al di là dei singoli articoli, come per Naigeon l'esperienza enciclopedia paia realmente fondamentale. Esperienza umana, intellettuale, pratica. Un probabile esordio nel mondo della cultura "attiva", definitiva uscita dal *mondo delle arti* in cui alcune testimonianze lo situavano in gioventù. Uno *stage* fondamentale nel mondo editoriale, con insegnamenti che gli saranno utile tutta la vita; tra fonti classiche, limiti editoriali da rispettare, storia della filosofia da scorrere con sguardo agile, e, infine, problemi di metafisica e materialismo che da lì in poi dovranno essere sanzionati "eternamente".

Una scuola, e una prova di maturità: va notato come gli siano affidati articoli realmente importanti. La riscrittura di un articolo come *Liberté*, un argomento assolutamente fondamentale per i destini della filosofia materialista, all'incrocio tra le riflessioni di Diderot, La Mettrie, Hobbes, d'Holbach, Spinoza; *Richesse*, non meno importante storicamente lì dove mostra l'instaurarsi di un certo dialogo con i temi (anche) di Rousseau; ma soprattutto *Unitaires*, articolo che in qualche modo è uno dei possibili "finali" dell'*Encyclopédie*, maturamente materialista. Naigeon – considerazione biografica, ma importante – deve essersi mostrato, da subito, degno di massima fiducia, per vedersi affidato un incarico del genere – anche se non possiamo dire con certezza se egli venne "selezionato" direttamente da Diderot.

I suoi articoli sono molto ricchi, si orientano con certezza nella storia della filosofia. Egli assume un tono dialogico con i filosofi di cui parla e di cui espone le teorie, con certezza, risolutezza, senza alcun timore reverenziale. In Naigeon vediamo una tendenza diacronica chiara: egli svolte i suoi temi dialogando con gli abitanti dell'Olimpo filosofico, dagli Stoici a Maometto, e anche, a mo' di lista, Hobbes, Spinoza, Seneca, Barbeyrac, Anassagora, Democrito, Bayle. Storia e filosofia, teoria e morale, politica e pratica: egli si lancia a piene mani nei temi che affronta, li tratteggia con chiarezza e con ardore, rinunciando – va detto – alla distanza critica o all'imparzialità e abbracciando un linguaggio e uno spirito militante.

Tra mondo classico – da cui, di norma, Naigeon trae la stragrande parte dei suoi esempi – e attualità politica – con la possibilità di una prima conoscenza dei limiti della scrittura e delle possibilità del dire pubblico, di cui anche in futuro egli stesso svelerà alcune tecniche[389].

Questi articoli sono per Naigeon la prima conoscenza del mondo della letteratura clandestina? Forse, perché no, almeno di alcuni suoi circuiti, oltre che dei personaggi chiave. Una scuola, inoltre, per meglio comprendere e mettere poi in opera la sovversione del concetto di autore, e meglio adattarsi al modo di lavorare ai *Dizionari* dell'epoca. Tutto, mi pare, gli sarà utile, sia nel lavoro con d'Holbach, sia per la *Méthodique*: eseguire un enorme

[389] Infatti, nei *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, nei paragrafi dedicati all'*Encyclopédie*, Naigeon sarà tra i primissimi a svelare alcune tecniche espositive dell'impresa, e a dare spunti sull'utilizzo dei rinvi, ad esempio.

lavoro di raccordo tra opere, concetti, autori, con citazioni, piraterie varie, aggiungendo, traducendo, riscrivendo. Un'opera "singola" ma da inserire in un'opera comune, tra visioni del singolo e linee editoriali. Ossia, ancora una volta, mettere insieme voci e fonderle nell'universale, con le dovute e ormai certe distinzioni da portare avanti tra radicalismo, materialismo sempre più maturo e cerchia enciclopedista[390] – campi ben lungi dal sovrapporsi perfettamente. Sensibilità diverse a confronto, influenze, e indicazioni editoriali da seguire: Naigeon e l'*Encyclopédie,* una scuola di formazione[391].

Non bisogna però dimenticare di attenersi al contesto storico editoriale. Di fatti, gli anni dei contributi di Naigeon sono fondamentali non solo come mero dato storico, ma per ragioni interne. Il giovane Naigeon, infatti, entra all'interno della manifattura enciclopedica in un momento nel quale, pare, le libertà possibili per i redattori degli articoli sono maggiori rispetto ai primi anni dell'impresa. Infatti, negli anni in cui possiamo supporre Naigeon entri nelle grazie o nella sfera di conoscenza di chiunque lo abbia arruolato per l'impresa, anni che possiamo dedurre essere verosimilmente quelli che vanno dal 1761 al 1763, si inizia a intravedere la fine dell'impresa – che non avverrà comunque prima del 1771, almeno per le tavole. Questo permette agli autori, o almeno a Naigeon, una serie di posizioni più aggressive nei confronti dell'autorità costituta.

Pare, dunque, si sommino, in Naigeon, due motivazioni di diversa ampiezza, le quali, sovrapposte, formano il combinato disposto che ha potuto *contribuire* alla radicalità del suo incedere. Da un lato, una contingenza concreta grazie alla quale la possibilità di una sfida più diretta alla censura era ormai possibile, essendo in arrivo il definitivo permesso per la pubblicazione; dall'altro, la considerazione che l'ingresso personale di Naigeon nella cerchia enciclopedica avviene per il filosofo in giovane età, intorno ai suoi venticinque-ventisette anni, epoca in cui, ovviamente, molte delle sue concezioni dovevano già essere formate, ma anche età in cui esse poterono prendere un radicalismo tutto nuovo. Naigeon è un "nativo enciclopedico": per lui, l'impresa è un dato di fatto, una presenza "scontata", essendo uscito il primo volume quand'egli non aveva che sedici anni e avendone dunque accompagnato

---

[390] Difficile essere *totalmente* d'accordo col il fatto che «L'Encyclopédie, considérée comme une œuvre de réforme, aurait été beaucoup plus conservatrice sans l'apport de ces vingt-huit collaborateurs. On peut même aller jusqu'à dire qu'elle aurait changé de caractère. Les membres du cercle d'Holbach, composé de d'Holbach et de ses invités, écrivirent bon nombre des articles les plus avancés dans le domaine de la religion et de la philosophie» in F. A. Kafker, A. Le Ho, *L' Encyclopédie et le cercle du baron d'Holbach*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 3, (1987), pp. 119. Difficile, anche perché il lavoro preliminare è appunto, come abbiamo visto, quello di comprendere chi fossero questi membri, quanto parteciparono all'*Encyclopédie* e quanto alle attività della *coterie* (si è già detto come, per quanto riguarda il rapporto con la letteratura clandestina per cui è famosa la *coterie*, di fatto i protagonisti siano "solo" Naigeon e d'Holbach).

[391] Sull'*Encyclopédie*, la sua ideologia e alcuni testi base si vedano come punti di partenza minimi, oltre al lavoro di Proust, che resta fondamentale, almeno *La filosofia dell'Emcyclopédie,* a cura di P. Casini, Bari, 1966; C. Duflo (a cura di), *Diderot et d'Almbert. L'Encyclopédie*, Paris, 2010; per una veloce ricostruzione della storia dell'enciclopedismo settecentesco, si veda R. Birn, *Enciclopedismo,* tr. it. D. Orecchio, in *L'illuminismo. Dizionario storico*, cit.

l'evoluzione. In qualche modo, mi sembra che questo dia a Naigeon una sicurezza nelle proprie idee che altri non poterono formarsi così *immediatamente*. Per lui – si deduce dalla sua certezza, sicurezza, quasi sfrontatezza – non c'era più alcuna discussione: l'ateismo e il materialismo erano la *verità* della filosofia, un dato di fatto, un contesto e un immaginario in cui si trova da subito, immediatamente, verità "già pronte" al momento della sua maturità intellettuale. Non vi è il *nisus*, lo sforzo, l'evoluzione, la tensione, la maturazione e lo slancio verso alcuni radicalismi che possiamo trovare in Diderot, che anche ha attraversato stadi diversi delle sue convinzioni materialiste. Per Naigeon, il mondo della divulgazione atea è il mondo delle convinzioni più ferree, evidenti. Egli non vive gli anni dell'enciclopedismo "eroico", tra censure, frenate, crisi finanche personali dei membri. I toni dei suoi articoli, almeno di *Unitaires*, mi sembra, sarebbero stati del tutto impensabili scritti dieci anni prima[392].

Bisogna allora ricordare che, anche se da un punto di vista metodico, delle esigenze filosofiche e delle ipotesi di lavoro, il *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, opera ventennale, ha, certamente, dei filoni principali e delle linee direttrici (anche se non sempre del tutto coerenti) – un metodo sperimentale affiancato da un'esigenza di sistematicità, ossia una ricerca di unità da far convivere con una tensione verso l'esaustività, il tutto sottoposto a un postulato squisitamente metafisico, quello dell'unità della natura[393] – è anche vero che, concretamente, dal punto di vista editoriale, cronologico e delle contingenze politico-economiche, non esiste solamente "una" *Encyclopédie*. In venti anni circa di lavorazione, il tempo ha sconvolto le condizioni stesse di lavoro, l'evoluzione della tecnica ne ha condizionate le esposizioni e le concezioni, i cambiamenti politici ne hanno, spesso in maniera tangente, mutato le possibilità.

> Au rebours de l'image que l'on se fait aujourd'hui d'une encyclopédie imprimée, œuvre massive et cohérente dans son dessein totalisant, l'Encyclopédie constitue au contraire une œuvre en constante mue: ses dix-sept volumes d'articles, loin de former un ensemble homogène, présentent des profils spécifiques selon qu'ils se situent au début, au milieu ou à la fin de l'entreprise[394].

---

[392] Al contrario, anni dopo, le sue professioni di ateismo e materialismo saranno invece in qualche modo una "ricorrenza" per Naigeon, un qualcosa di "già detto" (da lui stesso) e soprattutto di "permesso". Ho preferito allora portare sulla scena più l'ateismo e il materialismo degli articoli dell'*Encyclopédie* o di *Le militaire philosophe* che quello della futura *Philosophie Ancienne et Moderne* dell'*Encyclopédie Méthodique*. Questo perché, a mio parere, l'ateismo materialista degli anni della gioventù è più "impressionante", poiché più immediato ma anche più "concluso" – soprattutto se si considera il pericolo della censura che poi invece sparirà (anche se non del tutto) negli anni novanta; l'ateismo e il materialismo della *Méthodique* saranno in qualche modo "culturalmente" mediati, consapevoli, ma forse meno interessanti. Ho preferito dunque, anche per ragioni di spazio, non moltiplicare le possibili citazioni, i passaggi simili o i punti in cui, nell'*Encyclopédie Méthodique*, Naigeon utilizzerà gli stessi argomenti degli scritti degli anni settanta. Nondimeno, alcune citazioni più interessanti saranno riportate.

[393] Cfr. C. Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, 2013, pp. 151-155.

[394] A. Cernuschi, A. Guilbaud, M. Leca-Tsiomis, I. Passeron, *Oser l'Encyclopédie. Un combat des Lumières*, Paris, 2017, p. 33.

Nel caso di Naigeon questo è particolarmente importante, e va tenuto fermo. L'aspetto radicale dei suoi scritti è possibile solo a certe condizioni, che ne veicolano le possibilità. Ad esempio, i diversi aspetti e i diversissimi tassi di radicalismo della parte di mano naigeoniana di *Liberté* rispetto a quella firmata Yvon sono, sì, figli delle diverse concezioni dei due autori, ma anche di elementi politici e contingenti nuovi.

Viene quasi da chiedersi se un articolo come *Unitaires*, reso da Naigeon assolutamente feroce, sia assegnato "per caso" al giovane nuovo adepto, con l'indicazione di rendere lo scritto "audace" – e questo lavoro lo spinga verso il radicalismo – o se, al contrario, è Naigeon – proprio in virtù del suo già conclamato rigore che lo ha reso affidatario del compito – a interpretarlo in maniera radicale. In sintesi: Naigeon è messo "sotto contratto" in quanto giovane leva dell'ateismo impegnato, o diventa così in seguito alla frequentazione degli ambienti dell'ateismo-materialismo maturo[395]? Forse, i due aspetti agiscono da concausa: Naigeon già giovane materialista, alle prese con un articolo potenzialmente sovversivo, si radicalizza ancor di più.

Non è dato sapere cosa Naigeon potesse pensare dei temi che gli furono sottoposti. Certo, dall'epistolario di Diderot abbiamo le prove che egli, già nel 1765, discorresse, in maniera spesso ardente, in difesa dell'ateismo. Ma cosa sapeva Naigeon della storia della filosofia e della battaglia intellettuale in corso? In parte, possiamo dedurlo dall'enorme cultura manifestata dai suoi articoli, ma non da fonti precise, che riguardo al materiale di partenza dei suoi articoli, non ci sembrano molto chiare. All'interno dell'opera che servì da base per molti articoli dell'*Encyclopédie*, ossia *Cyclopædia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences* di Chambers[396], troviamo gli articoli *Freedom* e *Liberty*, ma mi pare si possa dire che non siano stati utilizzati da Naigeon[397] – che come vedremo ha un tono ben più radicale, e rimandi evidenti e

---

[395] Quelli tra ateismo e materialismo non sono rapporti di immediatezza assoluta, in teoria: ma per Naigeon pare proprio di sì. Nel suo dettato, chi è materialista è ateo, chi è ateo è materialista.

[396] Per una ricostruzione agile delle fonti e dei legami del lavoro sulle basi testuali enciclopediche, rimando a A. Cernuschi, A. Guilbaud, M. Leca-Tsiomis, I. Passeron, *op. cit.*, in particolare pp. 13-19. Non è qui la sede per ricostruire neanche in minima parte le difficoltà editoriali dell'impresa. Basti sapere che Naigeon scrive i suoi articoli per i volumi in attesa di pubblicazione dopo la sospensione del 1759. Egli sa che ciò che scriverà sarà poi accettato "in blocco", insieme a tutti i volumi restanti. Si tenga a mente questo particolare.

[397] Scorrendo *Liberty*, ci si rende conto che non si può escludere a priori che Naigeon non lo abbia neanche letto, e, anzi, forse è più probabile il contrario. Chiaramente, alcuni termini della questione, comunque posta la differenza di lingua – ma possiamo ipotizzare Naigeon conoscesse l'inglese – sono simili: un discorso filosofico intorno alla libertà morale non può escludere di rapportarsi a temi come la volontà, il giudizio, la necessità, il Bene, il Male. Ma i dati interni mi sembrano non convergere, e non pare ci siano calchi precisi. In mancanza di prove certe, direi che *Liberty* è una "possibile" articolazione del discorso, che Naigeon potrebbe anche surrettiziamente accolto, ma non oltre ciò, e *Liberté* non è certamente una traduzione di *Liberty*. Cfr. *Cyclopædia, or, An universal dictionary of arts and sciences: containing the definitions of the terms, and accounts of the things signify'd thereby, in the several arts, both liberal and mechanical, and the several sciences, human and divine: the figures, kinds, properties, productions, preparations, and uses, of things natural and artificial: the rise, progress, and state of things ecclesiastical, civil, military, and commercial: with the several systems, sects, opinions, &c: among philosophers, divines, mathematicians, physicians, antiquaries,*

strategici che erano per forza di cosa estranei a Chambers. Bisogna ricordare come, però, si possa dire che non esista neanche un articolo del tutto "originale" in tutta l'*Encyclopédie*: «tous les articles de l'*Encyclopédie*, même le plus "originaux", sont faits de matériaux en partie empruntés»[398].

Vediamo proprio *Liberté*[399], articolo recante il contrassegno (Morale). La libertà in questione, è subito chiarito, è quella squisitamente filosofica: libertà come contrario della necessità. Il tema non è, qui, primariamente politico, benché ci saranno, come si vedrà, importantissimi rimandi alle ricadute pratiche della libertà intesa come possibilità *assoluta* di agire[400].

La definizione, come ovvio in un *Dictionnaire*, apre la voce:

> LIBERTÉ, s. f. (Morale.) La liberté réside dans le pouvoir qu'un être intelligent a de faire ce qu'il veut, conformément à sa propre détermination. On ne sauroit dire que dans un sens fort impropre, que cette faculté ait lieu dans les jugemens que nous portons sur les vérités, par rapport à celles qui sont évidentes ; elles entraînent notre consentement, & ne nous laissent aucune liberté. Tout ce qui dépend de nous, c'est d'y appliquer notre esprit ou de l'en éloigner[401].

Subito sono squadernati i termini della questione. La libertà ha a che fare con la possibilità di fare o non fare qualcosa. Essa è legata alla volontà. Bisogna capire il margine di "libertà" che il soggetto ha in rapporto alle proprie volizioni. La soluzione sembra essere, immediatamente, *riduttiva*, volta a "sminuire" il margine di manovra del singolo rispetto agli "obblighi" della materia che tutto compone: il singolo è nel contesto, immerso nella totalità delle cose materiali, ossia la Natura. Essa, da sempre eguale a se stessa, ha "fabbricato" la costituzione materiale dell'uomo in maniera *casualmente* ottimale:

---

criticks, &c: the whole intended as a course of antient and modern learning (1728), t. II, London, 1728, pp. 450-451. Fondamentale per uno studio sull'*Encyclopédie*, sulle sue "origini" – fattuali e spirituali – e sulle varie forme che il grande *Dictionnaire* assunse è M. Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot: de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, 1999.

398 J. Proust, *Questions sur l'Encyclopédie,* «RHLF», VXXII, (1972), p. 40. Cfr. A. Cernuschi*, La pratique concrète des encyclopédistes. Quelques perspectives sur l'étude des encyclopédies des Lumières*, in M. Leca-Tsiomis (a cura di), *Diderot, l'Encyclopédie & autres études: Sillages de Jacques Proust,* (con la collaborazione di A. Sandrier), Ferney, 2010.

399 *Liberté*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772), t. IX, 1765, p. 462a–471b. Per gli articoli dell'Encyclopédie citerò, per comodità del lettore, anche le colonne, distinguendo tra *a* e *b*. Per consultare la voce, ci si può ormai riferire all'edizione online dell'*Encyclopédie*, ENCCRE, http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/ – il cui gruppo di lavoro mi ha accolto e che qui ringrazio; questa edizione online, offrendosi come strumento ormai fondamentale, è basata sui volumi originali situati alla *Bibliothèque Mazarine* di Parigi. Citerò qui sempre il testo originale: errori, sviste, modifiche tra il francese del '700 e quello attuale compresi.

400 «Il est évidente, pour tout homme qui procéde par une bonne méthode d'investigation, quelque soit d'ailleurs l'instrument qu'il applique à la découverte de la vérité, que ce qu'on appelle communément hasard, n'est que l'expression ou le signe abrégé d'une suite; toutes les combinaisons possibiles sont régulières [...] que toutes ont leurs causes soit connues, soit inconnues, et que de causes, telles ou telles, ont leurs loix éternelles et invairables», *Ordre de l'univers*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. III, p. 374.

401 *Liberté*, cit., p. 462a.

> La nature nous a faits de maniere, que nous ne saurions nous porter que vers le bien, & qu'avoir horreur du mal envisagé en général[402].

Il piano generale, però, non è perfettamente sovrapponibile a quello in dettaglio. La tendenza naturale della materia fattasi organizzazione umana è tendere verso il soddisfacimento della proprie tendenze – in ottica materialista, il bene – e il rifiuto assoluto dell'insoddisfazione delle proprie inclinazioni – il male. Ma questa è considerazione valida, per Naigeon, solo innalzandosi su di un piano più ampio di valutazione. Nell'ottica minima, invece, "vista più da vicino", cosa ne è della libertà? Oggetto di discussione, infatti, in *Liberté*, non può essere solo la tendenza "forte" di ogni materia, ossia il suo tendere genericamente a trovare la sua giusta posizione nell'architettura della natura, bensì deve essere quella dell'ambito, più minuto ma non meno importante, del contingente, del quotidiano: «mais dès qu'il s'agit du détail, notre liberté a un vaste champ, & peut nous déterminer de bien des côtés différens, suivant les circonstances & les motifs»[403].

Si tratta di provare l'esistenza di tale libertà, o smentirla definitivamente.

E qui però entra in gioco una sottile distorsione della linearità del discorso, la quale mostra in che misura Naigeon, alla sua prima scrittura enciclopedista, abbia già perfettamente introiettato gli schemi, le modalità dell'incedere e le tecniche espositive dell'impresa – una sorta di norme di redazione. Infatti, una non limitata parte della potenza del discorso enciclopedico consisteva nella sottile ma implacabile distorsione delle autorità *utilizzate*, o forse sarebbe meglio dire *sfruttate*. Qui, Naigeon chiama allora in causa non un "alleato", o un filosofo più vicino alle sue idee, bensì *M. Turretin*, ossia Francesco Turrettini, (François Turretin, 1623-1687), teologo calvinista svizzero.

La cosa potrebbe sorprendere, ma corrisponde, in realtà, a una tecnica basilare dell'esposizione enciclopedica più radicale e sovversiva. Si trattava di chiamare in causa un pensatore "incensurato" e incensurabile, e, attraverso di lui, "denunciare" i possibili estremismi delle teorie esposte, per l'appunto esponendole a mo' di monito: i pericoli del credere che la libertà non esista sono "terribili", e vanno quindi elencati "pedagogicamente". Peccato che le prove fornite "contro" la libertà, in questo caso dodici, siano esattamente le convinzioni che ogni pensatore vicino al materialismo riconosce come l'abc della propria impostazione – ossia si sta esponendo la propria teoria fingendo che sia di avversari eterei e lontani. Naigeon simula dunque di "preoccuparsi" insieme a Turretin di alcune conseguenze

402 *Ibid.*
403 *Ibid.*

detestabili che avrebbe la morale nel caso realmente la libertà non fosse che una chimera. Ad esempio, che ne sarebbe della coscienza se

> 2°. Sans liberté, les hommes seroient de purs automates, qui suivroient l'impulsion des causes, comme une montre s'assujettit aux mouvemens dont l'horloger l'a rendue susceptible. 3°. Les idées de vertu & de vice, de louange & de blâme qui nous sont naturelles, ne signifieroient rien[404].

Con uso sapiente di sottile ironia, quindi, Naigeon svolge il compito affidatogli: lo fa elencando tutti i pericoli di una filosofia del fatalismo (sinonimo di determinismo).

Se realmente il fatalismo fosse la realtà dei fatti, la morale, secondo il dettato del "pio" Naigeon, ne uscirebbe distrutta, perché il buon comportamento del singolo non sarebbe più degno di riconoscimento di un fuoco che scalda o di una pietra che rotola. La coscienza, diverrebbe così concetto superfluo, tutto essendo legato in maniera lineare a una catena necessaria di eventi immodificabili, pena l'impossibilità del tutto.

Naigeon, con tono che si vorrebbe neutro, espone dunque tutte le implicazioni del rapporto dialettico tra libertà e necessità. La considerazione preliminare da fare è che coloro i quali ammettono la necessità metafisica del dispiegarsi delle cose del mondo, devono attribuire a una causa puramente meccanica l'emergere di una qualsiasi volontà. La volontà del libero agire, infatti, non è invocabile a piacere, ma segue una precisa meccanica di eventi che, a ben vedere, è impossibile da ricostruire fino in fondo, essendo eterno il suo svolgimento[405]. Per il singolo, questo significa che

> que nous n'agissons pas, parce que nous le voulons, mais que nous voulons, parce que nous agissons. C'est là la vraie distinction entre la liberté & la fatalité[406].

Qualsiasi *evento* – e quello anteriore, e cosi via – è legato direttamente a una serie necessaria di azioni e reazioni, e fa emergere una serie di nuove necessità a torto scambiate come volontà *libere*, lì dove in realtà sono interamente condizionate dalla loro storia. Naigeon rimanda qui genericamente allo Stoicismo e ai Maomettani[407]; queste gruppi hanno osato teorizzare – Naigeon si finge ancora scandalizzato – che

---

[404] *Ibid.*
[405] E poi così in *Unitaires:* «Qu'à la vérité on peut ce qu'on veut, mais qu'on est déterminé invinciblement à vouloir», in *Unitaires*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, cit., t. XVII, 1765, p. 398a.
[406] *Liberté*, cit., p. 462a.
[407] E poi agli *Essénians* e ai *Turcs*.

> La liberté, disoient-ils, est une chimere d'autant plus flateuse, que l'amour-propre s'y prête tout entier. Elle consiste en un point assez délicat, en ce qu'on se rend témoignage à soi-même de ses actions, & qu'on ignore les motifs qui les ont fait faire :il arrive de-là, que méconnoissant ces motifs, & ne pouvant rassembler les circonstances qui l'ont déterminé à agir d'une certaine maniere, chaque homme se félicite de ses actions, & se les attribue[408].

L'intera costituzione valoriale dell'*essere materiale che l'uomo è* contribuisce al grande equivoco della percezione dell'esistenza di una liberà volontà. Essa è un pregiudizio piacevole, in fondo, giacché ispira all'uomo la credenza, falsa ma soddisfacente, di essere completamente artefice dei propri destini nel mondo – gli inganni piacevoli sono i più difficili da estirpare.

Si pensi, allora, anche solo per un momento, alla possibilità di una causa che non provenga da un effetto a esso precedente, e, *de facto*, si sta mettendo in dubbio l'intera grande catena dell'essere, l'universo intero.

> Tous les événemens forment une chaîne étroite & inaltérable: ôtez un seul de ces événemens, la chaîne est rompue, & toute l'économie de l'univers est troublée[409].

Naigeon ci tiene a rimarcare, sempre ricostruendo diacronicamente la storia del concetto che pian piano declina – egli è storico della filosofia, sempre – quelli che sono i "colpevoli" dell'aver creduto in queste "assurde idee" («absurde hypothèse»[410]), e non può certo astenersi dal citare i vari che come «Spinosa, Hobbes & plusieurs autres ont admis de nos jours une semblable fatalité[411]».

Proprio a Spinoza e i suoi seguaci (che non sono chiamati singolarmente per nome) è dedicata una lunga parte dell'articolo.

L'olandese sarebbe dunque il padre contemporaneo dell'aberrazione fatalista, egli «a répandu cette erreur dans plusieurs endroits de ses ouvrages»[412]. Lo ribadirà qualche anno dopo:

> Il n'y a point, et il ne peut y avoir d'être libre; un tel être dans un enchaînement de causes et d'effets nécessaires, seroit un être plus fort que la nature entière dont il fait partie. C'est sans doute ce qui a fait dire à Spinosa que les hommes concevant la liberté comme ils font, c'est-à-dire, établissent un empire dans l'empire de Dieu, *imperium in imperio*[413].

Non si può astrarre l'uomo dal suo ambiente; non esistono *imperi nell'impero* e non esistono volontà libere.

---

408 *Liberté,* cit., pp. 426a-b.
409 *Libertè*, cit., p. 462b.
410 *Ibid.*
411 *Ibid.*
412 *Ibid.*
413 *Fatalisme et fatalité des stoiciens*, *Phil Anc. et Mod.*, cit., t. II, p. 407.

Spinoza ha "osato" paragonare la liberà volontà degli uomini a quella delle pietre che rotolano giù per un piano inclinato convinte di star seguendo il proprio desiderio.

> Et voilà quelle est cette liberté tant vantée, & qui consiste seulement dans le sentiment que les hommes ont de leurs appétits, & dans l'ignorance des causes de leurs déterminations[414].

Tra i vari sottotesti, per i quali Naigeon rimprovera a Spinoza le idee che con ogni evidenza egli stesso condivideva con l'autore del *Tractatus*, emergono, neanche troppo in filigrana, le certezze ormai condivise dall'intero "arco" del pensiero materialista.

La liberà volontà, in quest'ottica, fa, molto semplicemente, rima con ignoranza, quella che caratterizza gli uomini rispetto al loro funzionamento. Svelato, invece, il meccanismo di causa-effetto universale che incide – e non può non incidere – sulla materia dell'uomo, diventa trasparente come l'umanità non faccia altro che illudersi, basando le proprie istanze di presunta libertà su delle incomprensioni di fondo[415].

Da questo, nel discorso materialista – di Spinoza come lo intende Naigeon, e di Naigeon stesso – è facile risalire al corollario, ossia che il pensiero non può che essere una qualità della materia (o meglio, di una certa materia arrivata a un enorme grado di organizzazione) è che la risposta filosofica adeguata è il monismo materialista.

Svolto il procedimento più squisitamente teorico, ora, anche nel breve spazio di un'aggiunta a un articolo enciclopedico, non possono mancare quelle che sono le ricadute etico-politiche del discorso sulla liberà volontà – è sempre lì che plana il discorso materialista, su un'apologia auto-riferita che giustifichi la *consistenza* civile delle convinzioni filosofiche professate.

In primis, depotenziare le astrazioni e gli assoluti morali, il *Bene* così come il *Male*.

«Nous ne faisons rien qu'on puisse appeller bien ou mal, sans motif»[416].

Non c'è volontà nel fare ciò che è in *maniera socialmente orientata* è chiamato Bene o Male. La catena degli eventi, che parte dal passato ed è diretta alle azioni future, è completamente estranea al controllo del singolo («ce que nous sommes dans l'instant qui va suivre, dépend

---

414 *Ibid.*

415 «Si on leur objecte que nous sommes libres d'une liberté d'indifférence, & que le christianismes enseigne que nous avons cette liberté, ils répondent par ce raisonnement emprunté des stoïciens: «La liberté, disent ces philosophes, n'existe pas. Faute de connoître les motifs, de rassembler les circonstances qui nous déterminent à agir d'une certaine maniere, nous nous croyons libres. Peut-on penser que l'homme ait véritablement le pouvoir de se déterminer? Ne sont-ce pas plutôt les objets extérieurs, combinés de mille façons différentes, qui le poussent & le déterminent? Sa volonté est-elle une faculté vague & indépendante, qui agisse sans choix & par caprice? Elle agit, soit en conséquence d'un jugement, d'un acte de l'entendement, qui lui représente que telle chose est plus avantageuse à ses intérêts que toute autre, soit qu'indépendamment de cet acte les circonstances où un homme se trouve, l'inclinent, le forcent à se tourner d'un certain côté: & il se flatte alors qu'il s'y est tourné librement, quoiqu'il n'ait pu vouloir se tourner d'un autre», *Unitaires*, cit., p. 398a.

416 *Liberté,* cit., p. 463a.

donc absolument de ce que nous sommes dans l'instant présent»[417]). Si è ciò che è necessario si sia. Ma non basta: sono proprio i concetti di Bene o Male, già di per se stessi, a essere concettualmente sbagliati. Infatti, essi sono figli di considerazioni moraleggianti rispetto alle cose del cosmo, il che li rende semplicemente incomprensibili e irragionevoli. Ciò che in ottica materialista più assomiglia a una parvenza di "giustizia" è – lungi da ogni *a priori* etici – la considerazione per la quale esistono atti in linea con la natura energetica materiale e azioni che non lo sono; ossia atti che portano al soddisfacimento, ed altri che non lo fanno. Le forze che agiscono sull'essere materiale, ne condizionano lo sviluppo, l'evoluzione e la condotta. Si diano due diverse motivazioni materiali che spingono all'azione, la più forte condurrà alla pratica, la meno forte tacerà.

> Qu'est-ce que nous faisons dans l'irrésolution ? nous oscillons entre deux ou plusieurs motifs, qui nous tirent alternativement en sens contraire. Notre entendement est alors comme créateur & spectateur de la nécessité de nos balancemens. Supprimez tous les motifs qui nous agitent, alors inertie & repos nécessaires. Supposez un seul & unique motif ; alors une action nécessaire[418].

È puro e semplice rapporto di forza tra stimoli, non vi è alcuna traccia possibile di consentimento o rifiuto possibile.

> Il n'y a de différence entre l'homme automate qui agit dans le sommeil, & l'homme intelligent qui agit & qui veille, sinon que l'entendement est plus présent à la chose ; quant à la nécessité, elle est la même[419].

Ma perché parlare di ricadute etiche di un discorso sì astrattamente metafisico?

La risposta si situa nel rilevare come le convinzioni sulla volontà o sull'esistenza di un libero volere aprono la strada a considerazioni generali sulla rivalutazione dei termini stessi di una possibile morale. Se l'uomo non differisce in nulla d'*un automate qui sent*, ne deriva che non ha senso parlare di vizio o di virtù: tutto si deve invece riferire al meccanismo più o meno "funzionante" della macchina stessa.

> Il n'y a donc plus de vicieux & de vertueux ? non, si vous le voulez ; mais il y a des êtres heureux ou malheureux, bienfaisans & malfaisans. Et les récompenses & les châtimens ? Il faut bannir ces mots de la Morale ; on ne récompense point, mais on encourage à bien faire [420];

La preoccupazione va sempre al non chiudere la porta, in questa riconfigurazione, alle possibilità di un sistema morale. Naigeon, chissà quanto ingenuamente, tiene a evidenziate

---

417 *Ibid.*
418 *Ibid.*
419 *Ibid.*
420 *Ibid.,* p. 463a-b.

come, a suo dire, tutta la sua discussione non sposterebbe d'un centimetro la necessità di un ordine sociale basato su leggi volte ad accordare gli istinti buoni – ossia funzionali – e quelli cattivi. È davvero convinto che una così radicale ricostruzione dell'etica umana «ne change rien au bon ordre de la société ?»[421].

Vedremo poi quanto questo tipo di candore verrà – dolorosamente per le attese di Naigeon, ma anche in maniera politicamente fisiologica – spazzato via dal tentativo di installare un nuovo sistema valoriale durante la Rivoluzione, con il suo correlato di credenze e festività.

Al Naigeon di *Liberté* basta dire che l'idea per la quale l'uomo dipende dalla sua materia stessa e da ciò che in esso si fa istinto e abitudine non smentisce in nessun modo che – nell'ordine delle cose e nella convivenza sociale – esisteranno sempre e comunque cose che *migliorano* l'uomo e cose che lo peggiorano. Le prime, sono giuste, le seconde sbagliate.

Migliorare, qui, vuol dire, semplicemente, favorire la convivenza civile con comportamenti più compossibili – verso una confluenza di "interessi" che non è necessario definire semplicemente come *istanze della borghesia nascente*, anche se indubbiamente la tentazione viene. Indulgenza, spregio, vanità, commiserazione, sono tutti sentimenti assolutamente illogici: biasimare o detestare chi ha sbagliato – addirittura indicandolo come "vizioso" – è semplicemente ridicolo. Si nasce tendenti alla felicità come si nasce biondi o calvi. Questo però non deve spaventare: la necessità di punire o premiare rimane intatta, perché al contrario delle pietre, gli esseri possono modificarsi[422].

> Les choses qui corrompent les hommes seront toujours à supprimer ; les choses qui les améliorent, seront toujours à multiplier & à fortifier. […] Seulement notre système de la nécessité assure à toute cause bonne, ou conforme à l'ordre établi, son bon effet ; à toute cause mauvaise ou contraire à l'ordre établi, son mauvais effet ; & en nous prêchant l'indulgence & la commisération pour ceux qui sont malheureusement nés, nous empêche d'être si vains de ne pas leur ressembler ; c'est un bonheur qui n'a dépendu de nous en aucune façon[423].

Naigeon, entra a pieno titolo, qui, in maniera perfettamente aderente, nella linea materialistico-meccanicista che egli identifica tra gli altri con La Mettrie[424].

---

[421] *Ibid.,* p. 463b. Siamo qui al tema della possibilità teorica e pratica di una società di atei: da Bayle a La Mettrie, le ascendenze sono chiare.

[422] Argomentazione tipica di tutto il *Secolo dei Lumi* più impegnato, da Diderot a Helvétius e Beccaria, ma con articolazioni interne assai sfumate.

[423] *Ibid.*

[424] «Qu'ainsi ceux qui, à l'exemple de Descartes, ont prétendu que les animaux étoient de pures machines, & qui ont fait tous leurs efforts pour le prouver, ont démontré en même tems que l'homme n'étoit rien autre chose», *Unitaires*, cit., p. 398a.

Ma dopo la precisa esibizione del materialismo tramite la sua condanna recitata, bisogna terminare, rientrare nei ranghi: ci sono consegne editoriali da eseguire, un limite da caratteri da seguire.

Bisogna aver fatto sforzo di memoria e attenzione per ricordare che, in teoria, per tutto l'articolo Naigeon stava esibendosi in una critica ai presunti spinoziani, offrendone il nudo pensiero ai sottoscrittori dell'*Encyclopédie*: per quasi tutta la voce, i correttivi "enciclopedisti" sono talmente brevi e celati che il lettore fa fatica a ricordare che, in pura teoria, si sta "semplicemente" esponendo il pensiero di pensatori "nel torto torto"; e non restare sorpresi quando, a mo' di conclusione, Naigeon, in maniera del tutto disarmonica e squilibrata dal punto di vista della proporzionalità dell'esposizione, smentisce tutto ciò che i "cattivi" spinoziani hanno sostenuto. Il veleno non è nella coda, in questo caso, ma nel corpo del testo. Ed ecco che allora l'articolo si conclude con una conciliazione con il pensiero ufficiale – cioè quello che doveva passare la censura. Ma la velocità del cambio di passo è così posticcia da apparire goffa – volutamente aggiungerei. All'improvviso, Naigeon, conclude. Fino ad ora si è quasi scherzato, sembrerebbe:

> Voilà certainement les argumens les plus forts qu'on puisse faire contre notre sentiment. Pour en montrer la vanité, je leur opposerai les trois propositions suivantes: La premiere est qu'il est faux que tout effet soit le produit de quelque cause externe ; qu'au contraire il faut de toute nécessité reconnoître un commencement d'action, c'est-à-dire un pouvoir d'agir indépendamment d'aucune action précédente, & que ce pouvoir peut être & est effectivement dans l'homme. Ma seconde proposition est que la pensée & la volonté ne sont ni ne peuvent être des qualités de la matiere. La troisieme enfin, que quand bien même l'ame ne seroit pas une substance distincte du corps, & qu'on supposeroit que la pensée & la volonté ne sont que des qualités de la matiere ; cela même ne prouveroit pas que la liberté de la volonté fût une chose impossible[425].

In poche breve righe, si smentisce tutto ciò che è stato detto fino a quel momento, si ricorda che si stava solo divulgando e assolutamente non professando. Conclusione tipicamente enciclopedista, compromesso del tutto accettabile per gli autori e per i censori. Si presentano come auto evidenti le verità ortodosse, e in realtà così le si liquida, la si lascia senza difesa.

L'articolo finisce: Si rimanda poi ad altri due articoli dell'*Encyclopédie*, certamente non di Naigeon, ed inizia la parte della voce non naigeoniana[426].

---

[425] *Unitaires,* cit., pp. 463b-464a.

[426] Considerando le indicazioni dello stesso Naigeon sulle "prime quattro colonne da lui" scritte, credo che il contributo il suo si interrompa circa al rimando all'articolo AME, che sappiamo essere proprio di Yvon, probabilmente coadiuvato da Diderot, ai quali quindi Naigeon "passa nuovamente la penna".

I due filoni convergenti in *Liberté*, ossia quello morale e quello più propriamente materialista, hanno i loro sviluppi nei due altri contributi di Naigeon; il primo in *Richesse,* l'altro in *Unitaires*. Iniziamo dal secondo, più noto, ambizioso, e "definitivo"[427].

Così Voltaire: «L'article *Unitaires* est terrible. J'ai bien peur qu'on ne rende pas justice à l'auteur de cet article, et qu'on ne lui impute d'être trop favorable aux sociniens. Ce serait assurément une extrême injustice : et c'est pour cela que je le crains»[428].

E anche uno studioso come Kafker: «Enfin, l'article *Unitaires*, écrit par Naigeon, disciple de Diderot, est l'un des plus radicaux de l'œuvre. Sous le simple prétexte de décrire, puis de décrier les principes de base de l'Unitarisme, Naigeon cherchait en fait à saper la croyance en la Sainte-Trinité, au péché originel, à la grâce, à la prédestination, aux sacrements, au ciel et à l'enfer, à l'organisation ecclésiastique de l'Eglise catholique, à la divinité du Christ, et même en Dieu»[429].

Effettivamente, in *Unitaires* abbiamo una rappresentazione nitida, quasi didascalica nella sua evidenza, della maturità definitiva delle tecniche espositive dell'*Encyclopédie*, del radicalizzarsi delle istanze materialiste, della sfida lanciata da dentro all'ordine del discorso religioso ma anche deista, ora ampiamente sfruttato e rivoltato senza nessuna mediazione.

L'articolo è contrassegnato dalle marche *Théol.* e *Métaph*, Teologia e Metafisica. Siamo quindi di fronte a una trattazione la quale riguarda una sorta di terra di mezzo tra teologia e metafisica – o meglio, una fusione dei due ambiti – con elementi di storia della religione. Ma chi sono gli *Unitaires*? Nel dettato di Naigeon, essi sono una «secte très-fameuse qui eut pour fondateur Fauste Socin, & qui fleurit long-tems dans la Pologne & dans la Transilvanie»[430].

Sappiamo che questa denominazione sorse in Inghilterra verso gli ultimi decenni del '600 per designare a vario titolo i sociniani, ossia i seguaci degli italiani Lelio (1525-1562) e Fausto Socini (1539-1604). Il movimento si diffuse in Italia, in Polonia, ma anche in Inghilterra o Olanda[431]. Le sue basi fondanti sono il razionalismo religioso e la supremazia delle Scritture. In esse non può essere contenuto nulla che sia contrario alla ragione, e, in più, ogni dogma non presente al loro interno è considerato assurdo e da scartare: da qui un'ardente difesa della

---

427 Esso è di gran lunga il più studiato dei contributi di Naigeon. È inoltre il più esteso, da pag. 387b a pag. 401a.

428 Lettera a Damilaville, 12 marzo 1766, in Voltaire, *Correspondance*, Ed. Besterman, cit., t. 60, D 13206, 13219, p. 152. Il 28 marzo, Voltaire cita di nuovo l'articolo, sostenendo di amarlo estremamente, anche se sostiene di ignorarne l'autore – anche se l'articolo è signato Naigeon in bella posta. Nell'edizione del 1767 del suo *Dictionnaire philosophique*, Voltaire trarrà chiaramente da *Unitaires* il materiale per il suo *Anti-trinitaires*.

429 F. A. Kafker, A. Le Ho, *op. cit.*, p. 120.

430 *Unitaires*, cit., p. 387b.

431 Si veda: A. Thomson, *L'article «Unitaires» de l'Encyclopédie*, in M. Leca-Tsiomis (a cura di), *Diderot, l'Encyclopedie & autres études: Sillages de Jacques Proust,* cit., p. 119-128*;* J. Vercruysse, *Socianisme polonais et matérialisme français. Affinités et diversités dans l'œuvre de d'Holbach*, in *La littérature des Lumières en France et en Pologne. Esthétique. Terminologie. Échanges,* Actes du colloque franco-polonais organisé par l'Université de Wroclaw et l'Université de Varsovie en collaboration avec l'Institut de Recherches litteraires de l'Académie Polonaise des Sciences, Warszawa-Wroclaw, 1976, p. 85-99.

Tolleranza[432]. Il nome di Unitariani è legato al fatto che essi negano la Trinità, e dunque la divinità di Cristo, uomo e solo uomo. Il Padre è l'unico Dio. Al fianco di queste credenze dottrinarie, i sociniani erano promulgatori di una concezione eticamente orientata della religione, che deve intendersi, soprattutto, come condotta morale che sola può portare alla salvezza. Va da sé, l'astio verso l'istituzione ecclesiastica, usurpatrice e intrinsecamente violenta.

Ma come sempre in Naigeon, ciò che conta non è tanto la versione, più o meno tendenziosa, più o meno corretta storicamente[433], che del socinianesimo si può dare, bensì, più in profondità, il modo in cui il dispositivo di pensiero di cui si discorre, può essere orientato, plagiato e manomesso per essere più funzionale al proprio progetto materialista.

Come ha detto Vercruysse lì dove ricorda come il socinianesimo divulgato da Naigeon non sia affatto storicamente corretto e nel parlare dell'acquisizione del pensiero dei sociniani nell'impianto ateo:

> Leur acquis se mêle à celui du matérialisme antique, du libertinage italien et français, du scepticisme anglais, du scientisme allemande, du spinozisme. Le socinianisme est devenu une matrice comme tante d'autres, pour reprendre l'image de Pierre Naville[434].

Non solo "acquisire pensieri": si tratta di suggerire e mostrare al lettore tutto il piano – logico necessario inequivocabile – lungo il quale una qualsiasi religione decade: una volta adattata su una superficie anche "minimamente" razionalista, ossia ogni qual volta si cerchi di "correggere" l'irrazionalità del pensiero dogmatico con *correttivi* ragionevoli e razionali, si può osservare «comment la croyance se détruit par ses propres moyens»[435].

Il lavoro di *dirottamento* del discorso religioso necessita che sia il più possibile lieve l'*atterraggio* nel pensiero ateo. Si deve, dunque, almeno nell'ambito dell'*Encyclopédie*, prima mostrare il più fedelmente possibile la teoria che si vuole divulgare; poi assumermene le parti; e, infine, indicare, con maestria e simulato cordoglio, le possibili evoluzioni irreligiose e i pericoli ad esse relativi – che sarebbero sfuggiti alla buona fede dei sinceri sociniani.

Ma filologicamente, riguardo *Unitaires*, vi è da subito la necessità di sciogliere un nodo, che non può essere una semplice curiosità. Perché l'articolo si intitola *Unitaires* e non *Sociniens* o, come sceglierà Voltaire, *Antitrinitaires* ? Già nel quarto volume dell'*Encyclopédie*, alla voce *Déistes*,

---

[432] Su di un concetto chiave come tolleranza, si veda F. Lomonaco, *Tolleranza*, Napoli, 2005; A. Rotondò, *Tolleranza*, in *L'illuminismo. Dizionario storico*, cit.

[433] Esposizione e critica già di Bayle, alla voce *Socin* del suo *Dictionnaire historique et critique*, t. XIII, dove già si evidenziava come un certo approccio razionalista ai misteri porti certamente «au pyrrhonisme, au déisme, a l'athéisme».

[434] J. Vercruysse, *Socianisme polonais et matérialisme français. Affinités et diversités dans l'œuvre de d'Holbach*, cit., p. 121.

[435] A. Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach*, cit., p. 227.

si rimandava a una voce futura, ma lasciando nel dubbio: il rimando è, infatti, a "*Sociniens* ou *Unitaires*". Nel piano iniziale, quindi, doveva sussistere un certo dubbio riguardo il titolo finale dell'articolo. Esiste anche una voce *Sociniens*, che rimanda per l'appunto a *Unitaires*. Se si nota come da subito l'articolo di Naigeon citi Socino, e l'appellattivo di *unitaires* nella voce appaia solo successivamente rispetto a *sociniens*, si può azzardare l'ipotesi che fosse stato in qualche modo deliberatamente calcolato che l'articolo dovesse finire nell'ultimo volume dell'impresa. Mi spiego: credo che per la radicalità dell'articolo in questione, sia stato (in un qualche momento) deciso che la platea simbolicamente perfetta fosse la fine dell'*Encyclopédie*[436]. O meglio, specularmente, che si fosse deciso che l'ultimo volume dell'impresa *dovesse* contenere una voce così violentemente risolutiva di alcune questioni "in sospeso". Tale aspetto, in qualche modo, guiderebbe la penna di Naigeon (che già abbiamo detto essere comunque abbastanza "libera" per il solo fatto di situarsi nella nuova era *Encyclopédie,* quella della pubblicazione permessa nella sua integralità)? Difficile a dirsi, ma non da escludersi radicalmente, mi pare[437]. *Unitaires* è una fine, ma anche un possibile inizio, ossia quello degli scritti della di lì ormai prossima a "formarsi" *coterie*: «l'article apparaît ainsi comme le coup d'envoi de la campagne athée orchestrée par d'Holbach»[438].

L'assimilazione e il ribaltamento del pensiero esposto deve passare per una certa comunanza di intenti, talvolta – o così sembra essere per Naigeon in tal caso. Da subito egli ci tiene a chiarire che le critiche ai sociniani non sono ben fondate: «il ne paroît pas que ce soit sur une connoissance profonde & réfléchie de leur doctrine»[439]; come a dire che i sociniani non hanno

---

[436] Dico "in un qualche momento" perché a rafforzare l'ipotesi che sulla denominazione e la posizione dell'articolo ci sia stata forse discussione – e che quindi la radicalità di questo articolo ne abbia condizionato la "catalogazione", o che forse sia piaciuto così tanto da essere scelto come articolo "bomba" *da ultimo volume*, mentre forse prima doveva chiamarmi *Socinians* – mi sembra che ci sia anche un altro elemento. Infatti, nonostante il nome di *Unitaires*, la spiegazione della denominazione stessa dell'articolo, ossia che l'Unità di cui si parla è il "contrario" della Trinità, arriva molto in là nell'articolo – il che, se non è appunto legato a queste "indecisioni"editoriali, lo definirei uno dei pochi difetti espositivi dell'articolo. Infatti, è solo a p. 393a che Naigeon spiega: «Nous voici arrivés au mystere incompréhensible, mais divin, de la *Trinité,* cet éternel sujet de scandale des *Sociniens,* cette cause de leur division d'avec les Protestans, ce dogme enfin qu'ils ont attaqué avec tant d'acharnement qu'ils en ont mérité le surnom d'*antitrinitaires.* […]Pour faire connoître leurs sentimens sur ce dogme, il suffit de dire qu'ils soutiennent que rien n'est plus contraire à la droite raison que ce que l'on enseigne parmi les Chrétiens touchant la *Trinité* des personnes dans une seule essence divine, dont la seconde est engendrée par la premiere, & la troisieme procede des deux autres. […]Que soutenir, comme font leurs adversaires, qu'il y a plusieurs *personnes*distinctes dans l'essence divine, & que ce n'est pas l'éternel qui est le seul vrai Dieu, mais qu'il y faut joindre le Fils & le S. Esprit, c'est introduire dans l'église de J. C. l'erreur la plus grossiere & la plus dangereuse; puisque c'est favoriser ouvertement le Polythéisme». Sul tema si veda E. Boussuge, *La chronologie de l'Encyclopédie interdite. Les dix derniers volumes: tomes VIII à XVII (1762-1765)*, «Dix-Huitième Siècle», 52, (2020), in corso di stampa.

[437] Thomson ci ricorda come comunque *unitaires* sia termine più diffuso nel '700 in Inghilterra, mentre in Francia la preferenza sembrava andare, appunto a *socieniens* o, come in Voltaire, a *anti-trinitaires*. L'influenza inglese sarebbe evidente anche da alcuni riferimenti a Thomas Burnet. Cfr.A. Thomson, *op. cit.*

[438] Così A. Thomson, *op. cit.*, p. 123. E, citando Vercruysse: «Comme l'a signalé Jeroom Vercuysse, l'article *Unitaires*, qui expose loguement un matérialisme athée conséquent, constitue la première *bombe* lancée sur la maison du seigneur», *ibid.*, p. 121.

[439] *Unitaires,* cit., p. 387b.

mai goduto di buona stampa – essi sono stati poco studiati, poco compresi e, anche per questo, detestati. Questo orienta da subito il discorso, ed è importante. Infatti, ciò permette a Naigeon di mostrare i sociniani come *incompresi* e di disegnare una linea di rottura tra le varie sette riformiste, mostrando così la sostanziale illogicità del dispositivo protestante – un disaccordo interno – di cui il settarismo non sarebbe che una conseguenza. L'incomprensione di cui sarebbero vittime i sociniani sarebbe dovuta, infatti, al loro più grande pregio, ossia al fatto che il socinianesimo, secondo Naigeon, è di gran lunga la più ardita, coerente, e filosoficamente consistente delle sette del ramo protestante[440]. Non è un caso che «il est certain que les plus sages, les plus savans & les plus éclairés d'entr'eux, se sont depuis quelque tems considérablement rapprochés des dogmes des antitrinitaires»[441].

Alla fine, per motivi vari, molti protestanti inizialmente critici vi si sono avvicinati – anzi secondo Naigeon, a farlo, sono stati i migliori fra loro. In più,

> Ajoutez à cela le tolérantisme, qui, heureusement pour l'humanité, semble avoir gagné l'esprit général de toutes les communions tant catholiques que protestantes, & vous aurez la vraie cause des progrès rapides que le socinianisme a fait de nos jours, des racines profondes qu'il a jettées dans la plûpart des esprits ; racines dont les ramifications se développant & s'étendant continuellement, ne peuvent pas manquer de faire bientôt du protestantisme en général, un socinianisme parfait qui absorbera peu-à-peu tous les différens systèmes de ces errans. & qui sera comme un centre commun de correspondance, où toutes leurs hypothèses jusqu'alors isolées & incohérentes, viendront se réunir, & perdre, si j'ose m'exprimer ainsi, comme les élémens primitifs des corps dans le système universel de la nature, le sentiment particulier du *soi,* pour former par leur copulation universelle la conscience du *tout*[442].

La superiorità del socinianesimo rispetto al protestantesimo *en général* è così marcata, che anzi, il primo finirà per assorbire il secondo e ogni altra deviazione possibile: il protestantesimo stesso diverrà un socinianesimo *parfait*. Questo pare importante perché si collega immediatamente a un altro tipo di evoluzione che un pensiero veramente coerente e logico finisce *necessariamente* per avere. Bisogna andare alla conclusione del lungo articolo per evidenziare meglio cosa comporti l'assorbimento del protestantesimo da parte del *socinianesimo* [443].

Infatti, dopo la lunga dissertazione, Naigeon arriva al punto cui più sembra tenere. L'autore ricorda a tutti i lettori come, certamente, «la religion catholique, apostolique & romaine est

---

[440] Anche se a tratti, appare immediatamente chiaro come, al di là dei vari giochi di prestigio, gli *unitaires* di Naigeon sembrino a volte, sotto mentite spoglie, i materialisti stessi. Inesorabilmente, nell'articolo, dopo poco, si "parassiterà" la divulgazione storica per renderla discorso pienamente materialista.
[441] *Unitaires,* cit., p. 387 b.
[442] *Ibid.*
[443] Di fatto, il socinianesimo è un alleato per l'ateo. Si veda anche J. I. Israel, *A revolution of the mind,* cit., p. 24.

incontestablement la seule bonne, la seule sûre, & la seule vraie ; mais cette religion exige en même tems de ceux qui l'embrassent, la soumission la plus entiere de la raison»[444].

La religione cattolica, apostolica, romana è "certamente" la sola vera, ma essa necessita di una completa sottomissione della ragione. Essa, al di la dell'ironia di Naigeon sulla verità delle tesi cattoliche, non è compatibile con la ragione: ragione e fede sono due piani completamente diversi, non sono neanche più declinabili nella stessa equazione. Non si tratta ormai neanche di trovare logicità o bonificare un pensiero della fede dalle sue scorie: si tratta di ignorarlo interamente, di lascialo al suo proprio campo, impedendo ogni interferenza. Chi vuole rimanere nella religione deve, semplicemente, ignorare la razionalità, lasciarla da parte. Sono campi differenti, domini senza tangenze possibili. *È qui si annida l'impossibilità di ogni altra posizione che non sia l'ateismo*. Paradossalmente, sono molto più contrarie alla ragione vera e limpida le posizioni intermedie tra dubbio e ateismo piuttosto che la religione stessa. Infatti, eretici vari, sociniani, deisti, hanno tutti una cosa in comune: l'incoerenza.

Non hanno portato realmente in fondo la loro missione di ricerca.

Ecco *la pente de l'athéisme* di cui parla Sandrier.

> Lorsqu'il se trouve dans cette communion un homme d'un esprit inquiet, remuant, & difficile à contenter, il commence d'abord par s'établir juge de la vérité des dogmes qu'on lui propose à croire, & ne trouvant point dans ces objets de sa foi un degré d'évidence que leur nature ne comporte pas, il se fait protestant ; s'appercevant bientôt de l'incohérence des principes qui caractérisent le protestantisme, il cherche dans le socinianisme une solution à ses doutes & à ses *Difficultés*, & il devient socinien : du socinianisme au déïsme il n'y a qu'une nuance très-imperceptible, & un pas à faire, il le fait : mais comme le déïsme n'est lui même, ainsi que nous l'avons déja dit, qu'une religion inconséquente, il se précipite insensiblement dans le pyrrhonisme, état violent & aussi humiliant pour l'amour propre, qu'incompatible avec la nature de l'esprit humain : enfin il finit par tomber dans l'athéïsme, état vraiment cruel, & qui assure à l'homme une malheureuse tranquillité à laquelle on ne peut guere espérer de le voir renoncer[445].

Naigeon descrive qui tutto il romanzo di formazione delle anime preda del dubbio riguardo le questioni di religione – o meglio di coloro che dalla pura *querelle* religiosa, arrivano a comprendere l'ampiezza del problema e a *farsi atei*, cioè a risolvere il problema dell'inquietudine del vivere. Anche in futuro, un Naigeon più esperto e maturo, ma non meno combattivo sulla questione, porterà in scena l'intrinseca "tendenza all'ateismo" presente nelle eresie religiose o nei principi filosofici mal posti. Così si leggerà nell'*Encyclopédie Méthodique*, a testimonianza di una concezione ricorrente:

---

[444] *Unitaires*, cit., p. 400a.
[445] *Ibid.,* p. 400a-b.

> [Le manichéisme] si ce n'est pas le premier degré par lequel les hommes se sont élevés à l'athéisme, est au moins le pas le plus ferme et le plus direct qu'ils aient fait dans la route qui y conduit: car celui qui commence par établir pour premier article de sa philosophies deux principes, l'un du bien, l'autre du mail, c'est bien prés de les rejeter tous deux. Il ne faut en effet, ni un grand pénétration, ni un long enchaînement de raisonnemens pour voir que si l'on suppose une fois deux dieux ou deux principes co-éternels, et pas conséquent indépendans l'un de l'autre, il n'y a point de raison pour s'arrêter à ce nombre, plutôt qu'à tout autre cent fois, mille fois etc, plus grand et pour ne pas attacher, par exemple, un dieu à chaque phénomène particulier, à chaque changement qui arrive dans le tout. Cette seule objection contre le dogme des deux principes, suffit pour faire naître de nouveaux doutes dans l'esprit du manichéen qui réfléchit et qui aime sincèrement la vérité. Alors, forcé d'abandonner le poste dans lequel il s'étoit d'abord retranché, il cherche une autre issue, et tâche d'arriver à un terme où toutes les *Difficultés* sur l'origine du mal physique et mal moral disparoissent et soient réduites à leur juste valeur, c'est-à-dire à rien; et il trouve bientôt cette formule générale qui lui donne la solution complète du problème, ou, comme parlent les géomètres, l'équation finale; c'est que dans un système, un ordre de choses où tout est lié, tout est nécessaire: donc le tout n'est ni bien ni mal, il est comme il doit être; il n'y a personne à accuser, ni à glorifier, et rien à craindre ni à espèrer[446].

L'ignaro manicheo – il quale, "ovviamente" *aime sincèrement la vérité* – indaga su bene e male e si ritrova improvvisamente costretto – *forcé* – ad ammettere che non esiste che un Tutto materiale senza alcun significato teleologico – *le tout est comme il doit être*: basta anche solamente fare un passo in ambito filosofico, per trovarsi obbligati in una posizione dubbiosa "minima" – *faire naître de nouveaux doutes* – e trovarsi, *dunque*, a rotolare lungo il pendio dell'ateismo[447]. Così, in *Unitaires*, per il credente il quale, nel cercare di elevarsi a giudice delle questioni che lo tormentano, finisce per rinunciare all'armamentario cattolico, e farsi protestante. Ma ciò non basta. Spingendo i limiti del protestantesimo leggermente oltre loro stessi, un'anima inquieta si rende conto che il socinianesimo ha un tasso di razionalità enormemente maggiore, e si ferma presso le sue sponde. Ma esso non è altro che un deismo mascherato (tema che torna spesso nell'articolo di Naigeon). E chi sono i deisti se non degli inconseguenti che non si arrischiano ad abbattere l'ultimo feticcio rimasto nel loro sistema ?

> Sur la discipline ecclésiastique, la politique & la morale, les Unitaires ont avancé des opinions qui ne sont ni moins singulieres, ni moins hétérodoxes, & qui jointes à ce qui précede, acheveront de faire voir (on ne peut trop le répéter),

---

446 *Belbuch et Zéombuch*, *Phil. Anc. et* Mod, cit., t. I, p. 441.

447 In tutto *Unitaires* Naigeon sottolinea come ad essere sbagliato "di principio" sia esattamente il mettersi a discorrere di "ragione e religione" invece di accettare, semplicemente, il fatto che si sia di fronte a domini distinti: se l'uomo di religione s'inoltre nella filosofia, ne viene travolto. Naigeon lo dice qui *invertendo* le sue osservazioni con ironia: «disons seulement ici que ce qui rend leur conversion impossible, c'est qu'ils combattent nos dogmes par des raisonnemens philosophiques, lorsqu'ils ne devroient faire que se soumettre humblement, & imposer silence à leur raison, puisqu'enfin nous cheminons par foi & non point par vue, comme le dit très-bien S. Paul», *Unitaires,* cit., p. 392a.

> qu'en partant comme eux de la réjection d'une autorité infaillible en matiere de foi, *& en soumettant toutes les doctrines religieuses au tribunal de la raison, on marche dès ce moment à grands pas vers le déisme ; mais ce qui est plus triste encore, c'est que le déisme n'est lui-même, quoi qu'en puissent dire ses apologistes, qu'une religion inconséquente, & que vouloir s'y arrêter, c'est errer inconséquemment, & jetter l'ancre dans des sables mouvans* : c'est ce qu'il me seroit très-facile de démontrer si c'en étoit ici le lieu[448].

Addirittura, la filosofia dei sociniani, «n'est au fond que l'art de décroire, si l'on peut se servir de ce terme»[449].

Siamo alla base del pendio, ormai: superata una fase di transizione pirronista, una notte delle vacche nere, il conseguente "ricercatore" è ormai arrivato all'ateismo, dove il suo percorso può arrestarsi. L'ateismo, terra della *malheureuse tranquillité,* approdo certo infelice – per il Naigeon che finge di condannarla – ma pur sempre, appunto, tranquillità. E cosa, se non la tranquillità, può essere ricercata, in coscienza, da un uomo immerso nell'universo materiale dove la più piccola molecola come il più sviluppato degli enti non cerca altro, appunto, che quiete, per quanto momentanea?

Infatti, per Naigeon, *l'inquiétude de l'homme, qui n'est autre que l'exigence de la raison en lui, trouve son lieu de résolution dans l'athéisme*[450].

In questo senso, *Unitaires* è non solo una sorta di punto di partenza, ma anche di condensato dell'intera impostazione sarà data al problema da d'Holbach e Naigeon pochi anni dopo. Vi sono tutti i lineamenti della questione. In primis, l'utilizzo *positivo* delle aporie del pensiero filosofico, un uso attivo e non più passivo *a favore* dell'ateismo. Ossia, Naigeon si appropria con forza della classica accusa d'inconseguenza del pensiero ateo, ne dirotta le accuse a proprio vantaggio: la logica ben maneggiata non distrugge il pensiero ateo, bensì vi ci conduce. L'ateismo ha ormai, secondo Naigeon, la consistenza teorica e logica – e anche una ricaduta pratica totalmente "funzionante" – per permettersi di spazzare via l'odiato – e temuto – pirronismo.

Così lo stesso Naigeon, all'inizio dell'articolo, aveva messo per iscritto a bella posta, *per chi volesse davvero leggerlo*, i "pericoli" del principio del libero giudizio sulla cose religiose.

> Pour peu qu'on veuille réfléchir sur l'énoncé de ces propositions, & sur la nature de l'esprit humain, on reconnoîtra sans peine que des principes semblables sont capables de mener bien loin un esprit malheureusement conséquent, & que ce premier pas une fois fait, on ne peut plus savoir où l'on s'arrêtera[451].

---

448 *Ibid.,* p. 394b.
449 *Ibid.,* p. 396a.
450 A. Sandrier, *Le style philosophique du baron d'Holbach*, cit., p. 232.
451 *Unitaires*, cit., p. 388b.

Unitaires, sorprende. La forza del suo discorso, infatti, non esce ridimensionata dal suo essere inserita in un contesto editoriale destinato alla pubblicazione *firmata*: certo si è detto che gli ultimi volumi permisero audacie maggiori, ma ciò non vuol dire che fosse tutto permesso. Naigeon è qui, metodico, chiaro, colto ma non pedante. La forza della sua maturità fa si che il suo discorso non sia annacquato dalle precauzioni tipiche e necessarie al dettato enciclopedico. Esso è punto di partenza per le successive audacie del Naigeon "clandestino", ma riesce anche a essere perfettamente integrato al contesto in cui si sviluppa. Piacere – e talvolta fatica – del lettore accorto è allora bilanciare la propria attenzione tra le ondate di "pensiero forte" di Naigeon e gli accorgimenti necessari affinché l'articolo risulti anche nozionistico ed "editabile". E allora, al "pendio" dell'ateismo, bisogna aggiungere le altalene dell'esposizione, tra passaggi "alti", speculativi, e passaggi "bassi", nozionistici e "lenitivi" del portato più sovversivo. Subito dopo i passaggi citati – passaggi come visto fondamentali non solo per l'articolo in sé, ma come cartina di tornasole dell'impianto ateo *secondo Naigeon e d'Holbach* – si situa, allora, una brusca frenata: Naigeon torna a parlare, *come se nulla fosse avvenuto*, della biografia dei maestri di socinianesimo[452]; anche nello scarto continuo tra temi, ritmi, prospettive, vi è una messa alla prova dell'intelligenza del lettore, una sua soggettivizzazione, una sfida a mantenere l'attenzione attiva e a cogliere i *non detti*. Naigeon si divide, quindi, tra dizionario e trattato, tra divulgazione ed esposizione: l'uso che egli fa della *forma-articolo* è notevole. La voce, nella sua alternanza, segue comunque linee ordinate e precise, metodiche e "rifinite", instaurando un raffinato dialogo interno. Ad esempio, l'inizio e la fine sono intimamente legate: Naigeon, debuttante o quasi che sia in quel mondo, si muove in maniera precisa e agile. Usa con metodo e giudizio la tecnica dei rinvii[453], e lo sottolinea: indirizza, a suo dire, verso articoli che aiuterebbero a smentire le falsità dei sociniani. Peccato che le voci a cui rimanda, abbiano spesso esattamente le caratteristiche di *Unitaires*, ovvero siano di una miniera di eterodossia, nascosta a bella posta (ma talvolta anche messa in evidenza).

---

[452] «Au reste quoique le but de l'Encyclopédie ne soit pas de donner l'histoire des hérétiques, mais celle de leurs opinions, nous rapporterons cependant quelques anecdotes historiques sur ce qui concerne la personne & les avantures des principaux chefs des Unitaires. Ces sectaires ont fait trop de bruit dans le monde, & s'y sont rendus trop célebres par la hardiesse de leurs sentimens, pour ne pas faire en leur faveur une exception», *Ibid.*, p. 400a. I personaggi principali sono Lelio Socini, «Crellius, Smalcius, Volkélius, Schlitingius, le chevalier Lubinietzki».

[453] Naigeon rimanda ad articoli molto importanti dell'*Encyclopédie*. Non è qui possibile perdersi completamente nelle varie voci verso cui si sarebbe spinti seguendo i rinvii. Certamente, lo scopo è, da un lato, di depistare – i rimandi talvolta non sono altro che falsi indizi: si ricordi che nell'*Encyclopédie*, talvolta, esistano rinvii a voci che non esistono, volutamente o perché si era modificata l'opera in corso – dall'altro di arricchire. Voci a cui si rimanda sono: *Eglise*, *Pape*, *Infaillibilité*, *Péché originel*, *Grace*, *Prédestination*, *Décret*, *Baptême*, *Sacremens*, *Transubstantiation*, *Eucharistie*, *Cene*, *Mariage*, *Population*, *Enfer*, *Résurrection*, *Trinité*, *Incarnation*, *Rédemption*, *Satisfaction*, *Célibat*, *Population*, *Dieu*, *Causes finales*, *Cartésianisme*, *Matiere*, *Spinosisme*, *Pensée*, *Sensation*, *Sensibilité*, *Création*, *Dureté*, *Élasticité*, *Matérialisme*, *Dieu*, *Esprit*, *Ame*, *Immortalité*, *Animal*, *Instinct*, *Sensibilité*, *Perception*, *Idée*, *Volonté*, *Prescience*, *Contingent*, *Liberté*, *Fatalité*.

> D'ailleurs j'ai eu soin pour mieux terrasser l'erreur, de renvoyer aux articles de ce Dictionnaire, où toutes les hétérodoxies des Unitaires doivent avoir été solidement réfutées, & où les vérités de la religion, & les dogmes de la véritable église ont pu être éclaircis & mis par nos théologiens dans un si haut degré d'évidence & de certitude, qu'il faudroit se faire illusion pour n'en être pas frappé, & pour n'en pas augurer l'entiere destruction de l'incrédulité[454].

E con malizia, Naigeon dice apertamente – fingendo di "temerlo" – che i lettori non avveduti potrebbero perdersi in questi meandri di riferimenti :

> Par le moyen de ces renvois, des esprits foibles, ou qui ne s'étant pas appliqués à sonder les profondeurs de la métaphysique, pourroient se laisser éblouir par des argumens captieux, seront à l'abri des séductions, & auront une regle sûre & infaillible pour juger du vrai & du faux[455].

Mi pare che qui il dettato sia particolarmente sottile. Si faccia caso agli ultimi passaggi della citazione. L'autore, appunto, mettendo falsamente in guardia gli spiriti "deboli" dai pericoli del sistema dei rinvii, porta alla luce le regole del suo gioco: i lettori potrebbero farsi *abbagliare*, finendo per essere alla *mercé delle seduzioni* proposte, vero, ma così avrebbero "una regola sicura e infallibile per giudicare del vero e del falso". Ci si aspetterebbe che – date le premesse – questa regola fosse definita come *insicura e fallibile*, e invece no: proprio facendosi abbagliare e sedurre dai rimandi più pericolosi, chi seguisse i rimandi *troverebbe la verità*. Naigeon toglie dunque il velo, qui, sul sistema dei rinvii, vera e proprio armamentario pratico degli enciclopedisti. Lo prova l'utilizzo che fa dei suoi due rimandi al suo stesso articolo *Liberté*. Tutto questo ci conferma la tendenziosità del suo precedere: si è visto come *Liberté* contenga due anime, quella radicale di Naigeon e quella "originale" di Yvon. Naigeon, nel rimandare a esso, allora, utilizza duetecniche differenti. Da un lato egli rimanda a *Liberté* insieme ad altri articoli (*Prescience, Contingent, Liberté, Fatalité*) e fa seguire il tutto, subito, da un'aspra accusa ai sociniani: «leur sentiment sur la providence va nous fournir une autre preuve de l'incohérence de leurs principes»[456], dunque fa intendere come il rimando sia verso articoli che dovrebbero aiutare a "smentire" il credo sociniano – e noi sappiamo appunto che *Liberté* non smentisce affatto presunti errori teologici, ma, al massimo, li moltiplica. Questo è rinvio in fondo

---

454 *Unitaires*, p. 400a.

455 *Ibid.* E poco prima: «Voila ce que j'ai trouvé de plus curieux & de plus digne de l'attention des philosophes, dans les écrits des Unitaires. J'ai tâché de donner à cet extrait analytique toute la clarté dont les matieres qui y sont traitées sont susceptibles; & je n'ai pas craint de mettre la doctrine de ces sectaires à la portée de tous mes lecteurs; elle est si impie & si infectée d'hérésie, qu'elle porte sûrement avec elle son antidote & sa réfutation. D'ailleurs j'ai eu soin pour mieux terrasser l'erreur, de renvoyer aux articles de ce Dictionnaire, où toutes les hétérodoxies des Unitaires doivent avoir été solidement réfutées».

456 *Ibid.*, p. 399a.

"moderato", nascosto tra altre voci, a un articolo come *Liberté* che aveva, comunque, due anime.

Poco prima, però, aveva indirizzato il lettore verso *Liberté* in maniera molto meno "nascosta", anzi era arrivato a condensare il suo stesso articolo in una sola espressione: «En un mot, qu'il n'y a point d'actions libres, proprement dites, mais seulement spontanées. *Voyez Liberté*»[457] – cioè si era fornito un estratto dell'interpretazione più radicale della parte di articolo a lui attribuibile, e, quindi, una chiave di lettura per il suo intero contributo. Naigeon, insomma, svolge perfettamente il suo compito da enciclopedista, si cala nella parte, e mostra un'abilità che pare andare oltre le patenti negative che gli sono state attribuite[458].

Ma cosa promulgano i sociniani? Una breve ricognizione del pensiero dei sociniani *secondo* Naigeon può essere utile, in maniera da poter misurare quanto il discorso sia continuamente *orientato*, e, da lì, riportato ai punti cardine della discussione filosofica e politica come da lui intesa.

A uno studio esatto, secondo l'autore, si comprende facilmente come i critici che hanno attaccato gli *unitaires* in quanto cristiani "devianti" non abbiano *semplicemente* capito nulla dello spirito del loro pensiero. Bisogna scoprire le carte subito: essi sono dei *philosophes*, di scuola deista: «tandis qu'il falloit les considérer comme une secte de philosophes»[459]. Il resto, a dire di Naigeon, è un *camouflage* neanche troppo riuscito da parte dei sociniani, esattamente come lo era quello di Epicuro: si ammette da un lato l'esistenza degli Dei, per meglio distruggerla dall'altro[460]. E ,viene da dire, chi meglio di Naigeon nel ruolo dell'investigatore volto a "scoprire" le false credenze e le tecniche espositive atte allo scopo.

I sociniani sono maestri di metodo: il loro uso disinvolto delle *Scritture* è l'unico possibile, perché evidenzia come i libri sacri siano testi umanissimi, cui la "storia editoriale" – e quella sociale – ha affidato un'importanza sconnessa dalla loro reale rilevanza concettuale. A essa, i sociniani non attribuivano, secondo Naigeon, più importanza che ai libri di Platone e Aristotele.

> En effet, les *Unitaires* ne recevoient des Ecritures, que ce qu'ils trouvoient conforme aux lumieres naturelles de la raison, […] Comme ils ne regardoient ces ouvrages que comme des livres purement humains, qu'un concours bisarre &

---

[457] *Ibid.,* p. 398a.

[458] Naigeon invece certo non manca amor proprio – il che gli fu rimproverato, come detto: egli, dice, ha scritto l'articolo «après avoir lu & médité avec l'attention la plus exacte» (p. 387b). E in più, tra i tantissimi rinvii succitati, egli rimanda più di una volta solo a quattro articoli: *Sensation, Sensibilité, Ame*…e al suo *Liberté.*

[459] *Unitaires*, cit., p. 388a.

[460] «Mais qui faisoient continuellement à l'égard de l'ancien & du nouveau Testament, ce qu'Epicure faisoit à l'égard des dieux qu'il admettoit verbalement, & qu'il détruisoit réellement», *Ibid.*

> imprévu de circonstances indifférentes, & qui pouvoient fort bien ne jamais arriver, avoit rendu l'objet de la foi & de la vénération de certains hommes dans une certaine partie du monde, ils n'y attribuoient pas plus d'autorité qu'aux livres de Platon & d'Aristote[461].

Naigeon inserisce lo stesso meccanismo di "controstoria fattuale" tipico del pensiero materialista – ossia la comprensione dei nessi necessari tra le cose, e la loro assoluta pre-determinazione – all'interno del discorso sulle Sacre Scritture. Come a dire, il fatto che i testi sacri siano diventati i riferimenti della religiosità cristiana, non dice nulla sulla loro verità: sono arrivati a noi seguendo la concatenazione di tutte le cose, ma ciò non aggiunge nulla alla loro verità (o a meglio dire, falsità).

Ma nulla che sia realmente religioso interessa i sociniani "di Naigeon": essi sono deisti nascosti «les sociniens étoient donc une secte de déistes cachés»[462], i quali per pura convenienza hanno accettato il gioco di ruolo della disputa religiosa, al fine di *fingere* di conciliarsi con la Chiesa. Di fatto, Naigeon rileva come l'esistenza stessa di sette come i sociniani sia legata all'impossibilità del libero pensiero – come sia la censura a creare l'eterodossia, implacabilmente: e lui ne sa qualcosa.

«Voilà, si je ne me trompe, le point de vue sous lequel il faut envisager le socinianisme»[463]- Dunque filosofi deisti e non teologi – ricordiamo i sottotitoli della voce : *metafisica, teologia* – da conoscere attraverso le loro stesse parole e non tramite gli avversari, i quali non hanno inteso nulla del loro pensiero: «& pour le faire avec plus d'ordre, de précision, d'impartialité, & de clarté, présentons aux lecteurs par voie d'analyse un plan général de leur système extrait de leurs propres écrits»[464] (e senza far mai mancare le citazioni degli amati classici, vero dogma naigeoniano: qui si cita Orazio[465]).

«Telles sont les réflexions que j'ai cru devoir faire avant d'entrer en matiere; faisons connoître présentement les sentimens des Unitaires»[466]. I *sentimenti* degli *Unitaires*, il loro sentire, dunque il loro essere al mondo eticamente: non credo Naigeon scelga a caso questa parola. Non i pensieri, bensì i sentimenti – perché come detto, la questione dell'avvicinamento all'ateismo riguarda l'uomo tutto intero, non certo esclusivamente una qualche specifica convinzione intellettuale: quello che è in gioco è la felicità e la cura all'inquietudine del vivere. I *sociniani*, come detto, vanno capiti "da dentro":

---

461 *Ibid.*
462 *Ibid.,* p. 388a.
463 *Ibid.*
464 *Ibid.*
465 «Ridiculum acri/Fortius & melius magnas plerumque secat res».
466 *Unitaires*, cit., p. 388a.

> Mais pour réussir dans cette entreprise aussi pénible que délicate, au gré des lecteurs philosophes, les seuls hommes sur la terre desquels le sage doive être jaloux de mériter le suffrage & les éloges, nous aurons soin de bannir de notre exposé toutes ces discussions de controverse qui n'ont jamais fait découvrir une vérité[467].

Capire "da dentro" significa porsi all'interno dell'ordine del discorso che si vuole comprendere e, forse, manomettere. Bisogna costruire una comunicazione "aperta" a tutti – poiché pubblica – ma non rivolta veramente a un ipotetico pubblico universale: si scrive, infatti, per il piacere di essere letti dai *filosofi*. Non chiusura settaria, quella di Naigeon, qui, però – tranne che per l'esclusione dei Teologi, non bene accetti. In maniera generale, si vuole intendere, con filosofi, tutti i "non religiosi", ossia non solo gli specialisti del pensiero, bensì tutti coloro in grado di affrontare la questione in maniera *laica*, cioè a dire i lettori ideali dell'*Encyclopédie*.

Ma oltre il metodo, il criterio selettivo, e la selezione del pubblico, Naigeon arriva a sintetizzare e divulgare quelle, che beninteso, sempre con l'occhio al censore, sono «les hérésies des Unitaires»[468] e come «ils sont parvenus à se faire insensiblement une religion à leur mode, qui n'est au fond, comme je l'ai déjà insinué, qu'un pur déisme assez artificieusement déguisé»[469].

I sociniani hanno seguito un principio metodologico onnicomprensivo, che li ha portati a giudicare attraverso questo filtro i punti cardinali della religione cristiana: tale principio è quello per cui la ragione, *e solo la ragione*, può e deve giudicare le Sacre Scritture, e non esiste autorità che possa impedirlo – e il primo corollario è che tutti i giudizi della tradizione non sono capaci di fornire neanche una sola prova della verità delle stesse Scritture. Il precipitato sociniano di questi principi di metodo sono, poi, svariati.

Naigeon elenca sette filoni del *sentimento* sociniano.

> 1° sur l'Eglise: 2° sur le péché originel, la grace, & la prédestination: 3° sur l'homme & les sacremens: 4° sur l'éternité des peines & la résurrection: 5° sur le mystere de la trinité: 6° sur celui de l'incarnation, ou la personne de Jesus-Christ: 7° sur la discipline ecclésiastique, la politique, & la morale. Ce sont autant de tiges dont chacune embrasse une infinité de branches & de rejettons de principes hétérodoxes[470].

---

467 *Ibid.*
468 Ovviamente, sempre i sociniani *secondo* Naigeon.
469 *Unitaires*, cit., p. 388b.
470 *Ibid.,* p. 398a.

Questi sette punti principali sono poi divisi in una miriade di distingui possibili, a mo' di albero enciclopedico "interattivo"[471].

Gli strali maggiori vanno, come sempre, contro la Chiesa, autorità fasulla, fittizzia, pericolosa, dato che «l'Antechrist a commencé à régner dès que les pontifes romains ont commencé leur regne, & que c'est alors que les lois de Christ ont commencé à déchoir»[472].

Non meno potenti le parole contro peccato originale, grazia e predestinazione. I sociniani sarebbero molto vicini al pelagianesimo: hanno dimostrato come Mosé non abbia mai insegnato nulla che fosse vicino al concetto di peccato originale, che è dottrina inventata da Sant'Agostino[473] o frutto di passaggi interpolati o mal tradotti.

Notare come il precipitato per Naigeon sia chiaro, ossia «que l'homme est naturellement bon»[474]. Pensare che l'uomo non possa vivere rettamente senza una grazia particolare dello spirito santo, non è semplicemente un tragico errore concettuale, bensì significa «briser les liens les plus forts qui l'attachent à la vertu, & lui arracher, pour ainsi dire, cette estime & cet amour de soi ; deux principes également utiles, qui ont leur source dans la nature de l'homme, & qu'il ne faut que bien diriger pour en voir naître dans tous les tems, & chez tous les peuples, une multitude d'actions sublimes, éclatantes & qui exigent le plus grand sacrifice de soi-même»[475]. Di fatto, distruggere la natura nell'uomo e la natura dell'uomo; massacrare i legami sociali, rendere impossibile la società civile; tutto ciò, «en un mot c'est avancer une maxime fausse, dangereuse, & avec laquelle on ne fera jamais de bonne morale»[476].

Anche qui, il lavoro di cesello di Naigeon consiste nel portare avanti tutte le teorie compatibili con la propria, estraendole dal loro essere situate in una qualsiasi tradizione e, infine, ammettere nel proprio discorso solo la loro matrice[477]. *Assimilazione e svuotamento di senso dal contesto di appartenenza per crearne uno nuovo.* Dalla critica dei sociniani alla religione secolare, si estrae un nucleo omogeneo e lo si fa combaciare con la propria versione dell'attacco al pensiero religioso, visione che esce rafforzata dal "precedente storico"[478]. A cosa serve la

---

471 Non è il caso di richiamare nella loro interezza i punti elencati da Naigeon. Più utile darne una sintesi che mostri l'orientamento che egli intende dare alla sua ricostruzione.
472 *Unitaires.*, p. 389a.
473 *Ibid.,* p. 390a.
474 *Ibid.*
475 *Ibid.*
476 *Ibid.*
477 Si veda in particolare i rimandi a *Cartesianisme* e *Spinozisme*, con i quali si cerca di rendere molto più automatica del dovuto l'assimilazione di ogni corrente citata al proprio pensiero.
478 Ma si veda per questo anche l'uso delle presunte citazioni letteraria dei sociniani, con virgolette aperte e chiuse dopo pagine intere, senza che si comprenda cosa e chi si stia citando. Naigeon più avanti lo dice tra le righe: «Ce qu'on vient de lire suffiroit pour donner une idée générale de la philosophie des Sociniens, si la doctrine de ces sectaires étoit constante & uniforme: mais ils ont cela de commun avec toutes les autres sectes chrétiennes, qu'ils ont varié dans leur croyance & dans leur culte. Ce n'est donc pas là le système philosophique reçu & adopté unanimement par ces hérétiques, mais seulement l'opinion particuliere de plusieurs savans unitaires anciens & modernes», *ibid.,* p. 398b. Si è come ipnotizzati i lettori, per poi ricordare loro all'improvviso che, in realtà, queste

morale cristiana, se già i pagani «par leurs propres forces, & sans autre regle *que la voix de la nature qui se fait entendre à tous les hommes*, ont pu être justes, honnêtes, vertueux, & s'avancer dans le chemin du ciel ?»[479].

Ma è quando si arriva alle opinioni più schiettamente politiche dei sociniani che Naigeon si accende realmente. Quando, riportando insieme le sue e le loro opinioni, può dispiegare completamente la forza delle argomentazioni anti-clericali che sempre mostrò di avere; ma – e qui si annida l'importanza – è la maturità e la lucidità delle invettive, aiutata dal limite di spazio dovuto all'*Encyclopédie*, a rendere l'attacco così preciso. In sintesi, viene richiamato realmente tutto l'armamentario anti-ecclesiastico, e si sintetizzano in poche battute interi volumi futuri. *Il segreto* dell'anti-clericalismo dei Lumi materialisti è qui dispiegato a ciel sereno. Il potere della Chiesa è, in estrema sintesi, un potere fasullo, usurpato e dunque ingiusto. Perché?

Perché, di fatto, esso scinde l'unità della Nazione, e crea uno stato nello Stato, il già citato altrove, per altri aspetti, *impero nell'impero*. Esso rompe il patto fondativo che solo può reggere in piedi le volontà particolari, fondendole nel nuovo. La politica dei Lumi materialisti non può accettare che esistano leggi, privilegi, capi che non siano quelli riconosciuti da tutti. Il corporativismo religioso è la chiave della sua impossibile conciliazione con il bene comune. Il clero è in maniera essenziale e immediata contrario alla salute stessa del popolo: *Salus populi suprema lex est, le salut du peuple est la suprème loi*[480].

Non esiste nessuna mediazione possibile. *Qu'il n'y a de doctrine religieuse véritablement divine & obligatoire, & de morale réellement bonnes, que celles qui sont utiles à la société politique à laquelle on les destine*»[481].

Non vi è alcuna possibilità di una credenza religiosa ufficiale, auto-istituzionalizzatasi, che non sia immediatamente in conflitto con il potere politico, e con ogni morale possibile.

Il potere religioso va ingabbiato – e rimandato alla sfera privata degli individui. Una società civile, ben governata, illuminata, non è altro che una società in cui *la parola di Dio* è la *parola della legge*, ma tutto con segno invertito: è la legge ad avere carattere divino – "laicamente divino" – e non al contrario, la parola di Dio a doversi fare legge.

> Que ce qu'on appelle dans certains états la parole de Dieu, ne doit jamais être que la parole de la loi, ou si l'on veut l'expression formelle de la volonté générale statuant sur un objet quelconque[482].

---

opinioni, non sono esattamente citate alla lettera, ma si sta cercando di riportare l'idea di "qualche" sociniano. Prima si è detto che si farà parlare questi "eretici" con le loro stesse parole, ora si sta dicendo che il loro pensiero è variato troppo per riportarlo alla lettera. Insomma, si sta ammettendo la tendenziosità del tutto.

[479] *Ibid.,* 398a.

[480] *Ibid.,* p. 395a.

[481] *Ibid.*

[482] *Ibid.*

I termini del dibattito sono fissati in maniera precisa, chiara, monolitica. E sono particolarmente utili per comprendere le linee guida del pensiero di Naigeon sulla *volonté générale*[483], principio regolatore di specie, da cui deve discendere un impianto legislativo logico, evidente, inappellabile, e rendere *praticamente* possibile il pensiero "costituente" – il desiderio di Costituzione. È la società, e la sua possibilità di una serena nascita e di una piena crescita, ad assumere carattere divino-religioso. Si veda, dunque, come il dialogo con le ambizioni politiche del Clero secolarizzato sia assolutamente impossibile.

Una religione rivelata, volendosi dichiarare per *principio* l'unica giusta, è già in sé stessa fuori dall'accordo dei giusti, e rende con la sua sola esistenza più difficile il buon governo. Di fatto, *si tratta di far precipitare il regno dei cieli sulla terra*. Di cambiare di segno e senso e destino il discorso religioso, dandogli un vestito politico-civile. Altissimo è solo il patto sociale[484].

Se Dio esistesse, vorrebbe come unico desiderio, l'obbeddienza alle leggi: «Que le culte le plus agréable à Dieu, si toutefois Dieu en peut exiger des hommes, est l'obéissance aux lois de l'état»[485]. In questa nuova chiesa terrena e socializzata, i santi sono i buoni cittadini; e non ci sono "empi" oltre coloro i quali infrangono il patto sociale[486].

> Così il tema della funzione politica delle istituzioni della morale e della religione implica l'esclusione di ogni forma di trascendenza delle norme ed implica anche una loro demistificazione radicale: come fantasia della coscienza religiosa, tenute in piedi dagli "impostori" per loro interessi, dipendono dalle condizioni d'esistenza degli uomini (dalla loro ignoranza, dalla loro debolezza) così come le norme etiche dipendono da dei fatti e delle realtà naturali la cui spiegazione psicologica e storica può e deve rimandare alle leggi dell'universo materiale[487].

Demistificazione radicale, ma senza escludere che il nuovo patto sociale abbia carattere *sacro* – la trascendenza deve'essere assorbita dall'immanenza del patto civile, ma senza perdere il carattere sanzionatorio inappellabile.

Il portato di privilegi e particolarismi rappresentato dagli ecclesiastici non è tollerabile all'interno del patto sociale; per non parlare del celibato, vera e propria aberrazione agli occhi di Naigeon, principio barbaro e assurdo, contrario allo scopo stesso della natura, ossia la propagazione della specie[488] e che – e qui si trova certamente un'ispirazione diderotiana, oltre

---

483 In cui sembra essere più d'accordo con Diderot rispetto che con Rousseau, ossia la *volontà generale* come volontà della specie, dell'ente materiale umano, questione materiale – di sopravvivenza, riproduzione, di materia che l'uomo è, di condizioni necessarie affinché la specie massimizzi le proprie capacità di esistenza e resistenza.

484 E si inseriscono qui alcuni passaggi in cui viene evidenziata tutta la "non violenza" sociniana, come: «Qu'il n'est pas permis à un chrétien de faire la guerre, ni même d'y aller sous l'autorité & le commandement d'un prince, ni d'employer l'assistance du magistrat pour tirer vengeance d'une injure qu'on a reçue», *Unitaires.*, cit., p. 395b.

485 *Ibid.*

486 *Ibid.*

487 O. Bloch, *Il materialismo*, cit., p. 78.

488 *Unitaires.*, cit., p. 395b.

che a uno dei pochissimi passaggi nella sua intera opera in cui Naigeon parla di temi sessuali – «prive injustement des êtres sensibles, du plaisir le plus doux de la vie, & dont tous leurs sens les avertissent à chaque instant qu'ils ont le droit, la force & le desir de jouir»[489].

Ma in questo gioco – di cui quasi tutti partecipanti conoscono le regole – di attribuzioni vere, deviate, ideologiche, di deriva atea evidente ma di obbedienza alla chiesa romana sempre dichiarata[490], non può mancare il precipitato più schiettamente materialista. Ed è la sezione "filosofica"[491] dell'articolo a mostrare la pienezza del pensiero di Naigeon, e il suo inserirsi a pieno titolo nella grande stagione materialista, con oscillazioni concettuali ma con adesione personale immediata.

La diversità di approccio tra quello religioso e quello filosofico (in chiave materialista) preclude ogni possibile misura di dialogo. L'idea stessa di una resurrezione dei corpi è ridicolizzata. In ottica materialistico-biologica, anche la sola idea è assurda. I corpi morti, dall'alba dei tempi, si sono confusi con la terra, il mare e l'aria. In una vera e propria reincarnazione materiale, essi sono ora parte del mondo, della natura, degli altri animali, dispersi in ogni angolo del mondo[492]. L'idea di una reincarnazione dei corpi coscienti – e non invece la figurata reincarnazione di cui sopra, "cosmica", non personale – è un pensiero insensato, da scenario apocalittico, paradosso "fisico" insanabile. I corpi dall'inizio dei tempi sono in tutti i corpi, e sempre così sarà. Le molecole, i corpuscoli di materia che concorrono all'identità e all'integrità dei soggetti materiali ora esistenti sono in trasmigrazione da sempre e per sempre, tutto è confuso nella natura, tutto si scambia.

È l'universo materiale che abbiamo davanti: tra cellule, molecole, atomi; tempi immensi; trasformazioni, trasfigurazioni

> Enfin dans la transmigration de ces corpuscules dans d'autres corps, ces parties ou particules prennent de nouvelles formes & figures, & ne retiennent pas les mêmes qualités & la même nature[493].

---

489 *Ibid.*

490 «Rien n'est plus capable, ce me semble, que cette lecture, d'intimider desormais ceux qui se sont éloignés de la communion romaine, & qui refusent de reconnoître un juge infaillible de la foi; je ne dis pas dans le pape, car ce seroit se déclarer contre les libertés de l'église gallicane, mais dans les conciles généraux présidés par le pape», *ibid.*, p. 396a.

491 «Il ne me reste plus pour exécuter le plan que je me suis proposé, qu'à donner un abrégé succint de la philosophie des Sociniens», *ibid.*

492 L'impossibilità *materiale* del discorso della religione: «or elle ne peut être rendue à chacun de ces corps dans la résurrection; car si elle est rendue aux premiers hommes qui ont existé, comme il paroît juste que cela soit, il n'y en aura plus pour ceux qui sont venus après eux; & si on la rend à ces derniers, ce sera alors au préjudice de leurs ancêtres. Supposons, par exemple, que les premiers descendans d'Adam ou les hommes des premiers siecles redemandent leurs corps, & qu'ensuite les peuples de chaque siecle successif recherchent aussi les leurs, il arrivera que les neveux d'Adam les plus reculés ou les derniers habitans de la terre auront à peine assez de matiere pour faire des demi-corps», *ibid.,* p. 393a.

493 *Ibid.*, p. 392b.

Le opinioni dei sociniani, senza alcuna citazione letterale ormai, assomigliano terribilmente a quelle di un materialismo filosofico puro e trasparente. Esse dipingono un universo materiale cieco, neutro, impassibile.

Non ci sono bellezze o argomenti estetici o teleologici per distruggere la certezza materialista: «Que le spectacle de la nature ne prouve rien, puisqu'il n'est à parler avec précision ni beau ni laid»[494].

Si tratta, inossidabilmente, come sarà anche ne *Le militaire*, e in generale sempre per Naigeon e d'Holbach, di prendere l'impianto metafisico tradizionale nella sua interezza, e di affidare alla materia il ruolo di Dio, ossia un «être existant par lui-même, unique, nécessaire, éternel, universel, infini, & qui renferme nécessairement une infinité d'attributs & de propriétés»[495]. Solo in questo senso assai figurato, ossia in un sistema di forza e proprietà, *natura naturans* e *natura naturata*, ha senso parlare di Dio; non esiste che materia, che concatenazione necessaria, che annullamento dell'idea stessa di cause finali[496], le quali rimetterebbero in gioco attribuzioni "umane" ai fatti imperturbabili del cosmo[497]. Esiste solo materia – «Que tout ce qui n'est point corps est un pur néant»[498] – dunque, e il movimento a essa inerente come caratteristica sua propria[499], e l'eterogeneità della stessa: la materia è eterna – la creazione è di qualcosa dal nulla è impossibile – e necessaria[500].

Gli altri postulati sono che la quantità di movimento nell'universo non può che essere sempre la stessa: la somma tra forze vive e morte è sempre zero[501]. Forze morte, ma non materia morta, essendo quest'ultima un concetto assurdo, una distinzione parziale fatta dall'ottica minuta degli uomini, «que la division que l'on fait ordinairement de la matiere en *matiere vivante*, & en *matiere morte,* est de l'homme & non de la nature»[502]. In natura esiste solo materia che fluttua, per certi periodi – almeno per quelli visibili agli uomini – si organizza, e

---

494 *Ibid.*, p. 396b.
495 *Ibid.*
496 «L'hypothèse de causes finales est une de celles qui ont le plus nui aux progrès de la pyhsique, parce que l'incertidute ou la fausseté d'un principe se repand nécessairement sur toutes les conséquences qu'on en tire», *Ordre de l'univers, Philosophie Ancienne et Moderne*, cit., t. III, p. 376.
497 «Que s'appliquer à la recherche des causes finales des choses naturelles, c'est le fait d'un homme qui établit sa foible intelligence pour la véritable mesure du beau & du bon, de la perfection & de l'imperfection», *Unitaires*, cit., p. 396b.
498 *Ibid.*, 397b.
499 «Qui ne demandoit pour faire un monde comme le nôtre que de la matiere & du mouvement», *Ibid.*, p. 396b. E Naigeon rimanda qui a *Cartésianisme*, di fatto *arruolandolo* per i propri intenti. Si tratta sempre di trovare possibili antecedenti della propria teoria.
500 «Que la matiere est éternelle & nécessaire, & renferme nécessairement une infinité d'attributs, tant connus qu'inconnus», *ibid.*, p. 396a. E invece qui si rimanda all'articolo *spinozisme*.
501 «Que dans l'univers la quantité de mouvement reste toujours la même; ce qui est évident si on prend la somme totale des tendances & des forces vives», *ibid.*, p. 397a.
502 *Ibid.*, corsivo di Naigeon.

poi si distacca e si ri-organizza. Anche la divisione tra generi, specie, individui[503], è esclusivamente funzionale a una comprensione catalogatrice – enciclopedica per "necessità" – ma non ha realmente riscontro nella realtà materiale, dove non esistono che formazioni casuali momentanee, ossia «il n'y a que des individus»[504].

Le configurazioni degli individui non sono che transitorie; essi sono inseriti nella cornice di una continua vicissitudine, per la quale neanche si può immaginare quali saranno le combinazioni future. Non è da escludersi, anzi sembra logica, l'idea che questo universo sia stato preceduto da un infinità di altri mondi, da altre combinazioni, con nulla in comune con questo che sia ha "tra le mani": la materia non si "esaurisce", bensì cambia forma e combinazione.

> Que ce monde, ainsi que tous les êtres qui en font partie, ont peut-être été précédés par une infinité d'autres mondes & d'autres êtres qui n'avoient rien de commun avec notre univers & avec nous que la matiere dont les uns & les autres étoient formés; matiere qui ne périt point, quoiqu'elle change toujours de forme, & qu'elle soit susceptible de toutes les combinaisons possibles[505].

Alcuni punti meritano maggiormente di essere mostrati. Per Naigeon :

> l'homogénéité de ses molécules est une supposition absurde & insoutenable, par laquelle le système de l'univers devient une énigme inexplicable; ce qui n'arrive pas si, en suivant l'expérience, on considere la matiere comme un aggrégat d'élémens hétérogènes, & par conséquent doués de propriétés différentes[506].

Questo punto, come sottolinea Thomson[507], in effetti apre una certa breccia nell'uniformità delle idee nel loro passaggio tra Diderot, Naigeon, d'Holbach – differenza ovvia, data la profondità e la precisione della discussione materialista, ma comunque da rimarcare ricordando il pericolo della forzata uniformità delle categorie storiografiche. In effetti, il materialismo di *Unitaires* non è perfettamente allineato a quello, ad esempio, del *Système de la Nature*. I passaggi sull'*eterogeneità* delle molecole, avvicinano il Naigeon di *Unitaires* molto più al Diderot[508] dell'*Interpretation de la nature* o del futuro *Rêve de d'Alembert*[509]. L'eterogeneità della

---

503 «Qu'il en faut dire autant de celle que l'on fait des animaux en genres, en especes, & en individus», *ibid.*
504 *Ibid.*, p. 397a.
505 *Ibid.*
506 *Ibid.*, p. 396b.
507Cfr. A. Thomson, *op. cit.,* pp. 126-127, di cui seguo qui il dettato.
508 Commento qui quella che è una suggestione di Thomson, secondo cui si potrebbe teorizzare un contributo di Diderot all'articolo. Suggestione da non escludersi immediatamente, ma che mi sembra si basi, per ciò che sappiamo, su pure ipotesi, soprattutto se tra le prove si apporta che, secondo, Thomson, Naigeon era "in quel momento" molto vicino a Diderot. In realtà, di quest'ultimo aspetto non sappiamo quasi nulla. Abbiamo visto che si conoscono le date di archiviazione dei volumi, e che sono precedenti alla data che si è sempre considerata come "l'indiziata" per il primo incontro tra Naigeon e Diderot – la quale si può anticipare per ipotesi, ma è comunque un camminare sul filo. Ma che essi fossero "già" così vicini, non è così certo; né la linea interpretativa più logica e storicamente affidabile è quella di considerare come contributi diderotiani gli articoli che

materia è fondamentale, nell'impianto di Diderot[510], perché è la risposta perfetta per chi nega il movimento della stessa. Tale errore è possibile solo se non si comprendere che ogni molecola ha la sua propria natura e la sua spinta. D'Holbach, invece, tende a parlare molto più di *elements* rispetto a *molecules* – che quando sono citate sono finanche definite *insensibles*[511]. Queste differenze sono importanti, in senso diacronico, ma mi pare che non siano fondamentali nel caso di Naigeon.

Mi trovo costretto qui a utilizzare il termine "materialista" in maniera molto ampia. Mi servo della stessa *Encyclopédie*, per spiegare in che senso Naigeon è un pensatore materialista pur senza essere un fine teorico materialista.

Per una definizione minima – tre le miriadi possibili – giusto riferirsi alla stessa *Encyclopédie*, ma appunto notando il senso molto "generale" in cui anche il materialismo può essere concepito. Si veda l'articolo *Matiere* (cui lo stesso Naigeon rimanda, e con i limiti di cui sopra riguardo la possibilità di libertà di espressione del testo):

> substance étendue, solide, divisible, mobile & passible, le premier principe de toutes les choses naturelles, & qui par ses différens arrangemens & combinaisons, forme tous les corps[512].

"sembrano/potrebbero essere" di Diderot. Sicuramente, da alcuni passaggi, emerge il fatto che Naigeon abbia discusso con Diderot (prova ne è la presenza del termine *nisus*). Pare però difficile, per ora, decidersi nel vedere, nell'articolo, un passaggio dell'elaborazione del materialismo di Diderot, il quale sarebbe quindi qui "svelato" in anticipo da Naigeon, puro esecutore o imitatore. Certamente, vi è ispirazione di "tono" e "armamentario comune" ma forse non vera "omogeneità" di contenuti. Ma d'altronde Thomson lo riconosce, e le sue conclusioni sono più condivisibili: «Je suis consciente qu'en l'absence d'autres informations ou d'indications concernant sa composition, on doit en rester à des hypothèses, mais on peut pas nier qu'il y a des accents clairement diderotiens dans l'article Unitaires», in A. Thomson, *op. cit.*, p. 128. L'articolo di Thomson rimane importante nel mostrare come i materialisti fossero ben lungi dal formare un blocco unitario, e come essi si divisero o allontanarono a seconda della maggiore priorità data a questa o quella ispirazione, scienza, obiettivo, focus.

[509] Thomson cita passaggi di *Pensées sur l'interpretation de la nature*; *Rêve de d'Alembert*; e una lettera del ottobre 1765 per la *Correspondance*. Sulla lettura che Naigeon dà del materialismo del *Rêve de d'Alembert*, ma anche degli *Éléments de physiologie*, rimando a C. Warman, *Naigeon, éditeur de Diderot physiologiste*, «Diderot Studies», 34, (2014); H. Dieckmann, *J.-A. Naigeon's Analysis of Diderot's "Rêve de D'Alembert"*, «Modern Language Notes», 53, VII, (Nov., 1938). J. Pommier, *La copie Naigeon du "Rêve de D'Alembert",* «Revue d'Histoire littéraire de la France», 1, (1952); per gli *Elements* si veda anche D. Diderot, *Éléments de physiologie*, ed. Quintili, Paris, 2004; ed. Temada, Paris, 2019. Mi soffermerò più avanti sul Diderot "di" Naigeon (e sul Naigeon "di" Diderot); nella presente trattazione, non mi baso però particolarmente sulle interpretazioni che l'editore dà del materialismo espresso nelle opere succitate del maestro – e su cosa si può trarre sul suo stesso materialismo – poiché, il *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, in cui Naigeon svolgerà molte considerazioni, è di difficile lettura esegetica; infatti qui Naigeon mette insieme citazioni non sempre riconoscibili delle varie opere e sue considerazioni. Ho preferito basarmi piuttosto su *Le militaire* e su *Unitaires*.

[510] Del Diderot degli anni in cui è in contatto con Naigeon. Come ricorda Bloch: «[…] Diderot, il quale passa da un materialismo di tipo lucreziano (*Lettre sur les aveugles*) dove vita e sensibilità sono prodotti e caratteri di alcuni tipi di raggruppamenti di una materia omogenea, ad un materialismo vitalista (*Pensées sur l'interpretation de la nature*), dove questi sono delle proprietà generali della materia, di una materia (*Rêve de d'Alembert*) essa stessa eterogenea, che si esprime e si organizza in evoluzione», in O. Bloch, *Il materialismo*, cit., pp. 81-82. Cfr. C. Duflo, *Diderot philosophe*, cit., 2013.

[511] P.-T. H. d'Holbach, *Système de la nature* (1770), I, cap. II, Paris, 1990, p. 49.

[512] *Matiere*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, cit., t. X (1765), p. 189b. Come nota Duflo, tale voce, tradotta probabilmente da d'Alembert basandosi su Chambers, è «assez représentatif des *Difficultés* d'une notion qui accumule trop d'héritages à la fois. Il propose d'abord une définition qui tentant d'être la plus générale possible n'est peut-être la plus cohérente.[…]», in C. Duflo, *Diderot philosophe*, cit., p. 174.

O anche l'articolo *Materialistes*:

> On donne encore aujourd'hui le nom de matérialistes à ceux qui soutiennent ou que l'ame de l'homme est matiere, ou que la matiere est éternelle, & qu'elle est Dieu ; ou que Dieu n'est qu'une ame universelle répandue dans la matiere, qui la meut & la dispose, soit pour produire les êtres, soit pour former les divers arrangemens que nous voyons dans l'univers[513].

Con definizioni così generali, si può davvero parlare di un blocco materialista? Bisogna chiarirlo. Così Oliver Bloch:

> il materialismo del XVIII secolo, lungi dall'essere un blocco monolitico, costituisce un insieme complesso, attraversato da contraddizioni e portatore di conflitti espliciti o latenti; si può tuttavia pensare che alla fine l'unità superi le divergenze. Non si tratta affatto di una formazione interamente nuova, senza radici nel passato prossimo o remoto; ma rottura e continuità formano ugualmente una specie di unità difficilmente scomponibile[514].

Una continuità, ma attraversata da fratture. Esse dipendono dal modello di riferimento, dal focus – che può essere dato alla questione della nascita delle idee o al sistema della Sostanza o alle ricadute sulla fisiologia umana –, dalle ispirazioni. Molti si dissero appunto meccanistici: *l'Homme machine* La Mettrie ne è prova[515]. Ma scavando a fondo si vede come «i riferimenti reali sono per l'essenziale molto differenti, andando al di là della meccanica, verso la chimica (di cui d'Holbach è specialista), la storia naturale e la biologia (bisogna qui pensare al ruolo di Buffon, a quello di Maupertuis a ciò che ad essi deve Diderot), la psicologia e la medicina. […] Sono questi riferimenti che danno *ai materialismi* del XVIII sec. l'andamento dinamico e vitalistico con cui essi si presentano spesso»[516].

Nel *fronte* dei materialisti si scorgono differenze enormi a seconda che il maggiore punto sviluppato sia la questione gnoseologica (ed etica) – una possibile linea La Mettrie Helvétius –, quella cosmologico-teologica – più di d'Holbach –, o quella che galleggia tra una nuova

---

513 *Materialistes*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* cit., t. X (1765), p. 188b.
514 O. Bloch, *Il Materialismo,* cit., p. 72.
515 Il dibattito intorno a Le Mettrie rappresenta benissimo le differenze di colore e tono tra i vari materialisti, oltre che alle vere e proprie scelte di campo: e l'*uomo-macchina* rappresentò sempre uno spauracchio da cui prendere le distanze. Insopportabile, in particolare per Diderot, l'amoralismo di La Mettrie, poiché, secondo l'endiclopedista, seprarare etica e materialismo significava consegnare agli avversari anti-illuministici un pensiero pienamente funzionale all'intento di distruggere i Lumi, in quanto si offriva loro "materiale" per il distruggere il buon nome dei filosofi. La Mettrie è poi, per il suo elitarismo, l'ultimo dei libertini più che il primo dei materialisti.
516 *Ibid.*, pp. 76-77, corsivo mio.

impostazione antropologica e il problema della sensibilità e della vita, ossia la linea Diderot, che anche però ha notevolmente evoluto la sua posizione[517].

O, anche, (soprattutto?) ciò che davvero creava incompatibilità era la posizione anche solo lontanamente politica: qui una possibile linea di demarcazione è tra l'amoralismo di La Mettrie, i dubbi sulla possibilità stessa di una costruzione del discorso politico da parte di Diderot[518], e la linea dell'*interesse* particolare necessariamente corrispondente a quello *universale* in una società illuminata, che richiama Helvétius e d'Holbach[519].

Ma se ci sono, allora, in estrema sintesi, *materialisti* e *materialismi*, a che "linea" aderisce Naigeon?

Egli è pienamente interno al problema nella sua formulazione generale: al problema filosofico-metafisico si risponde che la materia è sostanza estesa, divisibile, principio primo; la sua combinazione forma tutte le cose, ed è eterna: essa è Dio senza Dio. E, ovviamente, egli abbraccia interamente quello che è un punto comune all'intero arco materialista: «ciò che è propriamente materialistico è infatti una critica radicale delle nozioni chiave della tradizione religiosa e metafisica, secondo le direttrici principali delle antiche argomentazioni libertine contro il Dio creatore e l'anima immortale»[520].

Ma dunque c'è o non c'è un materialismo "di Naigeon"? Egli sembra, anche nella sua evoluzione, aderire al "verbo" materialista, ma sempre *in generale*. Nel senso che Naigeon è materialista, ossia condivide certamente l'impostazione di fondo data al problema dai

---

517 La questione è resa enormemente più ardua dalle traiettorie personali dei vari filosofi, ma anche dalle differenze interne alle loro opere, oltre a quelle relative alla trasmissione e al diverso "formato" delle stesse (es. opere pubblicate vs opere tenute nel cassetto). Infine, nodo problematico è la commistione tra teoria filosofica e connotato politico delle opere materialiste: «Diderot abbandonò la tesi deterministica, nella sua forma più elementare, alla pedantesca e contraddittoria trattazione di d'Holbach e come tale la satireggiò in *Jacques le fataliste*. Ma il determinismo era anche elemento essenziale di un'ideologia politica, e traeva gran parte della sua energia rivoluzionaria del suo carattere estremista e paradossale: negando il libero arbitrio teologico, che giustificava la schiavitù sociale, si rivendicava polemicamente la liberazione reale degli uomini. Consapevole della forza polemica di tale ideologia, Diderot si guardò bene dal corroderla criticamente in uno scritto destinato al pubblico. Si limitò a svolgere la sintesi dialettica dei concetti di libertà e determinismo nella forma allegorica e paradossale di un *conte philosophique* come *Jacques le fataliste*, che infatti conservò nei suoi cassetti. C'era nei protagonisti dell'illuminismo il senso di quella che dev'essere una battaglia politica combattuta sul terreno della cultura e dell'ideologia. In ciò il carattere politico delle loro opere è accentuato come in poche altre epoche. Sergio Carlo Landucci ha osservato che i contrasti teorici e politici che caratterizzano l'illuminismo francese non si sovrappongono, ma s'intrecciano e s'incrociano, e quindi non coincidono. La linea di demarcazione è stabilita dal giudizio etico politico, che prevale su ogni altro. E il Landucci cita, per Diderot, il caso del suo atteggiamento di fronte a La Mettrie, avversato per il carattere di "dissoluto, impudente, adulatore" nonostante i motivi di consenso forniti dal comune materialismo», P. Alatri, *Diderot* (1964), in *Voltaire, Diderot e il partito filosofico*, Milano, 2014, p. 294.

518 Impossibile pensare di richiamare qui il problema del politico in Diderot. Mi basta citare qui la posizione di C. Duflo, che definisce *in situ* il pensiero politico di Diderot, sempre situato nella contingenza, tutto volto a cercare le condizioni di pensabilità di un discorso politico, tra i momenti della vita politica "pratica" e gli spazi – filosofici, letterari, morali – per le eterodossie libertarie. Cfr. C. Duflo, *Diderot. Du matérialisme à la politique,* Paris, 2013.

519 Cfr. O. Bloch, *Il Materialismo*, cit., pp. 82-83.

520 *Ibid.,* p. 76.

"colleghi" del suo ambiente, ne divulga le risoluzioni, e *soprattutto* ne condivide i precipitati etico-politici. Egli segue quelli che sono i punti culminanti del dibattito del secolo. Lo fa in maniera eclettica, senz'altro: pur interessandosene enormemente, rispetto ad altri filosofi, egli, diviso tra i suoi ruoli editoriali e quelli più puramente speculativi, talvolta oscilla tra influenze diverse senza curarsene eccessivamente.

In questo, personalmente, tendo a confermare e a smentire il giudizio della storiografia sul suo dettato materialista. Confermare, in ciò che riguarda il fatto che, si è detto, Naigeon è indubbiamente influenzato da Diderot e d'Holbach – e il suo proprio pensiero ne risente, ne è certamente influenzato. Le loro oscillazioni, sono le sue; i loro interessi, diventano i suoi.

Ma anche smentire la disistima di cui Naigeon ha goduto – e al netto delle vere e proprie offese personali che anche subiì. Semplicemente, *egli è un materialista, un pensatore del materialismo, senza essere un teorico materialista*. Naigeon non è un teoreta del materialismo, e risulta molto più interessato agli aspetti sociali e politici della questione. I suoi scritti ad alto tasso *teorico*, come proprio *Unitaires*, alcune parti de *Le militaire*, risentono indubbiamente d'influenze ormai antiche, non apportano un punto di vista radicalmente nuovo sulle questioni, non designano una "via" che sia radicalmente *altra* rispetto alle sperimentazioni di quegli anni. In effetti, è difficile dire quale sia il "suo materialismo". Naigeon, almeno in *Unitaires*, guarda a Diderot – o perlomeno, il suo scritto è certamente influenzato da alcuni stimoli diderotiani; altrove però poi, lavorando con d'Holbach, il suo materialismo prende altre forme, o così sembra. Sembra, appunto. Perché una parola decisiva sulla "linea Naigeon" rispetto al materialismo è difficile dirla. Essa oscilla a seconda dello scritto, lì più vicino a tentazioni metafisiche sistematiche, qui, magari, più vicino a visioni energetico-biologiche curvate per interesse antropologico – dipende sempre, come detto, dalla disciplina di riferimento "arruolata" per dare voce alle "metafore" materialiste. *Ma la specificità di Naigeon è proprio questa*: mostrarci l'articolazione differente del pensiero materialista a seconda delle basi testuali e delle possibilità concrete del momento; mostrarci come questa oscillazione sia dovuta alle differenze di espressioni e di moduli scelti – dall'*Encyclopédie* al clandestino portato a mondo o alla "spiegazione" delle opere di Diderot nel *Mémoires* – o finanche alla generazione dell'autore. E in più, vedremo, una specificità di Naigeon, dovuta a fattori a lui non del tutto riconducibili, è anche nella sua biografia. Naigeon è un materialista convinto che, a un certo momento della sua vita, si pone una questione: di tutte le discussioni e articolazioni, in un discorso politico contingente, cosa ne è? Naigeon si troverà a dover rendere conto a se stesso e alla tradizione da lui rappresentata, e cercherà di articolare il suo *ateismo maturo* in un discorso politico inserito nel contesto rivoluzionario: lo vedremo nell'*Adresse*.

La forza del materialismo di Naigeon è dovuta alle diverse forme "testuali" che esso assume, ai vari *esperimenti* possibili che tra le sue parole prende il dettato filosofico: il suo materialismo è quello di un uomo di cultura che tra scritti ufficiali, privati, culturali, politici prova a trovare una ricaduta concreta nel mondo.

Attraverso Naigeon può sorprendere, ad esempio, vedere, in un volume pubblico, un articolo così forte, crudo e radicale come *Unitaires*, che per molti tratti è ben più radicale anche di *Le militaire* o di altre opere della *coterie*. Proprio i compromessi del "clandestino", ossia l'idea di arruolare scritti già circolanti – creare alleati "retrodatati", creare una linea teleologica (creata quasi dal nulla) di precedenti – faceva sì che bisognasse cedere qualcosa al testo clandestino di riferimento, da cui si "stralciava". Riguardo la redazione di una voce per l'*Encyclopédie*, questa necessità era meno sentita, essendo invece le sicurezze da rispettare legate a moduli espressivi più che al confronto con un testo dato («Mais cela seul feroit la matiere d'un livre très-étendu; & dans un ouvrage de la nature de l'Encyclopédie, on ne doit trouver sur ce sujet que les principes qui serviroient de base à l'édifice»[521]).

E dunque, contro ogni aspettativa, Naigeon ci torna utile per mostrare in che modo un pensiero ormai maturo cercava spazio e articolazioni possibili a seconda della pubblicazione del momento. *Vediamo la necessità del pensiero ateo-materialista di farsi spazio*, in un personaggio non geniale ma neanche subalterno.

Potenza di una prospettiva culturale ampissima e variegata, in cui regnano la confusione tra pubblico e privato, tra permesso e clandestino: Naigeon è anche qui, in questa strana danza tra permessi, omissioni, piattaforme di diffusione. Non un teorico materialista *tout court*, non un trattatista, ma un operatore culturale abile, coraggioso, versatile; materialista "da subito", per riflesso e per convinzione, non ne diviene massimo ideologo, ma ne diffonde le linee generali come pochi. Ed ecco allora la maturità, cui spesso mi sono riferito, di Naigeon e di questo articolo. L'idea che, al di là delle piccole tendenze filosofiche, delle differenze dottrinali, ormai, il materialismo sia verità della filosofia, – logica storica politica – e che non valga neanche più la pena di dare credito alle confutazioni.

Tutto questo in una frase: «Que la spiritualité des substances est une idée qui ne mérite pas d'être réfutée sérieusement»[522]. Non è neanche serio diffondere idee spiritualiste, lontane dai dettami del materialismo ateo maturo: è semplicemente anacronistico, di un'epoca passata (e che anche Naigeon vedrà invece tornare negli ultimi anni).

---

[521] *Richesse*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772), cit., t. XIV, 1765, p. 272a.
[522] *Ibid.*, p. 397a.

Insomma, Naigeon come diffusore di una teoria che non è certo inventata da lui, che non trova in lui il più conseguente dei teorici; ma è proprio da "i Naigeon" che possiamo vedere la diffusione e la forza di una convinzione, non chiedendo loro la precisione concettuale, ma scrutandone la forza con cui vi aderiscono e con cui ne calcolano i possibili sviluppi su piani lontani dalla pura speculazione. Proprio lui, "riassume" le condizioni di possibilità di un pensiero materialista, con chiara ispirazione diderotiana

> Il est vrai, ajoutent-ils, que pour appliquer cette théorie aux phénomenes du monde matériel & intelligent, & trouver avec cette donnée les inconnues de ces problèmes, il faut joindre à un esprit libre & sans préjugés, une sagacité & une pénétration peu communes : car il s'agit non-seulement de rejetter les erreurs reçues, mais d'appercevoir d'un coup d'œil les rapports & la liaison de la proposition fondamentale avec les conséquences prochaines ou éloignées qui en émanent, & de suppléer ensuite par une espece d'analyse géométrique les idées intermédiaires qui séparent cette même proposition de ses résultats, & qui en font sentir en même tems la connexion[523].

Abbandonare gli errori della tradizione, scrutare nuovi nessi, saggiarne le conseguenze, "lavorare" una teoria divulgandola. Il materialismo e l'ateismo sono in Naigeon delle *forme dell'esistenza pratica* molto più che delle teorie, un dato di fatto in cui poco importa stabilire se la materia è omogenea o eterogenea; ciò che conta è che si sfrutti ogni mezzo a disposizione per professarla e portarla nelle cerchie – élitarie o meno – desiderate. Non un teorico particolarmente originale, Naigeon, allora, ma certamente un adepto radicale, di cui invece che le oscillazioni di pensiero – troppo legato anche alla piattaforma di espressione di un dato momento – è bene registrare il ruolo di divulgatore, tanto più importante quanto egli abbracciò molte delle forme letterarie-divulgative del secolo. In sintesi, anche se non è il primo a farlo, Naigeon sembra proporre il materialismo e l'ateismo come cura *pratica* per l'inquietudine. Posizione verso la quale, per lui, si arriva in maniera logicamente necessaria, partendo da posizioni di razionalismo anti-dogmatico, e perché un tale percorso preserva le forze della ragione, che sono così tutelate dal decadimento con un continuo movimento e allenamento; ma soprattutto posizione ormai auto-evidente. L'ateismo è la fase finale di una ragione che ha preso possesso di sé, che non rimane impelagata né nelle situazioni di logica infantile, né nell'altrettanto terribile dubbio "iperbolico" di stampo pirroniano o berkeleiano (la ragione scettica è una ragione debole, cioè non ancora al massimo della sua possibilità potenziale, che sono ancora mascherate nel deismo, il quale intende comunque mantenersi al di qua della vera ammissione, mantenendo in piedi una spiegazione – una sola – del tutto inammissibile). L'ateismo è il compimento della filosofia. Il traguardo della ragione analitica

[523] *Ibid.*, p. 398a.

che scompone e decreta. Naigeon ne testimonia la penetrazione, e ci mostra le possibili articolazioni discorsive di una teoria che può essere diffusa in più modi, con diversi tassi di coerenza teorica, ma senza perdere vigore.

Forse ora si comprende meglio perché parlare di articolo *terrible*, di una delle possibili conclusioni dell'*Encyclopédie*, e di carattere definitivo. Naigeon, con i suoi limiti, è pienamente un materialista: è ciò che è *terribile* è che un pensiero del genere sia ormai così diffuso da aver abbracciato anche gli uomini di cultura oltre che i filosofi "puri".

Ma c'è un altro lato del Naigeon dell'*Encyclopédie*, un lato poco studiato, meno conosciuto e quasi mai citato, il quale però addirittura apre forse la strada verso un nuoco ramo del suo pensiero – un fronte pienamente *moralista*, che oserei dire meno *conciliato* e *conciliante* rispetto all'impostazione materialista, la quale, pur critica verso "lo stato di cose presenti", era quanto meno diventata verità condivisa da molti filosofi. Parlo qui del rimanente articolo firmato per l'impresa enciclopedica: *Richesse*[524].

È lo stesso Naigeon a chiarire l'ottica con la quale egli affronterà il problema:

> Laissant donc au politique le soin d'exposer ici des vues neuves, utiles & profondes, & d'en déduire quelques conséquences applicables à des cas donnés, je me bornerai à envisager ici *les richesses* en moraliste[525].

Dunque, egli subito distingue il problema propriamente morale – legato al singolo di fronte alla ricchezza e ai suoi pericoli – e quello politico – la ricchezza come simbolo di floridezza del sistema politico. La prima questione, occuperà la penna di Naigeon; la seconda, sarà scartata, questo l'annuncio. Non è un problema politico, quello di Naigeon: non interessa qui snocciolare e declinare i termini sociali della ricchezza o della povertà – né benché meno della produzione o della distribuzione, almeno non nelle intenzioni annunciate.

Anche nel primo passaggio in cui Naigeon cita il problema della *ricchezza delle nazioni* non manca un afflato moralistico:

> Lorsqu'on s'en sert pour désigner les biens des citoyens, soit acquis, soit patrimoniaux, il signifie *opulence*, terme qui exprime non la jouissance, mais la possession d'une infinité de choses superflues, sur un petit nombre de nécessaires[526].

---

[524] *Richesse*, cit., pp. 272a-281a. Per un errore tipografico, la numerazione delle pagine dell'edizione da cui cito – quella come detto su cui si basa ENCCRE – dalla pagina 273 alla pagina 280, cambia: i numeri diventano 373, 374, etc; la prima nuovamente regolare è 281. Citerò con la numerazione del volume in questione e con una parentesi per la numerazione "senza errore".
[525] *Ibid.*. p. 272a. L'articolo, d'altronde porta la marca categoriale tra parentesi di *Philosoph. Morale.*
[526] *Ibid.*

E :

> On dit aussi tous les jours les *richesses* d'un royaume, d'une république, *&c.* & alors, l'idée de luxe & de superfluités que nous offroit le mot de *richesses*, appliqué aux biens des citoyens, disparoit: & ce terme ne représente plus que le produit de l'industrie, du commerce, tant intérieur qu'extérieur, des différens corps politiques, de l'administration interne & externe des principaux membres qui le constituent ; & enfin de l'action simultanée de plusieurs causes physiques & morales qu'il seroit trop long d'indiquer ici, mais dont on peut dire que l'effet, quoique lent & insensible, n'est pas moins réel[527].

In pratica, lì dove il concetto di *ricchezza* è applicato ai sistemi politici, di fatto cambia nome, e si è davanti ad altro: il lusso e il superfluo sono tali rispetto ai singoli e non agli Stati.

Si può affrontare il problema delle *ricchezze* sotto svariati punti di vista, ma ciò che è certo per Naigeon è la somma importanza della questione. Addirittura

> c'est que l'examen, la discussion, & la solution des différentes questions de politique & de morale, tant incidentes que fondamentales, que l'on peut proposer sur cette matiere aussi importante que compliquée & mal éclaircie, doivent faire un des principaux objets des méditations de l'homme d'état & du philosophe[528].

Problema fondamentale, al quale, «il ne paroît pas que les Philosophes aient fait jusqu'ici beaucoup d'attention, quoiqu'elle les intéresse plus directement que les autres hommes»[529]. Problema così ampio da dover essere circoscritto per chiarezza metodica.

Naigeon riporta il progetto di discussione a tre questioni principali, che meritano di essere citate nella loro integrità:

> En effet, il s'agit de savoir 1°. si un des effets nécessaires des *richesses* n'est pas de détourner ceux qui les possedent de la recherche de la vérité.
> 2°. Si elles n'entraînent pas infailliblement après elles la corruption des mœurs, en inspirant du dégoût ou de l'indifférence pour tout ce qui n'a point pour objet la jouissance des plaisirs des sens, & la satisfaction de mille petites passions qui avilissent l'ame, & la privent de toute son énergie.
> 3°. Enfin, si un homme riche qui veut vivre bon & vertueux, & s'élever en même tems à la contemplation des choses intellectuelles, & à l'investigation des causes des phénomenes & de leurs effets, peut prendre un parti plus sage & plus sûr, que d'imiter l'exemple de Cratès, de Diogene, de Démocrite & d'Anaxagore[530].

Si veda da subito l'utilizzo dei termini: effetti *necessari*, conseguenze *infallibili*. Naigeon sembra evidenziare qui una tentazione *scientifica*: cerca egli forse certezza equiparabile a quella che

527 *Ibid.*
528 *Ibid.*
529 *Ibid.*
530 *Ibid.*

attribuisce al materialismo? È possibile affrontare il tema arrivando a conclusioni necessarie *quanto* la dinamica della materia nel cosmo?

Quello che è chiaro, neanche filtrato, è quali sono le polarità valoriali nel discorso di Naigeon: rispetto alla ricchezza, il male morale è la corruzione dei costumi; il bene, è il comportamento di fronte alle ricchezze degli antichi, di Cratete, di Diogene, di Democrito o Anassagora.

Il discorso si orienta subito sulle preferenze antico-moraleggianti di Naigeon. Proprio *Richesse* è l'articolo in cui la cultura di Naigeon trova la sua forma più evidente. L'intera voce è un fiorire di riferimenti al mondo classico e di citazioni latine[531]. L'articolo ben presto si allarga, è diviene una trasparente difesa dell'etica classica rispetto a qualsiasi concorrente: e il tema della ricchezza e delle sue ombre scorre parallelo a quello dell'antichità virtuosa. I maggiori strali sono per Barbeyrac[532], che ha osato contestare la sincerità dell'atteggiamento di Anassagora e Democrito, avendoli accusati di essere solo dei fraudolenti che per pura ostentazione si sono spogliati dei loro beni: e tale polemica è talmente vigorosa che risulta evidente come Naigeon voglia, difendendo i due filosofi, difendere anche il loro portato simbolico, interpretato come ateo *ante litteram*[533]. Anche in *Richesse*, quindi, in maniera forse meno immediata ma non meno

---

[531] È pur sempre un articolo dell'*Encyclopédie*, la divulgazione ha sempre il suo spazio: il latino lo si dà spesso per scontato, ma il greco viene sempre tradotto da Naigeon.

[532] Da notare come l'articolo *Moraliste*, contenuto nel volume X, sia in pratica un atto di accusa alle astrazioni morali del *moralismo classico*: «D'autres moralistes ont puisé leurs idées de morale, tantôt dans le délire de l'imagination, tantôt dans des maximes contraires à l'état de la nature humaine» dice De Jaucourt, autore della voce. E si noti, chi viene citato tra i pochi ad essere riuscito a parlare di parole tramite "principes lumineux"? Proprio Barbeyrac. L'*Encyclopédie* era anche una fucina di disaccordi.

[533] Svolgo in nota per comodità quello che è un tema a tratti addirittura preponderante dell'articolo: la polemica con Barbeyrac e la difesa tesa e sentita di Democrito e Anassagora. «Pour moi, je l'avoue, plus j'y réfléchis, & plus je suis convaincu que ce ne fut point, comme le prétend faussement Barbeyrac (e), par ostentation, ni par un désintéressement mal entendu, qu'Anaxagore & Démocrite se dépouillerent de leurs biens, mais qu'au contraire, ils agirent en cela fort sagement, & en philosophes qui savoient qu'à l'égard des choses par lesquelles il est aussi facile que dangereux de se laisser corrompre, le parti le plus sûr est toujours de se mettre dans l'impossibilité absolue d'en abuser», in *Richesse*, p. 374a (274). Ma non è il solo passaggio citabile: «Il me semble que si Barbeyrac eût réfléchi sur ce passage, il auroit été moins prompt à envenimer les motifs», *ibid.,* p. 377a (277); «Je fais cette remarque, parce que Barbeyrac ne paroît pas avoir saisi le sens de ce passage», *ibid;* «Or il n'y a pas un seul mot dans cette proposition qui puisse donner lieu de soupçonner ce que Barbeyrac insinue malignement, & je ne vois pas ce que cet habile homme a pu y trouver de répréhensible», *ibid.*, p. 379 (239)b. Il punto difeso da Naigeon è importante non tanto per una polemica fine a se stessa, ma perché difendere gli antichi – e guarda caso proprio un materialista (così almeno come interpretato) quale Democrito – significa difendere una tradizione, delle alleanze possibili, ma anche un vero e proprio metodo: «Il me suffit ici de donner à Barbeyrac cette grande & utile leçon dont il reconnoit ailleurs l'excellence», p. 379b (279). Questa grande lezione è che uno storico non può parlare delle motivazioni "intime", personali, del "foro interno", o meglio, non può darne interpretazioni contrarie all'evidenza, ancor più se l'unico obiettivo è avere ragione di personaggi che non possono difendersi e senza alcuna prova. La parola per il giudizio finale, Naigeon la lascia a Bayle: «L'équité, dit très judicieusement Bayle, veut que l'on juge de son prochain sur ce qu'il fait & sur ce qu'il dit, & non pas sur les intentions cachées que l'on s'imagine qu'il a. Il faut laisser à Dieu le jugement de ce qui se passe dans les abysmes du cœur. Dieu seul est le scrutateur des reins & des cœurs», p. 379b (279). Barbeyrac è censurabile: oltre ad aver accusato indebitamente dei grandi uomini, ha mal riportato Seneca, e – *soprattutto?* – ha difeso a spada tratta la compatibilità tra ricchezza e virtù.

metodica, la ricerca dei precedenti storici, di alleanze, di possibili riferimenti per un'etica atea trans-storica è al centro della scena[534].

L'articolo, inoltre, è in parte anche un primo grande momento del rapporto tra Naigeon e Seneca: si dimostra grandissima padronanza e conoscenza dell'opera del filosofo di Cordoba, senza nasconderne le ombre e le incongruenze[535]. Articolo ricco, pieno di note, dove i riferimenti all'antichità diventano costanti e continui: in questo senso potremmo dire che *Richesse* sta alle future edizioni di opere antiche, come *Unitaires* sta a *Le militaire philosophe*: ossia come un banco di prova, per alcuni aspetti ancor più radicale e ardito.

Nell'articolo, Naigeon non rinuncia quindi a svolgere un lavoro di fine ricostruzione di individuazione dei precedenti storici della perfezione morale[536] e di alleanze possibili per meglio supportare la battaglia per la *possibilità etica* materialista; battaglia che almeno qui, non si fonda sulla fisiologia materiale, come in *Unitaires*, ma intende darsi un tono e un aspetto *civico* deducibile, per Naigeon, solo dai grandi esempi classici. Le due etiche – quella del materialismo e quella della *virtus* stoica – in Naigeon, se pur non in contraddizione tra loro, non sono neanche lontane dal creare un certo attrito: si può almeno dire che esse vengono chiamate in causa in momenti diversi e a seconda del discorso svolto e che non sembra venir tentato un discorso "unificante", il quale dev'essere al più dedotto dal lettore.

In *Richesse* dunque, non manca del tutto il lavoro di raccordo e di connessione, ma il dettato del discorso non è sempre ardito.

Una possibile sintesi dell'articolo è che la ricchezza non necessariamente rende perversi: ma in qualche modo sempre limita. Per un uomo che cerca la virtù, la ricchezza è un nemico in

---

534 Non senza altre evidenti ispirazioni formali diderotiane. Come non pensare al *philosophe* lnel leggere: «me réservant la liberté d'y joindre quelquefois mes propres réflexions dans l'ordre où elles se présenteront à mon esprit», *Ibid.*, p. 272b.

535 Seneca è difeso da interpretazioni tendenziose di Barbeyrac, ma non si salva del tutto. Infatti: «*Divitias nego bonum esse; nam si essent, bonos facerent. Nunc quoniam quod apud malos deprehenditur, dici bonum non potest; hoc illis nomen nego. Ceterùm & habendas esse, & utiles, & magna commoda vitæ adferentes fateor. Senec. de vitâ beatâ, cap. xxiv. in fine*. C'est-à-dire, "Je nie que les richesses puissent être mises au rang des véritables biens: car si elles étoient telles, elles rendroient bons ceux qui les possedent; d'ailleurs on ne peut pas honorer du nom de bien ce qu'on trouve entre les mains des méchans. Du-reste j'avoue qu'il en faut avoir, qu'elles sont utiles, & qu'elles apportent de grandes commodités à la vie". *Je voudrois pour l'honneur de Séneque, qu'il n'eût pas fait cet aveu, si peu digne d'un philosophe, si peu d'accord avec les beaux préceptes de morale qu'il donne dans mille endroits de ses ouvrages*», p. 377b (277). E ancora: «Revenons à Séneque. Ceux qui auront lu avec quelque attention ses ouvrages, dans lesquels on trouve presqu'à chaque page les plus grands éloges de la pauvreté & les passages les plus formels en sa faveur, avec les peintures les plus vives de la corruption des riches, des tourmens cruels auxquels ils sont sans cesse en proie, & enfin des malheurs & des desordres affreux dont les richesses sont tous les jours la cause. Ceux, dis-je, qui se rappellent tout ce que cet auteur dit à ce sujet, seront frappés de la contradiction évidente & de l'opposition diamétrale qu'il y a entre ce passage & ceux que j'ai rapportés précédemment; ils seront surpris avec raison, qu'un philosophe puisse avoir assez peu de fermeté dans l'esprit, & de liaison dans les idées, pour se laisser ainsi emporter à la fougue de son imagination au préjudice de la vérité, & pour souffler le froid & le chaud, sans s'appercevoir de l'incohérence de ses principes», *ibid.*, p. 377a (277).

536 «Ainsi pour traiter ces questions avec cette sage impartialité, qui doit être la caractéristique de ceux qui cherchent sincérement la vérité, je ne ferai dans cet article que présenter simplement à mes lecteurs tout ce que la sagesse humaine la plus sublime & la plus réfléchie a pensé dans tous les tems sur cette matiere», *ibid.,* p. 272b.

più, ed essendo evitabile, non può essere apprezzabile; e a una possibile obiezione che Naigeon si auto-formula – ossia che non mancano esempi di persone ricche o di filosofi opulenti che hanno comunque inseguito la virtù – egli risponde che nulla può impedire di pensare che essi avrebbero potuto fare ancora meglio senza ricchezza.

Naigeon in questa ricerca dei fondamenti stessi di un rapporto tra etica e ricchezza, ci mostra che a ben vedere è la ricerca morale *in se stessa* a dover essere rifinita, ed è la grammatica base dell'etica a dover essere interpellata – il che spiega le affermazioni iniziali di Naigeon sull'importanza del tema. Se parlare di ricchezza in maniera non astratta significa discutere del rapporto tra possesso e condotta – tra avere ed essere – oltre che del rapporto con tutti gli altri individui materiali che condividono lo spazio sociale, allora non si può non finire poi a ricondurre il tutto alle verità prima della ragione etica e della condotta morale *tout court*. E allora critica valoriale al possesso e all'accumulo, ricerca di una scintilla etica che non sia basata solo sul dominio bensì sulle verità eterne della condotta pratica (qui ci si potrebbe ricollegare a *Unitaires* e al Bene inteso come corrispondenza alla propria costituzione materiale) hanno il loro punto di fuga in quella che, oltre ogni ricamo, è la sola e possibile base di ogni morale concepibile: «vous aimerez votre prochain comme vous-même: c'est à dire, vous ne ferez point aux autres ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait si vous étiez en leur place. En effet, il n'y a pas un seul instant dans la vie où ce précepte ne puisse être un guide sûr. C'est la *regle universelle* selon laquelle chacun de nous doit ordonner sa vie & ses mœurs : en un mot, cette maxime est une vérité palpable, & dont tous les hommes peuvent s'assurer sans peine»[537]. Non sorprende certo che Naigeon faccia proprio il portato evangelico, anzi, la cosa conferma i dettami ormai "classici" – e la stessa auto-narrazione dei filosofi della materia, tutta tesa a giustificare le possibilità morali del materialismo (da qui, il già citato odio per La Mettrie) – del materialismo applicato alla morale: l'unica giustizia possibile è la reciprocità, ed essa è inscritta nella costituzione materiale dell'umanità. Per Naigeon, la *règle universelle* non è di per sé (anzi, non è per nulla) *solo* religiosa, ma trova conferma nella verità *naturale* dell'umanità; ques'ultima, lungi dall'essere un'astrazione, è la somma di tutti gli individui uniti, tenuti insieme da interessi concreti ed evidenti, i quali hanno la loro base nella costituzione materiale dei corpi; la *materia-corpo* è naturalmente orientata al bene "comune", cioè all'equilibrio pulsionale – per i singoli – e sociale – per gli individui sommati che si uniscono per creare istituzioni convenienti a tutti.

La ricchezza, più o meno ampia e ostentata, è tra i mali che più allontana i singoli dalla massima evangelico (e materialista)[538]. Il possesso di qualche ricchezza è necessario, fino a un

[537] «Il peut être nécessaire jusqu'à un certain point; mais il retarde plus ou moins la marche», *ibid.*, p. 380b (280).
[538] *Evangelico*, ma solo in apparenza. Il tema di Naigeon sul punto è inequivocabile: «que l'Evangile n'avoit rien ajouté à la morale des Payens», *ibid.*, p. 379b (279). Quella che storicamente è considerata una verità cristiana, in

certo punto, ma in ogni caso rallenta la marcia verso l'equilibrio del saggio, e verso il rispetto della legge fondamentale della morale. Esistono sicuramente modi legittimi di guadagno[539], ma sono rari e dispendiosi, e

> le sage ne laissera pas entrer dans sa maison un seul denier qu'il n'ait pas gagné légitimement[540].

In conclusione:

> L'honnête épargne est entre les meilleurs, mais elle à ses défauts. Quelle sollicitude n'exige-t-elle pas ? Est-ce bien là l'emploi du tems d'un homme destine aux grandes choses[541] ?

La sintesi di Naigeon è qui netta. Pochi sono ricchi senza ingiustizia; pochissimi gioiscono della ricchezza senza timore di perderla; quasi nessuno è abbastanza forte da perdere la ricchezza senza dolore.

> Qu'on convienne donc qu'il est un très-petit nombre d'hommes qui sachent acquérir la *richesse* sans bassesse & sans injustice ; un beaucoup plus petit nombre à qui il soit permis d'en jouir sans remors & sans crainte, & presqu'aucun assez fort pour la perdre sans douleur. Elle ne fait donc communément que des méchans & des esclaves[542].

Per il saggio – che ambisce a essere *philosophe* – la ricchezza è indubbiamente un impedimento. Per utilizzare un'altra metafora geometrica, dopo il pendio dell'ateismo, abbiamo qui, la spinta centrifuga della ricchezza: rispetto ad un ideale circonferenza avente come centro la perfezione etica – corrispondente a una classicheggiante autarchia del saggio, basata sull'equilibrio pulsionale della materia che l'uomo è – la ricchezza è indubbiamente e innegabilmente una spinta che tende a decentrare colui che la possiede, il quale inevitabilmente finirà, con danni più o meno grandi, ad essere posseduto dai suoi stessi beni. È lo stesso

---

realtà era già tutta contenuta nella saggezza antica. Sul punto, l'opinione di Naigeon non cambierà mai. Il suo è anche sempre un lavoro per togliere alla Chiesa qualsiasi "priorità" sulla morale – per quanto la massima cristiana sia, in effetti, la prima di tutte le massime – e riportare le verità eterne alla loro vera genealogia: l'eternità e l'evidenza della natura materiale umana e dell'etica da essa deducibili, storicamente, piaccia o meno, scoperte per prima dagli antichi. D'altronde: «Il ne faut pas croire, au reste, que le nouveau Testament ait lui-même recueilli tous ces divers rameaux de l'arbre moral. Il suffit de le lire avec attention pour se convaincre du contraire. «En effet, comme le remarque très-bien Barbeyrac, les écrivains sacrés ne nous ont pas laissé un système méthodique de la science des mœurs: ils ne définissent pas exactement toutes les vertus: ils n'entrent presque jamais dans aucun détail: ils ne font que donner dans les occasions, des maximes générales, dont il faut tirer bien des conséquences pour les appliquer à l'état de chacun, & aux cas particuliers. En un mot, on voit clairement qu'ils ont eu plus en vûe de suppléer ce qui manquoit aux idées de morale reçues parmi les hommes, ou d'en retrancher ce que de mauvaises coutumes avoient introduit & autorisé contre les lumieres mêmes de la nature, que de proposer une morale complete», *ibid.*, p. 380a (280). Ossia, nonostante fossero *ispirati da Dio*, gli scrittori sacri non sono stati minimamente in grado di essere scientifici nella loro costruzione.

539 «Il y a sans doute des moyens légitimes d'acquérir, mais il y en a peu de bons», *ibid.*, p. 380b (280).

540 *Ibid.*, p. 376a (276).

541 *Ibid.*

542 *Ibid.*, p. 281a.

Naigeon a suggerire questa similitudine, fatta di ordine, linee rette, deviazioni, spinte centrifughe:

> Une autre observation non moins importante, c'est qu'un homme riche, quelque penchant naturel qu'il ait à la vertu, ne peut faire un bon usage de ses biens qu'à quelques égards : il y aura toujours par l'effet d'un vice inhérent aux richesses, une infinité de circonstances où, comme je l'insinue plus haut, il s'éloignera de l'ordre & de la rectitude morale sans s'en appercevoir, & où cette déviation devenant de jour en jour plus sensible, il s'écartera enfin de la sphere étroite de la vertu, emporté successivement malgré lui par mille petites passions, comme par une espece de force centrifuge, déterminée par ce que les anciens appelloient *immutabilis causarum inter se cohærentium series*[543].

Cadute, decentramenti, ogni possibile deviazione:

> Aussi enseignent-ils constamment que les richesses pouvant être & étant en effet dans une infinité de circonstances, & pour la plûpart des hommes, un obstacle puissant à la pratique des vertus morales, à leur progrès dans la recherche de la vérité, & un poids qui les empêche de s'élever au plus haut degré de connoissance & de perfection où l'homme puisse arriver, le plus sûr est de renoncer à ces possessions dangereuses, qui, multipliant sans cesse les occasions de chûte, par la facilité qu'elles donnent de satisfaire une multitude de passions déréglées, détournent enfin ceux qui y sont attachés de la route du bien & du desir de connoître la vérité[544].

La risposta *storico-filosofica* alla questione è questa: una persona ricca è portata fuori rotta, quasi impercettibilmente, da alcune forze centrifughe. Filosofia, ricerca morale e ricchezza *non* sono compatibili: quest'ultima, portando con sé la possibilità del soddisfacimento continuo dei desideri – ma anche il loro rimando finito – è d'ostacolo alla piena realizzazione morale dell'uomo. La nota di merito dell'articolo, nello svolgere una discussione di fatto di prassi per ogni moralismo è che la cultura di Naigeon fa sì che tale giudizio sia sempre basato sulle fonti che cita e che chiama a testimoniare[545].

Ma a ben vedere, la voce ha dei punti di interesse molto maggiori, e oltre la questione *morale* messa innanzi nell'articolo, ci sono elementi che fuoriescono da un semplice dibattito intorno a Seneca o Democrito e ci mostrano invece uno sguardo forse inatteso, sicuramente meno evidente, di Naigeon sul mondo: ed è in questo scarto che si crea tra la ricognizione moralistica classica e classicheggiante sul tema della ricchezza e una serie di lampi di disagio quasi personale manifestati da Naigeon, che si annidano gli spunti più interessanti dell'articolo.

---

543 *Ibid.*, p. 375a (275).
544 *Ibid.*, p. 272a.
545 La parola è lasciata alle testimonianze dirette o indirette di Diogene, Zenone, Seneca, Democrito, Anassagora, Platone. «Telle est à cet égard la doctrine constante des poëtes, des philosophes, des historiens & des orateurs, dont le sens a été le plus droit», *Ibid.*, p. 374(274)a.

Sembra, in effetti, come a breve si vedrà, che il *cuore* di Naigeon gli suggerisca delle conclusioni riguardo la ricchezza e la società nascente che la sua ragione e i suoi riferimenti classici gli impediscono di seguire fino in fondo – almeno quando Naigeon è da essi costretto a limitare le possibili *devianze* della ricchezza a una questione *moralistica*. In alcuni punti del discorso, lontano dalla valutazione classicheggiante, la furia di Naigeon sembra davvero testimonianza, oserei dire, *involontaria* di un cambiamento economico-politico che il filosofo sembra non riuscire a teorizzare del tutto ma che, dietro al "paravento" di una critica moraleggiante, lascia intravedere un vero e proprio disgusto per la situazione dell'accumulazione crescente e delle iniquità sociali. Dal tono, dai lampi improvvisi, dagli esempi, possiamo dire che Naigeon sembra più di altri a disagio anche solo a pensare una società delle ricchezze che non siano perversione del singolo e sopruso – perché ne è escluso, forse, o perché meglio di altri ne vede i pericoli.

È l'uomo Naigeon che sembra non riuscire a pensare a una ricchezza che non sia possibilità di sperpero, di attività oziose, di lussi sfrenati: insomma la ricchezza che potremmo definire di corte, la ricchezza *ancien régime* – per lui impossibile da accettare, perché, potremmo dire malignamente, escluso da certe cerchie, ma anche perché, ormai, il riflesso condizionato dell'identificazione tra corruzione di costume e corruzione politica, tra oziosa festività e degrado del patto sociale, era troppo forte.

Il punto, secondo Naigeon, è che giudicare delle ricchezze in generale è un'astrazione: il centro della questione non può essere una questione valoriale slegata dalla realtà, ma la semplice constatazione che la ricchezza porta con sé degli impedimenti, *che essa e solo essa crea*, e che non solo sarebbero evitabili, ma semplicemente non esisterebbero neanche senza la possibilità di arricchirsi.

> En effet, il s'agit de savoir, si l'abus des richesses, *de quelque nature que soient les effets qu'il produit*, est inséparable de leur possession, & si l'on ne peut pas dire en ce sens, que les maux qu'elles causent dans le monde, sont les effets d'un vice qui leur est inhérent, puisqu'il est incontestable que ces maux, quels qu'ils soient, *n'existeroient pas sans elles*, quoiqu'elles n'en soient d'ailleurs que causes occasionnelles, je veux dire, quoiqu'elles ayent besoin pour les produire & pour les déterminer, de l'intervention d'une cause physique qui est l'ame, ou pour parler plus philosophiquement, le corps modifié de telle & telle maniere : or c'est ce que je soutiens, & ce qu'on ne peut nier, ce me semble, pour peu qu'on y réfléchisse[546].

E allora Naigeon talvolta arriva a essere particolarmente sorprendente nella profondità della sua messa in discussione delle ricchezze *monetarie*. In alcuni punti si intravede una critica davvero formidabile che il filosofo scaglia contro la trasformazione che dei semplici metalli

[546] *Ibid.*, p. 272a.

compiono in società. Non si tratta più solo di una critica moralistica al possesso, che porterebbe con sé intrinsecamente una tendenza a far perdere l'uomo nei vizi; no, la critica si fa più acuta lì dove l'argento diventa in qualche modo "altro da sé"….

> le sage peut bien, quant à lui, ne regarder l'or & l'argent que comme de simples métaux, dont il se sert comme autant d'instrumens qu'il dirige selon ses vûes ; mais dans le système social, ces métaux, source intarissable de malheurs & de désordres, changent en quelque sorte de maniere d'être. Ce ne sont plus alors aux yeux du philosophe, des substances absolument inactives & inanimées ; il sait que ces signes représentatifs & conventionnels, ont une espece de vie qui leur est propre[547].

Senza utilizzare termini o concetti desunti da storie e tradizioni largamente successive a Naigeon, qui siamo comunque di fronte a un'accusa che prende di petto la possibile trasfigurazione del denaro – così come le attribuzioni valoriali "altre" che esso assume – all'interno del processo economico. Naigeon non approfondisce troppo, ma di fronte a questo metallo *che cambia maniera d'essere* e *che prende una specie di vita a lui propria*, compie una critica che *in nuce* è non solo moralistica, ma profondamente economicista, e pregna di possibili sviluppi: il filosofo ci offre la testimonianza, forse non del tutto volontaria, di una coscienza che intravede una potente trasfigurazione del tessuto socio-economico. Resta vero che ciò che sembra interessarlo è il problema morale della questione, ossia in che modo gli uomini siano portati necessariamente a una corsa svilente verso l'accumulo a causa di questa feroce forza attrattiva esercitata dal denaro. Ma in questa improvvisa critica dell'astrazione e della tensione tra i "valori" possibili del denaro, Naigeon evidenzia una lucidità indubbia, quasi un *sentire* premonitorio rispetto alle possibili perversioni dell'accumulazione, anche se è chiaro che qui il punto, in questo feticismo della moneta – non teorizzato del tutto – non è l'accumulo capitalista, e il focus non è legato alla ricchezza totale della società e dunque alla spoliazione, bensì, ai pericoli per il singolo possessore rispetto ai "tranelli" che la ricchezza può tendere. Sono questi i tratti più interessanti dell'articolo – che non si fa seguire facilmente, risultando in definitiva meno potente di *Unitaires,* meno risolto "letterariamente", con un utilizzo della digressione che finisce per sfaldarlo[548]: quelli in cui si riescono meglio a dedurre considerazioni verso le quali Naigeon è spinto dalla sua condizione storica concreta. Ciò che ne esce fuori è una sommatoria di posizioni che sembra "mediare" tra il moralismo classico, la situazione

---

[547] *Ibid.*, p. 375 a(275).

[548] «Je finis ici cette digression dans laquelle je ne me suis jetté que malgré moi», dirà alla fine dell'articolo Naigeon, *ibid.*, p. 380a (270). La digressione (contenente le parti su Seneca, le accuse a Barbeyrac, la difesa della morale antica) di fatto toglie potenza a un articolo che non manca invece di spunti di grossa importanza per comprendere Naigeon e il suo sguardo sul mondo – velato dalla morale, che filtra un certo sentimento *roussoviano* che, per quanto non del tutto coerente, mi sembra sia stato sottovalutato. Certo, dice molto sul suo amore per i grandi classici greco-latini, per il suo procedere diacronicamente, per il suo gusto per la disputa intellettuale, ma toglie vigore, annacquandole, ad alcune intuizioni importanti.

produttiva del suo tempo e anche certe coraggiose prese di posizione rispetto ad alcune situazioni oggettive dell'impresa enciclopedista.

Ecco allora che un modo legittimo di arricchirsi è senz'altro l'agricoltura,

> L'agriculture est une voie de s'enrichir très légitime ; c'est, pour ainsi dire, la bénédiction de notre bonne mere nature[549].

Posizione del tutto confacentesi al dominio dell'ideale fisiocratico, ovviamente, che situa Naigeon in un dibattito molto più grande di lui. Eppure anche il lavoro con la terra, produce per Naigeon problematiche di non poco conto. Chi deve assumersene la fatica? Come organizzare il lavoro?

> qui est ce qui a le courage de marcher sur la trace du bœuf, & de chercher laborieusement l'or dans un sillon [550]?

E comunque non esiste pratica sociale attraverso la quale è possibile evitare qualsiasi rischio sulla "qualità" della ricchezza. I *mestieri*, come ovvio nell'*Encyclopédie des arts et métiers*, sono onesti, ma non privi di rischi.

> Les profits des métiers sont honnêtes. Ils découlent principalement de l'industrie, de la diligence, & d'une bonne foi reconnue. Mais où sont les commerçans qui ne doivent la fortune qu'à ces seules qualités ?[551]

Contro la (nascente) finanza, poi, i termini sono ancora peggiori :

> Les gains exorbitans de la finance ne sont que le plus pur sang des peuples exprimé par la vexation. On ne nie pas que l'opulence qui naît de la munificence des rois n'apporte avec elle une sorte de dignité. Mais combien n'est-elle pas vile, si elle n'a été que la récompense de l'artifice & de la flatterie ? [552]

L'amore per la ricchezza, allora, non è più esclusivamente il gusto per il lusso, bensì l'amore – perverso – per la considerazione pubblica che il possesso delle ricchezze veicola. La corruzione qui presentata è molto peggiore di quella veicolata dalla lascivia di costumi molli e rilassati:

> Nous sommes tous devenus marchands, & tellement corrompus par l'argent, que nous demandons, non point ce qu'est une chose en elle-même, mais de quel rapport elle est[553].

Essa è dovuta allo stigma sociale prodotto dalla ricchezza, ai sentimenti anti-comunitari che quest'ultima contribuisce a far crescere, alla sfrenata competizione al rialzo che il possesso genera:

---

549 *Ibid.*, p. 380a (278).
550 *Ibid.*, p. 380b (380).
551 *Ibid.*
552 *Ibid.*, p. 281a.
553 *Ibid.*, p. 373a (273).

> Enfin les mœurs se sont détériorées au point que l'on maudit la pauvreté, qu'on la regarde comme un deshonneur & une infamie, en un mot qu'elle est l'objet du mépris des riches & de la haine des pauvres[554].

La ricchezza spropositata – dei singoli, ma in rapporto ad altri – fa ammalare le società, introduce una fonte inesauribile di tensioni e torsioni anti sociali, aumenta inopinatamente le difficoltà della convivenza civile, aggiungendo mali artificiali a quelli *materialmente* umani.

E addirittura :

> Aussi le même philosophe ne craint-il pas d'avancer que les *richesses* sont la principale source des malheurs du genre humain, & que tous les maux auxquels les hommes sont sujets, comme la mort, les maladies, la douleur, *&c.* ne sont rien en comparaison de ceux que leur causent les *richesses*[555].

Non si può fare a meno di pensare che espressioni come «le parti le plus sûr est toujours de se mettre dans l'impossibilité absolue d'en abuser»[556], siano allora, oltre le intenzioni annunciate da Naigeon di condurre un discorso esclusivamente morale, anche dei moniti a un controllo dell'abuso di ricchezze da parte della comunità stessa. Questo è ipotizzabile anche mettendo in connessione alcuni punti del testo. Naigeon è particolarmente infastidito dalle ereditarietà delle ricchezze, e i toni qui sono estremamente severi.

I ricchi di patrimonio, allora come oggi ammassati nelle grandi città[557], «gens oisifs, inutiles, & bons uniquement pour eux-mêmes»[558], solo perché non partecipano propriamente alla corsa verso l'accumulo «se croyent pour cela de fort honnêtes gens»[559]. Ma non è così. Essi – con cattiva coscienza necessaria? – ignorano che non basta certo essere *eredi* di qualcosa per esserne considerati possessori *legittimi*[560]. L'ipotetico ereditiere deve compiere tutti gli sforzi

> pour remonter à la source d'où ses ancêtres ont tiré leurs richesses, & si, en suivant les différens canaux par lesquels elles ont passé pour arriver jusqu'à lui, il en découvre la source impure & corrompue, il est incontestable qu'il ne peut s'approprier ces biens sans se charger d'une partie de l'iniquité de ceux qui les lui ont laissés[561].

---

554 *Ibid.*
555 *Ibid.*
556 *Ibid.*, p. 374a (274).
557 «Quelle leçon pour cette multitude de riches de patrimoine, dont les grandes villes sont surchargées», *ibid.*, p. 376b (276).
558 *Ibid.*
559 *Ibid.*
560 «Mais ils ignorent apparemment qu'il ne suffit pas qu'un homme ait hérité de ses peres de grands biens, pour qu'il soit censé les posséder légitimement, & en droit d'en faire tel usage qu'il lui plaira», *ibid.*, p. 376b (276).
561 *Ibid.*

Inutile dire che nessun ricco si occupa di questo lavoro preliminare[562]. Nessuno ha interesse a farlo, poiché il patto tacito dell'accumulazione generazionale non controllata è la base di ogni iniquità. Ma qui Naigeon è chiaro, radicale, e per esprimere quella che sembra essere la sua idea di fondo vera e *ultima* non esita ad assoldare addirittura San Girolamo, citandolo per una conclusione glaciale del discorso.

> Tout homme riche, dit ce pere, est ou injuste lui-même, ou héritier de l'injustice d'autrui.
> *Omnis dives, aut indignus est, aut hæres iniqui*[563].

Naigeon cerca di porre il problema della ricchezza in chiave generazionale, genealogica, diacronica. In questa ricostruzione, la ricchezza è una colpa per la cui "identificazione" bisogna risalire con esercizio ipotetico alle basi stessi della storia, un peccato originale che nessuno vuole guardare negli occhi: *il est incontestable qu'il ne peut s'approprier ces biens sans se charger d'une partie de l'iniquité de ceux qui les lui ont laissés*. Non si può allora non pensare a una certa tensione con le basi stesse dell'impresa enciclopedica; non si può non pensare a un dialogo silente con l'ombra per eccellenza dei Lumi, con quel Jean-Jacques Rousseau qui anche esplicitamente citato – praticamente un *unicum* per Naigeon, che non cita nei suoi articoli mai altri filosofi viventi (escluso, per tono, Diderot). Del ginevrino in un altro passaggio del testo viene riportato: *par-tout la sensation de mal faire, augmente avec la facilité*[564]. Ma, al di là della singola

---

562 «Cependant on peut dire sans craindre de passer pour un détracteur des vertus humaines, que sur vingt mille personnes riches de patrimoine, il n'y en a peut-être pas dix qui se soient jamais avisées de faire un pareil examen, & encore moins d'agir en conséquence, après l'avoir fait, quoiqu'ils y soient engagés par tout ce qu'il y a de plus sacré parmi les hommes; il leur paroît d'autant plus inutile d'entrer dans tous ces détails, que n'ayant pas été les instrumens de leur fortune, ils ne se croyent pas alors responsables des voies obliques & des moyens injustes & criminels dont leurs peres peuvent s'être servis pour acquérir ces biens, & en conséquence, nullement obligés de les restituer à ceux à qui ils appartiennent de droit, ou d'en faire quelqu'autre dispensation également juste & sage», *ibid.,* p. 377a (277).

563 *Ibid.*

564 Riporto la citazione di Naigeon: «Lettre de M. Rousseau de Genève à M. d'Alembert, *p. 145, édit. d'Amst. 1758», ibid.,* p. 272a. Il dialogo con Rousseau è qui sottile, Naigeon certo non si nutre pienamente del discorso del ginevrino, ma in alcuni punti, invece, mi sembra accoglierlo in maniera abbastanza forte, almeno dal punto di vista della postura estremamente critica sul tema delle ricadute di *ogni* ricchezza su *ogni* morale. Sul tema di una comparsa in Naigeon di Rousseau come referenza si veda A. Cernuschi, *Entre "l'incrédule Genevois" et l'"éloquent" Jean-Jacques. Images de Rousseau dans les encyclopédies des Lumières. I. Le kaléidoscope parisien*, «Bulletin de l'Association Jean-Jacques Rousseau Neuchâtel», 68, (2009), in particolare pp. 26-27, dove leggiamo «L'usage de la citation ponctuelle, plus ou moins ornamentale, se retrouve sous la plume d'autres encyclopédistes, comme celle du nouveau disciple de Diderot, Jacques-André Naigeon. Dans son article *Richesse*, le jeune Naigeon justifie un raisonnement sur les motifs qui ont poussé Anaxagore à renoncer aux richesses par une phrase tirée de Rousseau. […] Citation d'appui, donc, qui institue Rousseau en écrivain faisant autorité». Più in generale, si può dire che, almeno con alcune possibili interpretazioni di Rousseau, una certa concordanza con il tono di alcuni passaggi di Naigeon sembra esserci. Si pensi a ciò che è stato detto da Paolo Rossi sul ginevrino: «Il carattere arretrato, arcaico e moralistico dell'atteggiamento assunto da Rousseau verso il progresso economico, la produzione della ricchezza e lo sviluppo capitalistico non è sfuggito a nessuno degli interpreti più attenti. […] Rousseau è del tutto estraneo a ogni concezione dinamica dello sviluppo economico-sociale. […] è convinto che l'arricchimento di un uomo nasca in ogni caso *direttamente* dall'impoverimento di un altro e che il singolo si sempre e comunque *soltanto* a spese dei suoi simili. Le categorie di cui fa uso sono sempre ed esclusivamente – è questa la conclusione di Fetscher – categorie *morali*». Non che Rousseau non avesse qualche antecedente, come Rossi ricorda, ad esempio

assonanza o ispirazione, a stupire è la perentorietà della critica profonda al vissuto sociale: secondo Naigeon si possono negare i ragionamenti, le ricostruzioni, storiche o etiche sulla ricchezza, «mais il n'en est pas de même des faits dont nous sommes tous les jours les témoins»[565]. Tutti i giorni, nella concreta materialità della società, si possono vedere, a dire di Naigeon, le immorali, antisociali, divisive capacità delle ricchezze di plagiare e distruggere i legami comunitari. In questo, l'analisi di Naigeon, anche senza essere pienamente economica, così ancorata com'è a dei riferimenti classici, non manca di spunti politici chiari, evidenti, e forse – ma qui bisogna fare attenzione – proto-rivoluzionari.

Anche nelle ispirazioni di "civiltà" Naigeon è chiaro: si pensi quando arriva poi a trattare del rapporto con la ricchezza non dei singoli bensì dei popoli interi – cosa che sembrava aver escluso all'inizio – e conclude che il declino di una nazione è assicurato quando essa inizia a sprofondare nel lusso. I termini della questione sono abbastanza classici, ma non per questo meno sorprendenti, soprattutto se letti nel contesto succitato. Sì, perché la preferenza di Naigeon va indubbiamente a Sparta, «je n'en donnerai pour exemple que les Lacédémoniens, un des peuples de la terre qui eut sans doute la meilleure police, les plus belles & les plus sages institutions, & celui chez lequel la vertu fut le plus en honneur»[566], la città ideale prima della corruzione, la cui grandiosa architettura legislativa ed etica nulla ha potuto contro l'infiltrarsi subdolo di un vivere rilassato, amorale, molle, umiliante.

Infine, quindi, Naigeon, quando più libero di esprimersi, si concede un manicheismo un po' lapidario ma esemplificativo: egli, nello scrivere *Richesse*, non voleva dare al lettore altro che la possibilità di *«choisir entre les richesses & la pauvreté, c'est-à-dire entre le vice & la vertu»*[567].

E di fronte all'ampiezza, per quanto a-sistematica, della critica alla ricchezza, sembra uscire fuori, *da* e *in* Naigeon, qualcosa di non perfettamente integrato all'ambiente enciclopedico, una dissonanza. La sommatoria di violenza retorica e disprezzo morale per ciò che allontana dalla *virtus*, ai quali aggiungere i riferimenti classici – onnipresenti – e una certa difficoltà anche solo a pensare la produzione della ricchezza come qualcosa che non sia puro accaparramento,

---

riportando un passaggio di *Aventures de Télémaque* di Fénelon, dove pure «si trovano, assieme congiunti, l'esaltazione dell'agricoltura che conduce all'aumento della popolazione e la condanna delle arti e delle industre non strettamente indispensabili; il rifiuto del commercio e del lusso e l'elogio della vita semplice e frugale», in P. Rossi, *Introduzione,* in J.-J. Rousseau, *Opere*, Firenze, 1972, pp. XXXIII-XXXIV. Ora, lungi da me ridurre un genio come Rousseau, e l'immensa bibliografia su di lui, a quest'unica interpretazione: ma indubbiamente alcuni passaggi del ginevrino la giustificano. E non è mia intenzione portare troppo oltre la comunanza con Naigeon, anzi più avanti saranno discusse le radicali differenze. Quest'ultimo non accenna mai, ad esempio, a scagliarsi contro le arti e le scienze, né arriva ai radicalismi sulla proprietà privata del ginevrino: ma, ripeto, la sensazione è che un disagio profondo attraversi la voce *Richesse*, sentire del quale Rousseau è stato di solito indicato come simbolo e portatore, il disagio del rifiuto della società civile e dei suoi nuovi modi d'essere.

[565] *Richesse*, cit., p. 376a (276).

[566] *Ibid.*, p. 378a (278). Anche la voce *Sparte* dell'*Encyclopédie* (t. XV) era comunque assai favorevole alla città lacedemone.

[567] *Ibid.*, p. 380b (280).

sembrano quasi mostrarci un Naigeon *idealmente proto-giacobino* (la qual cosa sarà *politicamente* ampiamente smentita dai fatti e dalle sue scelte durante la rivoluzione e dai giudizi che darà ad esempio, come vedremo, su Robespierre)[568]. Senza fare confusione, s'intende semplicemente dire che qui, il filosofo mostra un disprezzo radicale per la modernità economica che non è invece, mi pare, affatto deducibile dal suo dettato materialista, il quale è paradossalmente molto più integrato nella società del suo tempo – o almeno eticamente risolto; il disprezzo di Naigeon, ricorda alcune sfuriate storiche successive.

Il potere distruttivo della ricchezza è dunque, per Naigeon, estremamente profondo, in quanto non si ferma a intossicare esclusivamente i costumi: «je ferois voir que la corruption des mœurs, & *tous les désordres qui la suivent*, ont toujours été les effets inévitables & immédiats de l'amour des *richesses*, & du desir insatiable d'en acquérir»[569].

La conclusione dell'articolo vira nuovamente verso il problema che *sembrava* principale: il rapporto tra ricchezza e filosofi.

Per essere *philosophes*, secondo Naigeon: «il faut être pauvre, ou vivre comme les pauvres»[570]. Si veda che le condizioni per essere ricco *e* virtuoso sono talmente tante, che di fatto non lo si può essere integralmente[571]: la possibilità di una morale in presenza di ricchezza è sempre *condizionata a qualcosa*. E persino il filosofo e l'uomo onesto non possono scappare a questa perversione. Se si ha qualcosa, non si è perfettamente retti: soluzione non mediata e non risolta inappellabile.

Certo, Naigeon in alcuni punti del testo è (un po' vagamente) più conciliante, e dice "ufficialmente" di non considerare odiosa e malvagia *qualsiasi* ricchezza: ma viene da chiedersi se questo freno non sia dovuto solo al fatto che gli non poteva realmente lanciarsi in un'accusa

---

568 Non voglio incorrere in alcuna forzatura, né portare la similitudine oltre, ancor più che la categoria di *giacobino* è ampia, variegata, storicamente fraintendibile. Ciò che vorrei far notare è esclusivamente l'idea che la miscela tra retorica classicheggiante, esaltazione della virtù della frugalità e una certa incomprensione più o meno volontaria del mondo dell'economia saranno caratteristiche di una certa parte della rivoluzione (nondimeno la più gloriosa), soprattutto nel 1793. Sul tema si veda almeno, M. Vovelle, *Les Jacobins. De Robespierre à Chevènement*, Paris, 1999. Che Naigeon non sarà politicamente un giacobino, lo dicono già semplicemente i fatti successivi della sua vita, e non vi è da discutere – e si vedrà inoltre, parlando dell'*Adresse*, come Naigeon tema soprattutto il potere esecutivo, e come questa concezione lo distanzierà dai giacobini del 1793. Ma che in *Richesse* ci siano posizioni che non si esiterebbe ad attribuire a Rousseau o a qualche rivoluzionario successivo (e sappiamo quanto il legame tra Rousseau, Montagnardi, sanculotteria sia fondamentale, almeno nell'interpretazione che i politici della Rivoluzione ne diedero), mi sembra possa essere detto.

569 *Ibid.*, p. 380a (280).

570 *Ibid.,* p. 272b.

571 «Cesse donc de vouloir interdire aux philosophes l'usage des richesses; personne ne condamna jamais le sage à une éternelle pauvreté; le philosophe peut avoir de grandes richesses, pourvu qu'il ne les ait enlevées par force à qui que ce soit, & qu'elles ne soient point souillées & teintes du sang d'autrui, pourvu qu'il ne les ait acquises au préjudice de personne, qu'il ne les ait pas gagnées par un commerce deshonnête & illégitime; Oh le grand homme! oh combien il mérite d'être riche, si les effets répondent aux paroles, & si après avoir parlé de la sorte, la somme de ses biens reste toujours la même; La premiere, qu'il est permis au sage de posséder de grandes richesses à telles & telles conditions: & en effet cela n'est peut-être permis qu'à lui. La seconde, qu'il faut en faire bon usage. Et la troisieme, que les riches seroient beaucoup plus à portée que les pauvres, de faire du bien, & de pratiquer les vertus les plus utiles, s'ils usoient de leurs richesses comme ils le doivent», *ibid.*, p. 376a (276).

totale contro qualsiasi rendita, lavorando all'*Encyclopédie*, che era comunque una fonte di ricavo e, per i suoi editori, un'impresa editoriale; né forse poteva "realmente" dirlo data l'amicizia con personaggi come d'Holbach, di fatto dei ricchi ereditieri.

Mi pare restare, in Naigeon, una sfiducia irrisolta, nonostante egli senta e dica, in altri punti, di vivere «dans un siecle comme le nôtre, où l'esprit philosophique a fait tant de progrès»[572]. Progressi del secolo, ma non certo società ideale; condanna della ricchezza quasi totalizzante, con qualche concessione al buon uso delle stesse che sembra pura forma. Naigeon alterna fiducia e sfiducia, in una situazione *oggettivamente* confusa che mi pare talvolta lo renda più critico del suo tempo di quanto si creda.

Cosa concludere? Probabilmente, possiamo aiutarci nel cercare di capire un certo tipo di disagio di Naigeon allargando il discorso ai collaboratori dell'*Encyclopédie*.

La "classe" sociale degli enciclopedisti è lontana dall'essere individuabile con precisione: essa è molto poco omogenea. Sicuramente gli enciclopedisti non furono un gruppo di paria lontani da ogni forma di partecipazione alla vita pubblica, così come certamente la loro posizione sociale non dev'essere dedotta solo dai contrasti fondamentali rispetto al "potere", bensì anche da tutta una serie di contrasti complementari figli della mancanza di omogeneità della borghesia del tempo.

E anche di quei nobili o dei personaggi di alto lignaggio che parteciparono all'*Encyclopédie* pare si possa dire che vi parteciparono poiché amatori, saggi, eruditi, e non solo per meriti dinastici. Altre categorie, come gli abati, pagarono abbastanza a caro prezzo la loro partecipazione, e in qualche modo subirono un declassamento. Ricordiamo che in linea di massima gli autori delle voci erano o poco o in nessun modo remunerati, e, di fatto, viene naturale pensare che chi partecipasse all'impresa avesse *anche* delle altre entrate. Anzi, considerando l'importanza del possesso di rendite, non sempre l'occupazione di un qualsiasi personaggio corrispondeva al modo privilegiato con cui egli si sostentava – e dunque appare molto più importante la differenza tra persone *dinamiche,* partecipanti a un moto culturale/economico e i puri *rentier*. In più, anche se molti degli enciclopedisti appartenevano al nascente terzo stato, tale inclusione non era né una regola né benché meno un piano originale pre-confezionato, e figuravano tra essi anche nobili e appartenenti al clero.

Possiamo dire che se da un certo punto *culturale* gli enciclopedisti "maggiori" furono certamente omogenei – necessariamente forniti di cultura, intelligenza, abilità, gusto per l'utile etc – da un punto di vista della propria caratterizzazione sociale non lo furono affatto; e in più la ricerca deve coinvolgere le maestranze che a più livelli si alternarono nel lavoro intorno al

[572] *Ibid.*, p. 378b (278), corsivo mio.

lato *imprenditoriale* dell'*Encyclopédie*. Non è inoltre del tutto chiaro il modo in cui i vari redattori furono assoldati, e si dà il caso anche di "chiamate dirette", come potrebbe essere stato il caso proprio di Naigeon, scelto forse per *stima* e certamente non in quanto personaggio in vista.

La frazione della borghesia da cui Diderot ha pescato i suoi collaboratori più "tecnici" si caratterizza anche per il peso nei settori chiave della produzione; sono aggiornati, sono liberali e al passo con i tempi, e contribuiranno a creare le basi teoriche per la rivoluzione industriale; sono, insomma, in quel momento, la parte più viva della società, gli *oggettivamente* progressisti. Essi possedevano conoscenze teoriche e pratiche, e avevano un rapporto diretto con la produzione, di cui conoscevano almeno i funzionamenti basilari; nondimeno, essi si sentivano enormemente esclusi dalla pratica del potere o anche da una rappresentanza adeguata.

Non posso che citare Jacques Proust:

> La grande majorité des collaborateurs de l'Encyclopédie est issue de la bourgeoisie d'Ancien Régime. Les nobles, les parlementaires, les ecclésiastiques qui se trouvent parmi eux sont là d'abord parce que l'activité sociale qu'ils ont choisie les assimile à cette bourgeoisie. Ni les paysans, ni les ouvriers en général, compagnons ou maîtres, ne sont d'autre part nommés dans les avertissements du dictionnaire[573].

Ma non tutta la borghesia: negozianti e grossi mercanti sono esclusi; gli avvocati, e gli ufficiali presenti non hanno comunque collaborato per merito di queste qualifiche; gli intellettuali sono stati inclusi solo se concordi con l'ideologia di fondo dell'opera. Dunque, dalla composizione dei collaboratori dell'*Encyclopédie*, è escluso possa dedursi un quadro fedele della società francese, e una possibile sintesi è che: «en réalité l'équipe de travail réunie autour de Diderot ne représente qu'une fraction numériquement très limitée de la bourgeoisie, et à plus forte raison de la société d'Ancien Régime»[574].

Non sono certo disagiati, gli enciclopedisti – al netto della narrazione più eroica che è possibile fare di un'impresa che ebbe problemi oggettivi di libertà; e, anche i meno agiati, sono, quasi sempre, in possesso di una rendita sufficiente a renderli abbastanza indipendenti da potersi impegnare a teorizzare "un nuovo ordine delle cose".

Su Naigeon non abbiamo chissà quali dati, ma certamente ebbe momenti di forte difficoltà economica, fino alla fine dei suoi giorni, come visto e vedremo, e certamente fu tutta la sua vita in cerca di sostentamento tramite le sue varie attività editoriali o le sue vendite di libri: se non è definibile uno sventurato, neanche possiamo considerarlo in posizione economicamente dominante.

---

[573] J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., p. 36. Le mie considerazioni sulla caratterizzazione sociale dell'ambiente enciclopedico si basano moltissimo sul fondamentale lavoro di Proust.
[574] *Ibid.*, p. 37.

Allora mi pare, che nel coacervo di approcci possibili per cercare di dettagliare la caratterizzazione sociale degli enciclopedisti e le loro future scelte rivoluzionarie, l'articolo *Richesse* sia importante, e per Naigeon e per un significato ampio, poiché ci mostra quanto grande fosse la confusione intorno alla concezione dei fattori di ricchezza e produzione che concorrono a *fare* una società.

Naigeon, che anche si sforza di farne inizialmente un discorso morale – di padronanza del saggio, di condotta, di tecnologie del sé – non riesce a non far entrare nel suo dettato, forse surrettiziamente, una serie di considerazioni "grigie", le quali sono testimonianze di una situazione d'intollerabile antagonismo sociale: una serie di dubbi e complicazioni interminabili, insondabili e forse insondate dagli stessi protagonisti. Ci vorrà una Rivoluzione per risolverle.

III. LA RIVOLUZIONE

III.I) Ricostruzioni e divergenze

Iniziare un qualsiasi discorso sulla Rivoluzione francese significa entrare in un territorio sterminato, ancor oggi battuto con ispirazioni e metodologie diverse e non ideologicamente "conciliate"[575].

Una tradizione ancora contesa, dibattuta, un luogo della storia così decisivo che ancora non si riesce ad averne un quadro unitario che non sia foriero di afflati finanche sentimentali. Forse nessun altro momento della Storia moderna è così nettamente nella coscienza collettiva anche non specialistica – ovviamente per la Storia contemporanea il discorso è diverso, è nelle nostre vite. Indubbiamente alcuni simboli della Rivoluzione sono a giusto titolo patrimonio di una cultura comune: come non far venire alla mente anche dei non addetti ai lavori, Luigi XVI, Maria Antonietta, e ovviamente Danton, Robespierre, la Bastiglia... e poi la ghigliottina.

Nondimeno, nell'ambito di una veloce ricostruzione di taglio filosofico di qualche punto fondante dell'esperienza *tout court* rivoluzionaria, possiamo cercare almeno di riportare alla luce alcune delle interpretazioni più note, che più di altre hanno condizionato il dibattito creandone i solchi decisivi.

La Rivoluzione Francese ha una peculiarità: *non si è d'accordo neanche circa la sua durata.* Questo perché già solo tratteggiarne i contorni significa una *precisa scelta di campo ideologica*. Per alcuni la Rivoluzione nasce nel '89 e finisce nel '93; per altri, al contrario, essa si espleta realmente solo nel '93. Per alcuni i legami con il pensiero illuminista sono talmente fondamentali che essa inizia, in pratica, quasi 50 anni prima[576].

---

575 Tra gli obiettivi preliminari di una trattazione che voglia avvicinare un pensatore vissuto tra gli anni finali del secolo, non può non esserci quello di inquadrare la storia dei conflitti interpretativi della Rivoluzione. Non è un puro sfoggio di visioni opposte, o "una filastrocca di opinioni", quello che s'insegue, bensì il tentativo di comprendere quanto e in che misura si possa situare Naigeon in alcune ricostruzioni che propongono determinate letture "culturali", "emotive" "economiche" di quegli anni; e quanto, invece, il suo sia un esperire il nuovo mondo rimanendo (perché no, meritevolmente e con coraggio) ancorato a vecchie convinzioni; o anche quanto alcune pratiche nuove del politicizzarsi del campo pubblico e una serie di nuove sociali ed espressive entrino nella visione di Naigeon. Si tratta, qui, di dare una cornice alla figura di Naigeon, comprendendo se egli condivise anche in minima parte le opzioni politiche, culturali, "antropologiche", che man mano la Rivoluzione squadernò.
Senza alcuna ambizione di esaustività, saranno citate le opere storiografiche ritenute fondamentali, senza le quali la percezione della Rivoluzione non sarebbe quella che oggi ne abbiamo. Tali lavori "scorreranno" nel corpo del testo, senza che sussista necessariamente una "proporzione" tra la loro importanza e lo spazio accordato; ad esempio, è parso utile dedicare molto spazio all'interpretazione di Jonathan I. Israel, in quanto più "viva" e discussa nel dibattito odierno. Per alcuni volumi sono citate solo le prime edizioni originali, in particolare per Jaurès e Michelet che si è letti *online*; per altre, si è citata l'edizione italiana che si ha avuto tra le mani, con in parentesi l'anno di pubblicazione originale. Alcune opere sono già state citate nella presente trattazione, altre saranno richiamate poi.

576 Per un'agile sintesi su alcuni punti fermi del dibattito, e sulle ricadute possibili, si veda A. M. Rao, *La Rivoluzione francese*, in *Storia moderna*, Roma, 1998, pp. 553-582; molto utile è il quadro sulle varie ricostruzioni interpretative della Rivoluzione tramite singole voci monografiche in B. Bongiovanni, L. Guerci, (a cura di), *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, Torino, 1989.

Per motivi pratici, ci si può accordare nel designare qui come Rivoluzione francese *stricto sensu* i dieci anni che dal '89 arrivano al 18 Brumaio e a Napoleone al potere. In un senso metastorico, si è potuto dire che la Rivoluzione francese, come *apertura stessa del Politico*, per i problemi che lasciato irrisolti, *non è mai finita* – e si può dire che ci sia una similitudine tra lo storico di professione e i rivoluzionari francesi: per il primo il problema è stabilire *quando la Rivoluzione finì,* mentre per i secondi, la questione fu quando *far finire* la Rivoluzione, ossia dove fermarsi con le rivendicazioni e con lo spazio ad accordare al popolo[577].

Non più agevole risulta delineare le "cause" e gli agenti dello scoppio e del mantenimento della Rivoluzione. Tale procedimento aumenta il rischio di far coincidere la ricerca storica con uno scientismo necessitarista che ha poi il "dovere" di lasciare fuori le interpretazioni divergenti. Labrousse ha avvisato del pericolo, cercando di rintuzzare il casualismo, invitando a rintracciare *"come le rivoluzioni sono possibili",* cioè quale (tendente a infinito) somma di situazioni dinamiche, economiche politiche, sociali, simboliche preparano la via all'evento storico[578].

Per la grande interpretazione di Michelet, la Rivoluzione, da lui intesa in maniera pressoché del tutto spirituale, può essere compresa solo come dialettica tra grazia e giustizia, cioè tra mondo dei Re e mondo della repubblica, e il protagonista è uno solo, indiscusso e semi-misticamente delineato: il popolo, e la sua miseria[579].

Jean Jaurès nella sua versione, identifica la matrice della Rivoluzione nell'insufficiente rappresentanza politica del ceto medio produttivo[580]; la borghesia è l'ovvia protagonista delle ricostruzioni socialiste o marxiste: in ultima istanza è nel mancato accordo tra forze produttive e rapporti di produzione che si deve rintracciare la causa della Rivoluzione francese – come di qualsiasi Rivoluzione[581].

Per le interpretazioni più liberali si vedano Furet e Richet; entrambi concordano nello stralciare la tradizione storiografica marxista espressasi soprattutto in Mathiez, Lefebvre e

---

577 «Oggi [nel 1987, ma vale ancora…] è di moda, nella storiografia neo-moderata e anti-giacobina, che è anche la storiografia più *à la page*, svelare agli ignari e agli increduli che la Rivoluzione francese era evitabile, che mai periodo più prospero e felice si diede, nella storia di Francia, di quello immediatamente precedente la Rivoluzione: immotivata, dunque, e intempestiva. È la tesi sostenuta con calore, in questi anni da François Furet. È proprio vero, allora, che – come lo stesso Furet riconosce – la Rivoluzione francese non è ancora finita, che i problemi che essa pose or sono due secoli sono tuttora aperti, e che il conflitto che divide tuttora gli storici intorno ad essa è pur sempre, a suo modo, come scrisse una volta Guérin, una "guerra civile"» in L. Canfora, *op. cit.*, p. 27.

578 C.-E. Labrousse*, La cris de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution, Paris*, 1944; Id., *1848, 1830, 1789. Comment naissent les révolutions*, in *Actes du Congres Historique pour le Centenaire de la Révolution de 1848*, Paris, 1948, pp. 1; cfr. M. Vovelle, *Hommage à Ernest Labrousse*, «Annales historiques de la Révolution française», 276, (Avril-Juin 1989).

579 J. Michelet, *Histoire de la Révolution* (1847-1853).

580 J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française* (1901-1908). Su Jaurès, si veda almeno F. Venturi, *Jean Jaurès e altri storici della Rivoluzione francese*, Torino, 1949.

581 Si citino almeno i nomi di due storici fondamentali come Albert Mathiez e Georges Lefebvre.

Soboul, negandone i presupposti a loro dire economicisti[582]. La Rivoluzione è un evento complesso ma che si può (e si deve) spiegare soprattutto da un punto di vista ideale, come emergere del potere della politica rispetto a ogni altro modo di "ordinare il mondo"; il cosiddetto revisionismo[583] di Furet tende così a voler ridurre il potere delle interpretazioni che fanno della Rivoluzione un rivoltamento in primis sociale, avendo come obiettivo quello di rintracciare invece l'emergere delle grandi ideologie politiche come *guida* degli eventi – arrivando a rischiare alcuni anacronismi storici nel rapporto tra giacobinismo e bolscevismo[584]. Va detto che effettivamente questo sembra essere più affine a quella che era l'autocoscienza storica dei vari rivoluzionari più teorici, che presentarono sempre come una "guerra dei mondi delle idee" vari passaggi della Rivoluzione.

Anche in Naigeon, vedremo che il dettato è tutto sbilanciato su una narrazione di grandi idee che emergono, come i Diritti dell'Uomo, l'ateismo finalmente pubblico, la rappresentanza[585].

---

582 F. Furet, D. Richet, *La Rivoluzione francese* (1965), tr. it. S. Brilli Cattarini, C. Patanè, Milano, 2004; F. Furet, *Penser la Révolution française,* Parigi, 1978; F. Furet, M. Ozour (a cura di), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, 1988. «[*La révolution* française di Furet e Richet] a rileggerlo oggi non sembra un testo particolarmente esplosivo, né troppo lontano dal canone storiografico prevalente, salvo che su un paio di punti in realtà decisivi: a) la contestazione (implicita) dello schema marxista che legge la rivoluzione soprattutto in chiave di conflitto di classe: lo schema della "rivoluzione borghese" che ha il suo culmine e insieme il suo superamento nella fase giacobina e che a sua volta prelude alle rivoluzioni del secolo successivo, completandosi e superandosi infine in Russia nell'ottobre 1917; b) la rinuncia all'idea (che era già in Michelet e prima ancora in Thiers) della rivoluzione come un blocco unico, che include in una sequenza necessitata l' 89 e il '93: il terrore è visto al contrario come una deviazione (*dérapage*) da un originario alveo costituzionale. Sono tesi non del tutto originali (si ritrovano in gran parte nel pensiero liberale ottocentesco), che suscitano tuttavia la reazione sdegnata dei custodi dell'ortodossia rivoluzionaria: quella che si rifa all'interpretazione tutta filogiacobina formulata da Albert Mathiez già nei primi decenni del Novecento e che ha, negli anni sessanta-settanta, il suo rappresentante più illustre in Albert Soboul», in G. Sabbatucci, *Nolte e Furet*, «Studi Classici e Orientali», 58, (2012), pp. 324-325.

583 «[Nolte e Furet] sono stati ascritti alla categoria, peraltro alquanto nebulosa, del "revisionismo" storiografico. La definizione è sostanzialmente corretta, purché il concetto sia depurato dall'alone negativo e un po' sulfureo che spesso lo circonda e sia restituito alla sua accezione originaria (positiva o neutra) di atteggiamento critico nei confronti di tradizioni o testi consolidati. [...] Nei loro lavori più importanti, sia Nolte sia Furet hanno privilegiato, anche se con tagli diversi, la storia delle idee e delle culture politiche, in esplicita o implicita polemica con l'approccio marxista (ma anche 'sociale', quantitativo, o 'strutturalista')», *ibid.*, p. 321. Cfr. D. Losurdo, *Il revisionismo storico*, Roma-Bari, 2015.

584«È evidente che le questioni sollevate da Furet esorbitano dalla tematica direttamente legata alla *Grande Révolution*. Investono tutta la storia di Francia dell'Ottocento, […] quella Francia che tenta, senza riuscirci del tutto, di "finire la rivoluzione". E riguardano da vicino l'intera storia d'Europa fino allo spirare del "secolo breve". Riguardano soprattutto la storia del comunismo. Se la rivoluzione russa esercita un fascino così potente e duraturo su tanta parte dell'intellettualità europea, è anche (forse soprattutto) perché si presenta come il compimento di un lungo processo che parte dalla rivoluzione francese e che, attraverso successive spallate, porta al socialismo; perché il bolscevismo è in fondo un'applica zione estrema del modello giacobino e sembra adempiere all'implicita promessa di una rivoluzione senza Termidoro», G. Sabbatucci, *op. cit*, p. 325. Ma il tentativo di accostamento tra esperienza giacobina e bolscevismo (senza dimenticare la Comune di Parigi) non è certo solo di Furet; l'iniziatore, con prospettiva ideologica contraria, ne è probabilmente Albert Mathiez. Si veda A. Mathiez, *Le Bolchévisme et le Jacobinisme*, Paris, 1920; F. Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle,* Paris, 1995.

585 Sui diritti dell'uomo nel loro rapporto con l'illuminismo, si veda V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, 2014.

Per l'attenzione che ha ricevuto negli ultimi anni, per l'aver insistito particolarmente sul legame tra Lumi e Politica, per essere partito espressamente dal secolo filosofico per approdare poi alla Rivoluzione e per citare spesso e volentieri proprio Naigeon, merita una menzione particolare l'opera di Jonathan Israel[586]. I problemi inerenti alla sua interpretazione dei Lumi sono evidenti, ma proprio l'impostazione dello storico inglese, che lega a doppio mandato Illuminismo e 1789, rende congrua una sua discussione in questo punto: infatti, per meglio comprendere il precipitato della sua lettura della Rivoluzione è bene partire dal suo presupposto storiografico. Lo studioso inglese sostiene una tesi forte, argomentata con miriadi di testi ben selezionati: esisterebbero due Illuminismi, l'uno *moderato*, l'altro *radicale*. Le differenziazioni geografiche o di altra specie sarebbero assai meno rilevanti rispetto a quelle teoriche, che sono le uniche a reggere a un esame approfondito. Il primo, l'Illuminismo *moderato*, sarebbe capeggiato da Voltaire, rappresentato da Montesquieu, Kant, Hume, e avrebbe alla base soprattutto Cartesio e Locke; il secondo, *quello radicale*, avrebbe come paladini Diderot, d'Holbach, Helvétius e tra i suoi alfieri anche lo stesso Naigeon, e sarebbe ateo, materialista, radicalmente democratico[587]. Il grande ispiratore di quest'ultimo sarebbe Spinoza, padre (suo malgrado?) di ateismo, materialismo e democrazia politica, poiché tra monismo filosofico e radicalismo politico, a dire di Israel, c'è una corrispondenza assoluta: l'illuminismo *à la Diderot* è così pienamente dispiegato verso la democrazia e il liberalismo "compiuto", ateo e liberale; quello *à la Voltaire* fautore di compromesso "verso l'alto" con troni e altari, tendenzialmente conservatore, sostenitore del libero arbitrio.

Non che manchino spunti di verità nell'insistere sui diversi Illuminismi e sulle linee di fratture; il problema è che Israel sembra volutamente ignorare che essere erano molto più

---

[586] I lavori di Israel sono già stati citati in altri punti. I meriti sono tanti, da un'erudizione sconfinata all'aver contribuito a creare nuovamente un interesse critico vivo e pressante sulla questione dei Lumi. Lo sforzo merita rispetto. Quando gli storici della filosofia o gli storici *tout court* arrivano a "battagliare" su riviste o addirittura su pagine di giornali *mainstream*, è sempre una buona notizia, che testimonia della vivacità di interessi critici sempre necessari. Si veda per una recensione assai positiva, F. Laplanche, *Jonathan I. Israel. Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, «Revue de l'histoire des religions», 1, 2007. Sulla stampa italiana sono apparsi, tra gli altri, contributi (a diverso grado di criticità) di Ferrone, Tortartolo, Mieli.

[587] «The appearance of Enlightenment Contested and the Berlin lectures, which brought the shape of the argument as a whole into view for the first time, then provoked an extraordinary response—a series of in-depth critiques, from leading practitioners of every stripe, including Theo Verbeek, Harvey Chisick, Anthony La Vopa, Antoine Lilti, Samuel Moyn, and Dan Edelstein. Though all expressed admiration for the breadth of Israel's reading and display of sheer scholarly stamina, they also reached a strikingly unanimous verdict. In the eyes of his critics, Israel's interpretation of the Enlightenment is a kind of academic juggernaut, careening destructively through the discipline, in the service of a false idol – Spinoza, supposed demiurge of modernity – and an unsustainable principle – the idea of an umbilical connection between metaphysical monism and political radicalism», J. K. Wright, *Review, Jonathan Israel, Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, «H-France Forum», 9, I, (Winter 2014), p. 1.

numerose di quelle "maggioritarie" che egli propone, e finisce per dare omogeneità a un (pre)supposto fronte radicale che invece era tutt'altro che unitario[588].

Il difetto in cui incappa Israel è di forzare i collegamenti con il mondo contemporaneo, quando invece: «Il bisogno di interrogare di nuovo il mondo dell'illuminismo, di chiedersi che cosa è stato l'illuminismo, non può […] essere soddisfatto riproponendo più o meno aggiornate le sintesi sotto forma di compendio enciclopedico, tanto meno attraverso una risposta essenzialista, che si illude di trovare un nesso sostanziale e immediato, positivo o negativo, che lo lega a noi»[589]. Il rischio è evidente: si arriva così molto vicini a una filosofia della storia, teleologica, con dei personaggi, sì, avvincenti ma non storicamente concreti. La storia della filosofia moderna, anzi del mondo moderno, sarebbe la storia del dispiegarsi delle idee di Spinoza, del loro realizzarsi storicamente, attraverso una filosofia della Storia, e verso un fine: il liberalismo, i diritti umani, e la democrazia[590].

I problemi aumentano ancor di più nella sua opera sulla Rivoluzione, che sembra il compimento dell'intero percorso storiografico di Israel[591]. I due partiti filosofici "sbarcano" ora all'interno dell'agone politico. I moderati sono rappresentati dai monarchici conservatori e al massimo dai costituzionali moderati; i radicali soprattutto da Brissot e Condorcet, dalla Gironda e, poi, dagli *Idéologues*. I problemi si fanno ora ancora più pressanti. La Repubblica del '93 sarebbe per Israel un'escrescenza da cancellare, Robespierre il mostro assoluto cui addossare tutte le colpe[592]. Qui, la lettura ideologica è ancora più marcata: di fatto, le magnifiche sorti e progressive del mondo moderne sarebbero essenzialmente dovute alla tradizione dell'Illuminismo radicale[593]. Ai Monarchici dovremmo la pura reazione; ai giacobini,

---

588 Talvolta, il lettore si imbatte in un'interpretazione eccessivamente schematica, dalla quale si intuisce troppo facilmente che Israel parteggia per una delle due fazioni, quella radicale, apripista a suo parere di tutte le meraviglie del mondo moderno.

589 E. Tortarolo, *L'Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Roma, 1999, p. 12.

590 «Lo studioso inglese, infatti, ritiene di poter individuare all'interno del variegato movimento di scrittori, filosofi e artisti, noto con il nome di "Illuminismo", due correnti ben chiare e distinte: una "moderata" e una, appunto, "radicale". Sotto questo aspetto egli pare riprendere la lezione di metodo di Isaiah Berlin, non a caso l'autore in commemorazione del quale è stata tenuta a Oxford, tra gennaio e marzo 2008, la serie di lezioni confluite poi in *Una Rivoluzione della mente*. Con riferimento al grande movimento di idee nato dopo, e talora contro, l'Illuminismo, Berlin aveva distinto tra un Romanticismo "moderato" (di Kant, Schiller, Fichte, fra gli altri) ed uno "senza freni" (di Schelling, Schlegel, Tieck, Hoffmann e Hamann, fra gli altri). Senz'altro, come scrive nella Prefazione, Israel condivide i "coraggiosi sforzi" berliniani di "unire più strettamente la filosofia e la storia", tanto da far ritenere a molti suoi critici che l'esito finale sia una "filosofia della storia" piuttosto che una accorta ed aggiornata "storia intellettuale"», in D. Breschi, *Storia intellettuale o filosofia della storia? L'Illuminismo radicale secondo Jonathan Israel*, «Filosofia politica», 26, III, (2012), p. 484.

591 J. I. Israel, *Revolutionary Ideas. An intellectual history of the french devolution from the rights of man to Robespierre*, cit; tr. it, J. Israel*, La Rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'uomo a Robespierre,* tr. it. P. Di Nunno, M. Nani, Torino, 2015.

592 Per un'analisi ben più raffinata della figura e del pensiero e finanche del significato storico dell'Incorruttibile, si veda il recente M. Gauchet, *Robespierre. L'incorruttibile e il tiranno* (2018), tr. it D. Scaffei, Roma, 2018.

593«Molte delle letture che Israel dà della rivoluzione sono discutibili. Egli riconosce, ad esempio, che in essa vi fu molta violenza, ma nega qualsiasi relazione tra la violenza, il Terrore e la "filosofia". Concependo il popolino come semplice "braccio" della rivoluzione, Israel riesce a prescindere dalle fondamenta ideologiche della

incredibilmente, sia il fascismo sia le purghe staliniane. Francamente, un po' troppo. Israel ha in spregio tutta la storiografia marxista o quella degli "Annales", ma polemizza, per non farsi mancare nulla, anche con Furet – ma non certo perché ne contesta il revisionismo, bensì perché secondo Israel lo storico francese ha intravisto in alcuni principi del secolo la radice del giacobinismo, mentre secondo Israel, di fatto, il terrore è stata una perversione "esterna" ai lumi, un disastro attribuibile quasi personalmente a personaggi come Robespierre e Sant Just (già Furet parlava di *dérapage* della Rivoluzione). Inutile dire che, in questo quadro, la figura di Rousseau esce distrutta o appiattita, essendo lui e solo lui il padre dei giacobini, e non funzionando affatto nello schema bipartito dei "moderati" e "radicali" [594].

Scelta legittima quella di prediligere l'*intellectual history*, ma che, lì dove non mediata, si espone al rischio di appiattire un secolo di studi su contese in realtà già vivissime a Rivoluzione in corso, ma qui "aggiornate di segno".

La causa predominante – se non unica – della Rivoluzione sono le idee degli Illuministi radicali (poco importa se sono state espresse pubblicamente, in scritti privati, o in testi neanche mai circolati, differenze che per personaggi come Naigeon, d'Holbach e Diderot sono assolutamente fondamentali): «Naturalmente le cause della Rivoluzione francese sono molto numerose e comprendono una quantità di fattori economici, finanziari e culturali, nonché sociali e politici. Ma di tutti questi si può a ragion veduta affermare che siano stati

---

militanza sanculotta, e dal sostegno che i sanculotti accordarono all'uguaglianza politica ed economica, all'assistenza statale ai poveri, all'istruzione pubblica, al Terrore», D. Outram, *L'illuminismo* (1995), tr. it. G. Arganese, Bologna, 2014, p. 189.

[594] Soprattutto, nella caratterizzazione così marcata dei buoni e dei cattivi, Israel deve per forza non tenere a mente che sono proprio i "cosmopoliti" alfieri della tolleranza universale, ossia i girondini (termine comunque ambiguo, di cui lo stesso Israel indica l'imprecisione storica), ad aver di parteggiato per la guerra che diede il là al proto-imperialismo francese, e non invece i terribili giacobini. Allora – piaccia o meno – si arriva a intuire come sembri in gran parte un'operazione schiettamente ideologica quella di Israel, volta a giustificare un' "esportazione della democrazia" neanche troppo velata (i passaggi sulle conquiste napoleoniche in Egitto sono eloquenti a tal fine): tutto per i diritti umani, a qualsiasi costo, ignorando come *in nuce*, in quella guerre, ci fossero già la dittatura di Napoleone e tanto altro imperialismo occidentale. Si citano tali rilievi non per amore di polemica politica (anche se è l'autore a creare i presupposti per una risposta politica), ma per evidenziare come Israel sia straordinariamente indulgente con il cosmopolitismo "guerriero" ma implacabile contro le misure di salute pubblica necessarie per la vittoria in una guerra voluta da coloro per i quali simpatizza – ma tali considerazioni sono praticamente vietate per Israel, che fa scontrare solo idee "ideali". Proprio nel come nacque la guerra possiamo vedere in piedi i cortocircuiti logici della Rivoluzione: i giacobini, cioè da sempre coloro indicati come i sanguinari, furono fortemente contro la guerra, che fu invece voluta dai "moderati" girondini. Si trattava di spingere fuori le energie del popolo, di mobilitarlo per un fine comune, e ovviamente di distrarlo; per converso, i realisti favorevoli alla guerra speravano nella sconfitta. Ma i girondini mobilitarono le masse e ne furono poi vittime; i sanculotti ardevano di fuoco patriottico ma non potevano comprendere che il loro ideale di piccola proprietà non sarebbe mai stato possibile con le misure del tempo di guerra. Nella lettura marxista è proprio chi come Robespierre tentò le misure più radicali che "spinse" il popolo ad abbandonarlo, ques'ultimo ormai stanco delle continue mobilitazioni; man mano ogni appoggio popolare mancò, venendo meno, uno dopo l'altro, anche i vari leader riconosciuti come Marat, Hébert, Roux; e anche i (pochi) sostenitori tra le élite sacrificarono Robespierre: infatti, salvare la Rivoluzione voleva dire accentrare, terrorizzare, ma questo significò perdere i moderati, infastiditi sempre più dalla strana ideologia classicheggiante (dirà Marx "piccolo borghese").
Secondo Soboul la borghesia fu talmente terrorizzata da alcune misure popolari, che preferirà consegnarsi anni dopo a Napoleone e perdere ogni capacità dirigenziale pur di non ripetere le misure del '94. Cfr. A. Soboul, *La Rivoluzione francese* (1962), tr. it. G. Vettori, Roma, 1996, pp. 436-437.

essenzialmente secondari se paragonati a quello più importante, la causa predominante che impresse la spinta repubblicana democratica – l'Illuminismo radicale»[595], ma anche «l'Illuminismo radicale fu l'unica grande "causa" della Rivoluzione francese. Fu la sola fondamentale causa perché politicamente, filosoficamente e logicamente ispirò e preparò la dirigenza che fu alla testa della vera Rivoluzione. Lo poté fare perché soltanto l'Illuminismo radicale offriva un blocco di valori sufficientemente universali, laici ed egualitari per mettere in moto le forze di un'ampia, generale emancipazione basata sulla ragione, sulla libertà di pensiero e sulla democrazia»[596].

Israel di fatto, consapevolmente o a sua insaputa, torna su quella che era la tesi della primissima reazione e ricezione della Rivoluzione, quella dei Barruel per intenderci, ossia sull'idea che la Rivoluzione francese sia stata nella sua stessa essenza voluta, progettata, portata a termine dalla *philosophie*; solo l'Illuminismo ha fatto la Rivoluzione e basta, a dire di Israel, indicare chi fossero i messaggeri di queste profezie: per lui, è soprattutto grazie a ideologi (?) come Diderot, d'Holbach e Helvétius che la mente dei patrioti introiettò le idee che guidarono la Rivoluzione – non a caso Israel parla di "Rivoluzione della mente".

Inutile dire come questa visuale tagli con l'accetta tutto ciò che è l'interpretazione di autori giganteschi come Diderot; decontestualizzi o neghi completamente le diatribe interne allo stesso fronte, e inoltre faccia astrazione del fatto che nessuno di essi fosse un repubblicano democratico (e come mai potevano?[597]), bensì piuttosto tutti uomini dell'*Ancien régime*, innegabilmente all'avanguardia ma lontani dal prevedere qualsivoglia evoluzione – e ancor di più lontani da cercare di *causare* una Rivoluzione[598]. Israel manca il compito di restituire l'importanza del *riformismo* dei Lumi, della frammentazione finanche "interpersonale" dei vari

---

595 J. I. Israel, *La Rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'uomo a Robespierre*, cit., p. 767.
596 *Ibid.*, p. 790.
597 Si vedano almeno le conclusioni di Proust in J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., pp. 503-510. Con molto più senso storico e della misura, l'autorevole studioso evidenzia come lo stesso Diderot, per quanto radicale e ardito, rimanga, naturalmente, un uomo nato, vissuto, e formatosi idealmente sotto l'*Ancien Régime*; lungi dall'anticipare la democrazia moderna nella maniera in cui pensa Israel, quella di Diderot è una filosofia politica assolutamente contigua al suo pensiero materialista, e il suo dettato è certo ben inserito nel campo progressista ma pur sempre legato alle forme storiche che egli conobbe. «La philosophie politique de Diderot est très logique. Elle l'est même d'autant plus que le Philosophe s'est moins soucié de ses implications pratiques. Logique par rapport à sa philosophie générale. Puisqu'elle est l'application stricte à l'ordre politique d'une conception du monde matérialiste, moniste, déterministe et rationaliste. Logique encore par rapport aux intérêts au service desquels Diderot avait mis sa plume, puisque son système de monarchie démocratique, politiquement absolutiste, et libérale dans les domaines de la pensée et de l'économie, convenait à l'élite de possédants éclairés, épris d'ordre et de mouvement, dont l'*Encyclopédie*, fut le moyen naturel d'expression», *ibid.*, p. 510.
598 Ferrone nota come ad esempio Israel, al fine di far trionfare la sua linea interpretativa per cui la modernità filosofia sia "semplicemente" uno scontro tra dualismo cartesiano e monismo spinoziano, eviti di parlare del dibattito sulle idee scientifiche e quasi rimuova il grande progetto epistemologico e scientifico dell'*Encyclopédie*. Cfr. V. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino, 2019, in particolare pp. 53-54.

filosofi e dei dubbi di una ragione non sempre decisa[599]. Come non definire almeno "gratuite" le conclusioni le quali ottengono esclusivamente di dare un peso insostenibile alla memoria dei *philosophes*, creando forzosi collegamenti intersecolari, ad esempio dove si dice che «a process was set in train in the late eighteenth century, a democratic enlightenment based on liberty, equality, and the "general good", which was then arrested by kings, aristocracy, and Robespierre's Counter-Enlightenment and driven back, but which resumed after a fashion in the post-second world war era»[600].

Inoltre, per validare la sua interpretazione egli deve prescindere inoltre da tutto ciò che sono quelle pratiche di radicalizzazione e soggettivizzazione che solo una Rivoluzione "in corso" può creare, come anche dalle nuove usanze sociali, dai sommovimenti dell'opinione pubblica, dalle "rivoluzioni" finanche personali dei vari protagonisti, oltre che dal ruolo delle masse popolari[601]. Quello che si può dire è che la Rivoluzione *rispose in maniera diversa* a seconda di chi la visse, e condusse a una domanda di cambiamento epocale, in una Francia ormai schizofrenica e ingovernabile.

I dieci anni della Rivoluzione, i primi soprattutto, rappresentano uno straordinario scontro-incontro tra pensiero politico teorico e Rivoluzione, cioè tra pensiero politico del secolo e una prassi politica che non poteva non essere nuova, e imprevedibile qualsivoglia ispirazioni filosofiche s'intendevano preferire. Infatti: «la politica dell'Illuminismo non si identifica con la politica rivoluzionaria, anche se tra l'una e l'altra vi furono senza dubbio dei legami. Diciamo subito però che quando parliamo di politica dell'Illuminismo ci riferiamo ad una forma storica che non va confusa con quella nata da un'impostazione rivoluzionaria e istitutiva. La politica illuminista appartiene ad un momento storico il quale, pur partecipando di un sistema che sarà cancellato solo dalla Rivoluzione, può però essere caratterizzato come periodo autonomo, dotato di una propria dinamica interna»[602].

Allora, aberrando ogni spiegazione che abbia a che fare con lo studio delle nuove prassi democratiche o rappresentative, Israel finisce per confezionare un prodotto che presenta dei leader politici come Brissot come già fatti e finiti prima della Rivoluzione, pronti a guidare fino alla fine la libertà nascente contro i "mostri" (sic) come Marat – visione insostenibile nonostante lo sforzo documentario.

---

[599] A tal compito, sempre salutari e fondamentali sono il già citato F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese.*, cit; Id., *Per una storia illuministica*, Napoli, 1973; e, naturalmente, F. Venturi, *Settecento riformatore*, Torino, V tomi, Torino, 1969-1990; Id., *Utopia e riforma nell'Illuminismo,* Torino, 1969; P. Alatri, *Voltaire. Diderot e il partito filosofico*, Messina-Firenze, 1965.
[600] J. I. Israel, *Democratic enlightenment*, cit., p. 951.
[601] A tal fine sono letture necessarie M. Vovelle, *La mentalità rivoluzionaria (1987*), tr. it. A. Zucconi, Roma-Bari, 1987; e H. Burstin, *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione francese*, Milano, 2016.
[602] J. M. Portillo Valdés, *Politica*, tr. it. M. Machì, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., p. 122.

In questa meccanica ricostruzione per la quale l'Illuminismo radicale diventa la democrazia federalista girondina, non c'è spazio per le sfumature: quello che non è tradizione radicale, o è reazione, o, peggio, è Terrore: «in conclusione, resta forte l'impressione che l'immenso, erudito lavoro di ricostruzione compiuto da Israel rechi numerose, troppe tracce di una lettura filosofica, e ancor più ideologica, della storia delle idee[603]. C'è qui un rischio storiografico incombente: riaccreditare un'idea essenzialista dell'Illuminismo, eccessivamente riduttiva e schematica, in una sorta di dialettica idealistica senza sintesi ma bensì manichea, nel senso che richiama una visione della storia umana in cui non vi è mai una soluzione intermedia tra il radicalismo e il conservatorismo, anche perché nei confronti di quest'ultimo ogni moderatismo finirebbe sempre, storicamente, per soccombere od allearsi»[604].

Credo che proprio la figura di Naigeon aiuti a mostrare la parzialità di uno schema del genere. Proprio lui, erede vivente della tradizione "radicale", fu tutto meno che un rivoluzionario senza macchia e senza paura, e si divise, comprensibilmente, tra aperture iniziali prima e silenzi pensierosi poi. L'impostazione di Israel, che pure si avvale di una grandissima mole di documenti che è stato solo un bene riportare sulla scena, cerca di validarsi proprio perché in qualche modo "vicina" all'interpretazione che ne i diedero rivoluzionari stessi e la primissima ricezione, che da subito crederono di riconoscere un nesso tra *philosophie* ed eventi, con scopi diversi. Ma che l'essere storicamente situati all'interno di un determinato orizzonte degli eventi sia l'unico modo di validare una teoria, è un presupposto storiografico non solo discutibile, bensì recante in sé stesso la negazione dell'ampiezza stessa della ricerca storica[605].

La creazione di un nuovo mondo che rispondesse alle attese semi-millenaristiche di giustizia prevedeva da subito la creazione – fabbricazione ? – di nuovi significati e concetti. La portata del nuovo linguaggio e pensiero politico fu talmente grande che *de facto* il moderno e il contemporaneo del linguaggio dell'azione politica, delle istituzioni e del contrasto sono ancora oggi influenzati da quell'inizio feroce. Che le interpretazioni siano di matrice economicista,

---

603 «Israel chiarisce l'ampiezza del suo programma ideologico ben più ampio della storia dei due illuminismi, allorché si confronta con Foucault affermando che "Chiunque creda che la verità è universale e che i diritti umani implicano l'esistenza di un codice comune che ciascuno ha il dovere di difendere, non può esimersi dall'imbracciare un randello per volgersi non solo contro Foucault e la filosofia postmoderna, ma contro i sostenitori di teorie e approcci e storiografici che si concentrano sulla socializzazione, sulle ambiguità e sulle opinioni". Non viene chiarito perché questi ultimi non possano annoverarsi tra gli studi storici», in D. Outran, *op. cit.*, p. 189. La citazione di Israel è tratta da J. I. Israel, *Democratic Enlightenment,* cit., pp. 23-24.

604 D. Breschi, *op. cit.*, p. 487.

605 Un grosso limite dell'interpretazione di Israel, e prima di quella di Furet, è che il presupposto metodico consistente nel non dare spazio a una lettura socio-economica dei fatti per abbattere la predominanza marxista nella storia della Rivoluzione – operazione del tutto legittima – si auto-presenti come "non politico", quando in realtà esso è egualmente schierato (in modo contrario) in maniera del tutto evidente.

sociologica, politica, spirituale nessuno può realmente negare la carica di fondamentale novità che emerse in quei giorni[606].

Come dice Anna Maria Rao è nella globalità degli aspetti politici economici sociali che può emergere una chiave realmente dirimente; nell'alternanza tra breve e lungo periodo e nella comprensione che la Rivoluzione francese fu una Rivoluzione europea[607]. Solo così si può fuggire dall'unilateralità degli schieramenti che hanno voluto la Rivoluzione come necessario sbocco di una secolare lotta economica tra nobiltà e borghesia o come esplosione del Capitalismo, magari mettendo sullo sfondo qualsiasi motivazione puramente politica[608]; né, all'opposto, cadere nell'errore di ridurre ogni motivazione socio-economica a pura rappresentazione mentale teleologica, come una certa lettura revisionistica ha tentato di fare.

A tal fine, sempre di più gli studi sulla Rivoluzione si stanno focalizzando sul grande tema delle mentalità popolari, delle rappresentazioni simboliche con le quali il processo rivoluzionario fu vissuto, come la Rivoluzione divenne l'apprendistato del *Politico* inteso in senso ampio, l'apripista di una serie di opzioni che nella Storia spesso si ripeteranno.

Qualcuno dalla speranza, durante la Rivoluzione, si diresse verso la controrivoluzione; altri tentarono di far coesistere diversamente e disperatamente i pezzi del mondo che avevano davanti, e poterono tornare verso "l'utopia" pur essendo con convinzione schierati per l'estrema Rivoluzione possibile[609]. Sono tutti atteggiamenti quantomeno comprensibili per

---

606 Molto importante per la ricostruzione del dibattito sulle possibili interpretazioni dei Lumi è V. Ferrone, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, 2010. Qui lo storico italiano mostra tutte le difficoltà della ricezione del concetto e delle varie articolazioni dei Lumi, e mostra come l'illuminismo stesso sia un *ircocervo*, ossia un fenomeno difficile da spiegare univocamente poiché analizzabile sia dal punto di vista storico sia da quello filosofico. Si vedano anche V. Ferrone, D. Roche *Storia e storiografia dell'Illuminismo,* in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.; G. Giarrizzo, *Illuminismo*, Napoli, 2011.

607 A. M. Rao, *op. cit.,* p. 555.

608 Le interpretazioni marxiste non sempre hanno brillato nell'evitare di appiattire a fini politici gli eventi del '900 sulla Rivoluzione francese; non sempre si è evitato l'anacronismo storico di considerare il popolo francese come il prodromo della classe operaia.

609 Si veda il caso di un Saint-Just, che, nelle ispirazioni, si mosse da Montesquieu verso un certo Rousseau, per ripiegare poi verso la più classicheggiante delle teorizzazioni utopistiche (non nelle sue intenzioni però). Saint-Just è per noi particolarmente importante perché meglio di altri rappresenta una "rivoluzione" interiore "inaspettata". Chi avrebbe potuto dire che lo scrittore dell'*Organt*, un poema sedizioso semi-pornografico, sarebbe potuto diventare *l'angelo nero della Rivoluzione*? Egli ci rimanda almeno inizialmente a quel mondo descritto da Darnton di scrittori falliti; e ci mostra a cosa una Rivoluzione possa portare, alle possibili trasfigurazioni del sé; *e ci indica ciò che un Naigeon non fu e non poteva essere in nessun modo*: *un uomo d'azione*. Si veda M. Dommanget, *Saint-Just*, Paris, 1971; B. Vinot, *Saint-Just,* Paris, 1985. Va però detto che questa è una possibile lettura, certo, ma definire Saint-Just un utopista non rende nessuna giustizia all'uomo d'azione o all'organizzatore di una guerra anche grazie a lui vincente, né al lucido politico che più di tutti promosse la per lui necessaria morte di Luigi Capeto.
In fondo, Saint-Just era al potere, perché avrebbe dovuto "utopizzare"? Più corretto dire che egli era in effetti a digiuno di conoscenze economiche, che la sua ipertrofica cultura letterario-giuridica non gli fece prendere le contromisure politiche giuste, che effettivamente la lettura morale sopravanzava in lui quella sui nessi di forza: ma, ciò detto, Saint-Just non era certo un *camminatore solitario*, e anzi in alcuni momenti egli rappresenta meglio di chiunque una straordinaria unitarietà tra slancio ideale e necessità pratiche. Sulla figura di Saint-Just, letta in maniera filosofico-letteraria, o sul suo enigmatico silenzio in punto di morte, si vedano A. Malraux, *Le triangle noir. Laclos-Goya-Saint-Just*, Paris, 1970. A. Camus, *L'homme révolté,* Paris, 1951. Soboul pur rimanendo nelle letture economiche della Rivoluzione, non concorda con Marx che la "fuga" di Saint-Just e Robespierre fosse verso il

personaggi che dopo secoli di puro *possibilismo* etico morale si videro gettati nel mondo della prassi politica.

Per Albert Soboul, la caratteristica fondamentale della Rivoluzione fu il sancire la nascita ufficiale della società moderna, borghese e capitalista; per fare ciò, bisognava realizzare la Nazione, cioè l'unità territoriale, politica, economica, con tutte le resistenze che tale processo poteva trovare[610]. Essa fu la più radicale delle Rivoluzioni perché mai come in essa le fazioni si polarizzarono; l'aristocrazia si ostinò nella difesa del privilegio e non comprese mai la necessità di ciò che avveniva; ciò irrigidì la borghesia e ancor più il popolo. Ognuna delle parti in causa ritenne in momenti diversi *che la Rivoluzione doveva arrestarsi*, e questo creò le scissioni che il parlamentarismo rivoluzionario portò in seno e tutto sconvolse, creando l'una dopo l'altra le varie fazioni che si distrussero tra loro; moderati, foglianti, realisti, girondini e montagnardi, ossia l'unione parlamentare di cordiglieri e giacobini, i due gruppi che si contesero la guida della Rivoluzione nei momenti più radicali del processo[611].

Non tutte le fazioni erano rappresentate nell'Assemblea e nella Convenzione, e anzi è proprio per rispondere ai segnali delle fazioni "esterne" più vicine alle esigenze popolari dei Sanculotti parigini, che gli scontri divennero realmente rivoluzionari. La borghesia non esitò ad allearsi col popolo, ma poi riprese in mano la situazione poco prima di una vera

---

passato classico; in realtà Saint-Just stava cercando di riproporre non l'antichità, bensì il suo personale vissuto, quello di una società rurale che lo vide protagonista vicino al popolo minuto. Per Soboul Saint-Just è chi, in un preciso momento, con pochi altri, finì per combattere l'affermazione inevitabile di una società in cui l'uomo sarà costretto a vendere la propria forza lavoro e in cui la proprietà deve necessariamente configurarsi come sfruttamento. Ma di fatto, in chiave socio-economica Saint-Just e sodali non ebbero un vero programma che andasse al di là delle contingenze, tutti presi com'erano da una lettura volontaristica e spiritualista dei rapporti di classe, come se la volontà potesse annullare la necessità.
Nella lettura marxiana classica, essi caddero nella contraddizione fondamentale di voler da un lato santificare i diritti dell'uomo – cioè la società civile della concorrenza anarchica e dell'atomizzazione della coscienza; dall'altra di fare appello all'etica del terrore per annullare le manifestazioni più vitali di questa stessa società *designata* per l'accaparramento: ossia *voler dare un cervello etico classico a un corpo borghese*, cioè ancora in chiave marxista, rifiutare la povertà ma non ammettere la spartizione della proprietà. Nondimeno per la storiografia marxista l'anno secondo della Rivoluzione sarà per sempre esempio anche nei suoi difetti: lo spirito di cambiamento, la ferocia di un governo che per la prima volta era però dalla parte del popolo, l'impossibile coscienza di classe in mancanza di interessi comuni. Cfr. A. Soboul, *Saint-Just. Ses idées politiques et sociales*, Paris, 1937.

[610] Della sterminata opera di Albert Soboul, fondamentale anche perché spesso e con essa che Furet e la sua scuola polemizzano, sono fondamentali, almeno A. Soboul, *La Révolution française*, Paris, 1962; Id., *Les Sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)*, Paris, 1958; è stata inoltre di grandissima utilità Id., *Utopia e Rivoluzione*, in J. Droz (a cura di) *Storia del Socialismo*, t. I, tr. it. G. Carullo, Roma, 1972.
Per la nascita del concetto di Nazione, delle sue articolazioni storiche, si veda anche F. Chabod, *L'idea di nazione*, Roma-Bari, 1961; E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe: les identités ambiguës,* Parigi, 1988; per una lettura ad ampio raggio di questi concetti anche alla luce della nascita della modernità capitalistica, si veda anche I. Wallerstein, *Historical capitalism*, London, 1983.

[611] Si veda la splendida ricostruzione dei movimenti parlamentari in F. Diaz, *Rivoluzione e contro Rivoluzione*, in L. Firpo (diretta da), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Torino, 1975.

Rivoluzione sociale – e questo momento corrisponde, più o meno, alla caduta di Robespierre e Saint-Just[612].

Nella lettura di Soboul, la Rivoluzione da subito si appellò a un sincero universalismo e nelle parole dei suoi cantori era realmente un evento avrebbe inondato il mondo intero[613]; ma l'edificio crollò quando essa tentò di diventare Rivoluzione sociale e toccare la proprietà, quando cioè una parte della borghesia arrivò quasi all'estrema negazione della repubblica borghese che anche aveva messo in piedi. Proprietà che anche campeggiava nei diritti fondamentali dell'uomo della dichiarazione del '89, e che ad esempio Naigeon – a dire di Israel un "radicale" – mai si sognò di mettere in dubbio.

Di fatto l'aristocrazia pose il problema del buon governo e della rappresentanza trascurando la crisi economico-sociale nel mezzo della quale essa pose il problema politico; tentò di riprendersi lo stato sottovalutando la forza del terzo stato, ormai maturo, e in pieno controllo della produzione e della ricchezza della nazione.

Il terzo stato era ormai anche ideologicamente pronto, culturalmente avanzato e *certamente* formato delle idee dei grandi filosofi del secolo. La Rivoluzione, data la fame del popolo, sarebbe scoppiata senz'altro anche senza *filosofia*, ma Soboul è pronto a concedere che essa permise alla borghesia di avere un prontuario pronto all'uso che la guidasse risolutamente, e non nega quindi un discreto ruolo a quello che per Israel è la causa principale dei fatti; ovviamente a dire di Soboul nessuno dei grandi *philosophes* aveva previsto la Rivoluzione, essa fu un evento così subitaneo ed epocale che le idee di ispirazione servirono al massimo come linee guida. Egli aggiunge che per quanto la repubblica democratica fosse assolutamente logicamente deducibile dalle idee degli ispiratori teorici del terzo stato, essi si sarebbero assolutamente fermati a una monarchia costituzionale – che garantisse i dogmi del liberismo di cui essi erano già promotori, ossia proprietà e libero scambio, e così garantire la tenuta di altri due concetti rivoluzionari, la Nazione e il Popolo – se solo l'Aristocrazia non si fosse mostrata così cieca e impermeabile. Ma una volta messo in moto la massa, non c'era più modo di fermarsi, e dunque, nella lettura di Soboul e della sua scuola, i leader rivoluzionari furono

---

[612] Fin da subito, la guerra non fu una guerra "normale": essa significava non una sconfitta, ma la morte della Rivoluzione. Guerra interna ed esterna. È solo questa necessità che spinse la borghesia ad accettare per un certo periodo le misure rivoluzionarie sociali, come il *maximum*, i calmieri. Non appena la guerra sembrò vinta, i giacobini caddero.

[613] A. Soboul, *La Rivoluzione francese* (1962), cit, p. 63: «non è il solo interesse a guidare la borghesia. Indubbiamente la sua coscienza di classe era stata rafforzata dall'esclusivismo della nobiltà e della contraddizione fra la sua ascesa economica e il regresso nella vita civile. Ma sarebbe ingiusto tacere che, nella coscienza della sua potenza e del suo valore, avendo ereditato dai filosofi una certa concezione del mondo e una cultura disinteressata, la borghesia non solo riteneva conforme ai propri interessi il compito di trasformare l'*Ancien Régime,* ma lo considerava anche un fatto di giustizia. Era convinta che esistesse un accordo di fondo tra i suoi interessi e la ragione».

"obbligati" a seguire *la forza delle cose*, e non erano invece convinti fautori della democrazia radicale come intesa da Israel, almeno, non in maniera così preordinata.

La storia della Rivoluzione è anche la storia del terrore delle masse e della scissione sempre più a destra e più a sinistra delle élite che man mano si alternarono al potere[614]. Hobsbawn prova a offrire uno spunto euristico, da cogliere con cautela, ma che ha il pregio della chiarezza[615]. Lo schema degli eventi è così costruito: una parte della borghesia mobilita la massa contro una resistenza; la massa va oltre i desideri dei leader borghesi; le classi possidenti si dicono in destra "reazionaria" e sinistra disposta a seguire la massa[616]**.** Secondo lo storico inglese, la particolarità della Francia sarebbe stata che secondo lui una parte della borghesia si mostrò pronta a seguire la massa fino a delle conseguenze antiborghesi: in primis, perché di alternative all'orizzonte non ce ne erano; e dall'altra, perché per la prima volta in questa situazione storica, essi forse neanche compresero che le loro posizioni avrebbero significato la loro tessa scomparsa Questo momento sarebbe quello delle misure della primavera del 1794. I giacobini radicali si mostrarono disposti a tutto per salvare la Rivoluzione dei nemici esterni e interni, ma furono resi inermi una volta scampato il pericolo del disastro bellico[617].

Soboul evidenzia come mancasse una vera rappresentazione unitaria degli interessi dell'ultima classe – il quarto stato com'è stato chiamato – e come essi fossero legati soprattutto da fattori mentali e sentimentali, oltre che, soprattutto, dalla fame[618]. Questo quarto stato

---

614 Sulla massa, molta storiografia non rinuncia a riportare sulla scena un grande classico "psicologico" come G. Le Bon, *Psychologie des foules* (1895).

615 Si veda E. J. Hobsbawn, *Le Rivoluzioni borghesi* (1962), tr. it. O. Nicotra, Milano, 1963, pp. 92-93; assai importante dal punto di vista di una rassegna della storiografia anche Id., *Gli echi della marsigliese* (1989)*,* tr. it. P. Mazzarelli, Milano, 1990. Schema che deve molto alla ricostruzione euristica sulle Rivoluzioni presente in C. Brinton, *The Anatomy of Revolution*, New York, 1938.

616 «L'indicazione dell'origine sociale del contrasto fra la Gironda, esponente della grande borghesia degli affari, e la Montagna, rappresentante della borghesia media e delle classi popolari, dai piccoli professionisti agli artigiani, bottegai, contadini ecc. ha un'indubbia validità; ma non sarebbe giusto accentuarla schematicamente, fino a perdere di vista i motivi politici nell'opera dei due partiti in lotta […] che consentirono alla Montagna di costituire un formidabile blocco politico» in F. Diaz, *Rivoluzione e controrivoluzione,* cit., p. 615.

617 I giacobini sono fondamentali perché rappresentarono il club che diede voce alla parte più radicale della composita borghesia, quella che si mise in testa – per seguire Saint-Just – di seguire la *forza delle cose* e portare la Rivoluzione fino in fondo, con la costanza però di uno spaesamento continuo rispetto ai problemi economici, I motivi morali (probità moderata e lavoratrice) si confondevano troppo con quelli economici, e quello che è stato designato come estremismo dirigista in realtà non era che un tentativo estremo di tenere con sé il popolo tramite il *maximum*. La Rivoluzione era pur sempre una Rivoluzione a trazione borghese: tutti erano fedeli alla proprietà come a un diritto fondamentale dell'uomo, nessuno che abbia politicamente contato qualcosa si è mai spinto oltre il pensiero che la Repubblica avesse bisogno di una certa eguaglianza – ma non più di questo. Anche nei momenti più estremi, quando ci si rese conto che una democrazia sociale sarebbe stata l'unica base possibile per una democrazia politica e per la vittoria in guerra, si arrivò a parlare di limitare ma mai di espropriare. Le terre da distribuire erano quelle degli emigrati, il che si spiega anche per l'odio viscerale più che per motivazioni economiche. In quel caso, i nemici si erano posti *al di fuori* della Rivoluzione, se non proprio fuori dall'umanità.

618 Più che attorno a un'ideologia, l'unione popolare era cementificata dal desiderio comune di una sussistenza possibile e dall'odio verso il ricco. Mancava amalgama ideologica, poiché non c'era, in chiave marxista, la comprensione della funzione sociale del lavoro. Il popolo di Parigi non era realmente rivoluzionario in senso "comunista", poiché il suo problema non era quello del salario: non è in chiave economica che esso si ribella, non come consapevole unione di lavoratori, bensì come somma di consumatori stremati. Sia ben chiaro che

parigino (perché, va detto, la storia delle interpretazioni della Rivoluzione francese è una storia "parigicentrica") era rappresentato dai Sanculotti[619]. Quali le loro idee guida e le loro rivendicazioni?

Un ideale di piccola proprietà e piccola produzione; un movimento essenzialmente cittadino, poiché riferito alle piccole botteghe indipendenti, che ignorava il processo necessario del grande accentramento del mercato, mancando ancora una lettura organica della realtà socio-economica che desse una scala di priorità alle rivendicazioni.

Politicamente i sanculotti erano caratterizzati da una tendenza spontaneista alla democrazia diretta, decentrata e volontaristica delle sezioni.

Ma per una ricostruzione della mentalità rivoluzionaria – di qualsiasi Rivoluzione – e per meglio comprenderne l'orizzonte di discussione, nulla è più importante delle rimostranze e delle precise rivendicazioni di un dato gruppo; da questo punto di vista si può notare come l'amalgama dell'ideale sanculotto fosse piuttosto *negativo*, poiché era soprattutto la convinzione di essere "contro" qualcuno. Infatti, essi erano immediatamente tenuti insieme da un odio spietato e perfettamente comprensibile non per un astratto "capitalista", né per il nobile in sé ma per una figura ancora più precisa, il personaggio che non rispettava il dolore del popolo: la sua incarnazione era l'accaparratore. Non è un caso, ovviamente, che i grandi contrasti e le grandi ribellioni avessero sempre un grido, *la richiesta di pane* – ed è per questo che quando più radicalmente il radicalismo giacobino si espresse in favore del popolo, le misure ruotavano sempre intorno al *maximum* e al calmiere.

E a cosa ambivano idealmente? All'eguaglianza dei godimenti, ossia al diritto all'esistenza minima. Questo sentire era chiaramente unito a un atteggiamento moraleggiante: il lusso, il superfluo erano il male assoluto. Qui ci si ricollega all'aver detto che nel Naigeon di *Richesse* vi

---

l'eguaglianza dei godimenti non voleva dire neanche lontanamente comunismo, ideologia largamente successiva. Bisognava limitare la proprietà, non sopprimerla, e in più mancava una critica della nascente industria. I sanculotti non erano una classe, d'altronde, poiché non avevano interessi oggettivi comuni: la composizione sociale era frammentaria. Possiamo definire a diverso titolo sanculotti gli artigiani, i bottegai, e gli operai, cioè tre figure i cui interessi erano divergenti, giacché alcuni erano proprietari e altri no. Le contraddizioni erano insolubili: voler tutelare sia la piccola proprietà sia il libero scambio; l'implacabile nascita della concentrazione capitalistica; voler restaurare la piccola proprietà in maniera solo politica, che poi è un modo di vedere il grande conflitto tra egalitarismo "di spirito" e liberalismo nascente. Il conflitto inevitabile tra i sanculotti che ritenevano le varie misure economiche volontaristiche come valide per sempre, e la borghesia che poteva concederle solo per vincere la guerra pose fine allo spazio concesso, così come lo sfinimento del popolo stesso, fiaccato da anni di continue chiamate alle armi. Cioè che l'univa era più un'ideologia negativa, ossia il nemico: ricchi, mercanti, imprenditori, accaparratori. Essi erano uniti dall'ostilità al commercio della grande imprenditoria e dal problema del pane. Ma quando le rivendicazioni sono tenute insieme da un odio comune più che da un'ideologia positiva, di norma, la Rivoluzione "teorica" è già persa. Tali considerazioni, agli occhi di Marx giustificano alcuni passaggi fortemente critica verso i leader della Rivoluzione Francese; ques'ultima per lui resta fondamentalmente una Rivoluzione borghese (con tutto ciò che di negativo ma anche di positivo essa comportava per il proletariato cui Marx pensava). Su tutto il tema si veda almeno F. Furet, *Marx e la rivoluzione francese* (1986), tr. it. M. Valensise, Milano, 1989.

[619] Si veda il classico A. Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)*, cit.

erano effettivamente alcuni elementi stridenti e "fuori luogo" per l'*Encyclopédie*: non che egli fosse neanche vicino all'essere un sanculotto o un giacobino, ma la sua lettura ci rimanda alla diversità di sentimenti e vedute sul tema dell'accumulazione delle ricchezze, anche lì dove non teorizzate.

Se una somiglianza simbolica tra Naigeon e le ondate popolari la si vuol "forzare", essa potrebbe essere nel fatto che tra il volontarismo dell'uno e degli altri – tutto volto a "realizzare" l'ateismo il primo, tutto intento a poter sopravvivere il secondo – e il mondo politico, tra la realtà e le aspirazioni, vi fosse un *antagonismo irriducibile*. L'uno, Naigeon, tutto concentrato sull'ateismo com'era – risolutamente filosofo "arbitro", ma non intenzionato a scendere personalmente in campo o a compiere quei compromessi che la vita politica richiede – non era l'intellettuale adatto a una Rivoluzione; gli altri, i sanculotti, pregni di un *egalitarismo viscerale* non teorizzato, bensì pre-politico, che non era adeguato alle condizioni del ciclo economico che si stava vivendo[620].

Chi tentò di fare da sponda alle richieste popolari in sede parlamentare fu il gruppo dei giacobini di governo[621].

---

[620] Esiste una sostanziale incompatibilità fra le istanze politiche del giacobinismo del '93-'94 interprete del sanculottismo e le esigenze della borghesia produttiva. Si veda, cfr G. Sabbattuci, *op. cit;* ma anche A. Cobban, The *social interprétation of the French Revolution*, Cambridge, 1964; R. Romeo, *Risorgimento e capitalismo*, Bari, 1959.
Questo più di molto altro spiega la posizione di Marx rispetto alla Borghesia almeno fino al *Manifesto del partito Comunista*; in una visione teleologica e produttivista, non poteva non essere *necessario*, secondo Marx, che i giacobini i quali scelsero di combattere per un'economica agricola del tutto pre-capitalista, cioè anti moderna, sarebbero stati spazzati via dalla fetta di borghesia più modernista, la quale avrebbe creato le condizioni per la nascita stessa del proletariato.
Resta la questione cogente che riguardava i valori e le ambizioni popolari, conservatori da un punto di vista economico – resistenti al mondo nuovo che implacabilmente avanzava – eppure portatori di un afflato egalitarista che non poteva non ricordare le future lotte operaie, almeno agli storici del '900 che empatizzarono con esse.

[621] Si veda M. Vovelle, *Les Jacobins. De Robespierre à Chevènement,* cit. Esistevano certo altri "gruppi" nell'*Assemblée*, ma nessuno si presta meglio di quello giacobino a mostrarsi come *exemplum*, quanto meno dal punto di vista dell'attenzione storiografica ricevuta.
I giacobini non possono essere considerati un partito; c'è un accenno di partitismo, ma non si arrivò mai alla gerarchia istituzionalizzata; un'ideologia a tratti monolitica, ma spesso confusionaria; in alcuni momenti il gruppo cercò di organizzarsi collettivamente, ma fu dominato da figure troppo importanti, i quali talvolta decidevano la direzione seguendo la propria sensibilità del momento. Essi furono più un laboratorio di partito che una macchina del consenso come sono stati dipinti: ma sicuramente posero le basi per i problemi tipici del partito moderno, ossia il rapporto tra periferie e centro, collegialità e decisionismo, e più in generale per la nascita della gerarchia partitica e di un primo abbozzo di correntismo. Inoltre, essi mostrarono i prodromi delle scissioni parlamentari che talvolta possono "falsare" la rappresentanza, poiché talvolta le divergenze politiche si polarizzarono senza seguire il reale interesse oggettivo economico delle parti. È stato notato, infatti, come la difficoltà a rappresentarsi la totalità degli interessi in gioco abbia spesso acuito lo scontro tra gruppi diversi: si pensi per questo alla radicalizzazione dello scontro tra girondini e montagnardi, il quale si svolse spesso senza che si considerasse che gli schieramenti appartenevano, di fondo, alla stessa classe sociale; ne rappresentavano, certo, sezioni diverse – "grande" borghesia i girondini e "piccola" i giacobini – ma erano pur sempre più vicini tra loro di quanto lo fossero con gli aristocratici.

Vovelle ci ha restituito una potente sintesi del fenomeno giacobino: in alcuni momenti della Rivoluzione, il giacobinismo sembrò sovrapporsi quasi completamente alla sanculotteria, e in un certo momento rappresentare la Repubblica tutt'intera – tanto da rendere riconoscibile l'usanza di denominare "giacobina" la repubblica del '93, in maniera certamente non del tutto corretta[622]. Il giacobinismo è stato giudicato nei modi più disparato: eroico e a difesa del popolo, laboratorio della democrazia ma anche macchina stritola individui e matrice del totalitarismo[623].

Merito di Vovelle è di aver ricordato come, storicamente, all'interno della Rivoluzione, esistono almeno tre giacobinismi: quello del 1789, moderato; l'altro, del '92, composto da giornalisti e militanti radicali, di cui Robespierre finisce per assumere il comando; infine, quello del 93, "eroico" e al governo.

All'inizio il club dei giacobini era il *Club degli amici della Costituzione*, ossia un gruppo d'incontro moderato e lealista. Essi pian piano si trasformarono in un formidabile gruppo di pressione, con un continuo ricambio giacché molti personaggi chiave furono integrati nei quadri dello stato e dunque lasciarono il loro posto ad altri.

Quello che qui importa è che, da subito, essi sono stati condannati, da Barruel in primis, come autori materiali del presunto complotto massonico dei filosofi, eredi di quella sociabilità illuminista che è stata designata come una delle matrici della Rivoluzione[624]. In realtà, lungi

---

Anche nei momenti più radicali, i quadri giacobini erano comunque del tutto borghesi: solo in alcuni momenti l'alleanza col popolo divenne necessaria. Secondo Soboul e Vovelle, i momenti più arditi della Rivoluzione sono quelli in cui il pensiero sanculotto trova una sponda nelle maglie del potere attraverso il dialogo con i quadri giacobini e con la montagna in genere. I giacobini come Saint-Just in qualche momento ebbero allora l'ambizione di giustificare teoricamente questo coacervo di pensiero, mentre i sanculotti erano – ovviamente e tragicamente – legati alle ambizioni immediate. Lungi però dal pensare che il giacobinismo più radicale come prassi politica – per quanto nascente – fosse solo sentimento: esso fu anzi estremamente pragmatico nella svolta sociale del '93, poiché bisognava saldare a sé il popolo e finire la Rivoluzione.

[622] Uno dei problemi più generali della comprensione dei nessi storici riguardanti i giacobini, è stata la confusione che si è creata tra Montagna, Giacobinismo, Robespierrismo. Se è vero che questi concetti in alcuni momenti furono sovrapponibili e dai destini egualmente infelici, ci sono differenze di fondo che vanno ricordate. In sintesi, la Montagna era la somma di due fazioni; di cui i giacobini ne rappresentavano una (l'altro erano i cordiglieri); di cui il robespierrismo era una tendenza. In alcuni momenti della Rivoluzione, tutto sembrò combaciare: la Montagna dominava la Convenzione ed era composta soprattutto di giacobini, i giacobini dominati da Robespierre, Robespierre seguito dai sanculotti, il Comitato di salute pubblica dominato dalla stessa ideologia. *Ma fu solo un momento*. Cfr. M. Vovelle, *Les Jacobins. De Robespierre à Chevènement,* cit.

[623] Le varie interpretazioni di Soboul, Furet, Arendt, Israel, è proprio sul tema del giacobinismo – della sua eredità, della sua efficacia, del suo momento di massima gloria politica e dei suoi fini morali – che si scontrano in maniera irreversibile. Ognuna delle interpretazioni diversamente schierate, sottintende di fatto un giudizio sui circa quattrocento giorni che più sconvolsero il mondo, quelli che vanno dal giugno 1793 al termidoro (cioè fine luglio) del 1794. Di Furet e Israel si è detto. Al contrario: «La storiografia "marxista" per eccellenza, quella che ha prodotto i risultati più importanti e talora irreversibili sul piano della ricerca e della ricostruzione, vale a dire la storiografia francese dei Mathiez, Lefebvre e Soboul, ha un netto e fiero partito preso a favore della marmorea tradizione giacobina» in B. Bongiovanni, *François Furet*, in *L'albero della Rivoluzione*, cit., p. 210.

[624] «La dimensione della sociabilità, pur appartenendo alla vita intellettuale di ogni tempo e luogo, ha permeato in modo particolare la cultura dell'Illuminismo. […] Nei "fori di discussione" (accademie, salotti, società di lettura, logge massoniche) un numero crescente di uomini e alcune donne, partecipando a una rete di relazioni sociali che lanciavano una sfida alla società dominante, promossero i valori della reciprocità e dell'interscambio per

dall'essere luogo del complotto, anche le logge massoniche risentivano delle contraddizioni della società: vi era certo un'ideologia egalitaria, ma non erto una democrazia reale; esclusioni delle fasce basse anche a causa del costo di adesione; moderazione, lealismo e deismo a trazione borghese. Qualcosa di questa sociabilità – ovvero delle pratiche comportamentali e discorsive – entrò poi nei primi club[625]. Ma il punto è che bisogna esser coscienti che il giacobinismo fu soggetto di una mutazione qualitativa fondamentale: col passaggio alla sfera politica, esso poté sperimentare "a caldo" forme inedite di democrazia politica che prima erano impossibili da pensare – e qui la critica a Israel si fa più forte; al di là della sua poca simpatia per il giacobinismo, come si può pensare che le idee di *philosophes* vissuti prima della scoppio possano essere la vera "ideologia guida" di una Rivoluzione che presentò poi forme di organizzazione e prassi imprevedibili?

L'importanza della tradizione e dell'esperienza giacobina è per noi importante nella misura in cui il suo agire ha confuso le carte nella storia e i giudizi sulle ispirazioni intellettuali della Rivoluzione, se non addirittura dei "colpevoli" della stessa; e in più, essa ci mostra, dalla sua angolatura, una gigantesca politicizzazione dello spazio pubblico francese e la definitiva "consacrazione" del giornalismo d'opinione, creando un enorme contro potere che ai limiti può anche sommarsi e confondersi al potere ufficiale. Mi pare evidente come un Naigeon, per quanto identificato come "radicale", non fosse per nulla integrato in questa nuova modalità del dire politico, e sia l'*Adresse*, così teorico, sia il suo stesso atteggiamento – del tutto lontano dalle nuove pratiche politico culturali che anche un uomo d'editoria come lui avrebbe potuto abbracciare – sia, infine, il silenzio successivo, mi sembra ne siano manifestazioni abbastanza chiare.

---

l'avanzamento del sapere e il progresso sociale», D. Goodman, *Sociabilità*, tr. it. D. Orecchio, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., p. 256; sul tema si veda almeno É. François (a cura di), *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse (1750-1850)*, Paris, 1987; U. Im Hof, *L'Europa dell'Illuminismo*, Roma-Bari, 1993.
Sul ruolo della massoneria, bisogna dire che la ricerca ha certamente avuto dei problemi d'interpretazione: «la massoneria, tra le nuove forme di atteggiamento sociale che divennero parte integrante della cultura illuministica, è stata la più difficile da interpretare», in M. C. Jacob, *Massoneria*, tr. it. D. Orecchio, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., p. 271; permangono alcuni punti critici: la difficoltà a rintracciarne le origini o almeno il passaggio verso l'Europa continentale; l'estrema variegazione del mondo delle Logge, alcune molto più élitarie di altre. Si può dire che le logge furono certamente dei volani di politicizzazione, assumendo un ruolo di "contro potere" sempre più pressanti; seppero inoltre essere fortemente cosmopolite, e favorivano il diffondersi delle idee di eguaglianza e tolleranza, che poi ovviamente s'*immisero* nel mondo politico. Si veda anche Id., *Living the Enlightenement. Freemasonry and Politics in Eighteenth Century Europe*, New York, 1991; G. Giarrizzo, *Massoneria e illuminismi nell'Europa del Settecento*, Messina, 1994.

[625] Come il caso delle società di lettura che «partecipano pienamente di tre processi essenziali dell'età dei Lumi: favoriscono l'apprendimento di una sciabilità democratica, nella misura in cui ogni decisione è sottoposta al principio del voto maggioritario che ignora le differenze di stato e di condizione; costituiscono uno degli strumenti del processo di civilizzazione, poiché i loro statuti censurano i comportamenti incivili e contribuiscono infine, con le società letterarie o le logge massoniche, alla costruzione di una rete intellettuale e sociale che dà vita alla nuova sfera pubblica in cui, lontano dall'autorità del sovrano, i privati discutono gli affari di Stato e le azioni del principe» in R. Chartier, *Libri e lettori*, cit, p. 298.

III.II) Cause, origini, mondo editoriale

Un possibile punto di partenza per inquadrare Naigeon *come intellettuale* all'interno dei successivi sviluppi della Francia in armi consiste nel cercare di proiettarlo su uno schema più ampio, composto dal rapporto più generale sussistente tra letterati e Rivoluzione[626].

Il dibattito storiografico sulla questione è come si può immaginare assai vasto[627]. Bisognerebbe almeno ricordare come formulazione di metodo estremamente valida che

> L'Illuminismo – nelle sue diversità e nelle sue coerenze unitarie – non coincide né con le origini intellettuali della Rivoluzione francese, né con quelle culturali. È un progetto europeo e universalistico che, pur adattandosi a tempi e culture diverse, è piuttosto sconfitto che non creato dal diffondersi dei modelli rivoluzionari. È vero che questi usavano materiali ideologici dei *philosophes*, ma

---

[626] Intellettuale è termine che come sostantivo è largamente successivo rispetto a quello di *philosophe*. In più, spesso il "titolo" di intellettuale, così come inteso correntemente, si confonde con l'utilizzo settecentesco del termine e del concetto di *letterati*: «Nell'*Enciclopedia* la voce *Letterati* [*Gens de Lettres,* t. VII] è un "articolo del signor de Voltaire". La definizione dell'uomo di lettere vi è costruita a partire da una duplice contrapposizione. Voltaire precisa anzitutto che "non merita tale titolo colui che, con scarsa dottrina, coltivi un solo genere di studi" ("On ne donne point ce nom à un homme qui avec peu de connoissances ne cultive qu'un seul genre"). La definizione dell'uomo di lettere data nell'*Enciclopedia* è quindi quella di un enciclopedista: non è un erudito che ha acquisito un sapere approfondito in una disciplina particolare, ma un uomo di studio che ha conoscenze in tutti i campi del sapere. Per Voltaire, le lettere non sono dunque la letteratura», R. Chartier, *L'uomo di lettere*, cit., p. 143. E ancora Voltaire in *Gens de Lettres*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, cit., t.VII, 1757, pp. 599b: «ce mot répond précisément à celui de grammairiens: chez les Grecs & les Romains: on entendoit par grammairien, non-seulement un homme versé dans la Grammaire proprement dite, qui est la base de toutes les connoissances, mais un homme qui n'étoit pas étranger dans la Géométrie, dans la Philosophie, dans l'Histoire générale & particuliere ; qui sur-tout faisoit son étude de la Poésie & de l'Eloquence: c'est ce que sont nos *gens de lettres* aujourd'hui. On ne donne point ce nom à un homme qui avec peu de connoissances ne cultive qu'un seul genre». Per una critica dello stesso Naigeon alla pura erudizione senza "raccordo filosofico", si veda *Discours Préliminaire, Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. I, p. II, nota 1.
Per un'altra possibile decodifica del ruolo d'intellettuali e filosofi nel '700 si vedano: L. Sozzi, *Cultura e potere. L'impegno dei letterati da Voltaire a Sartre al dibattito novecentesco*, Napoli, 2010, in particolare i primi tre capitoli; A. Soboul, *Da Diderot a Voltaire, ovvero «che cos'è un philosophe»?*, cit., p.63, in cui troviamo anche un ulteriore distinzione: «Il *philosophe* si identifica insomma con l'*honnête homme*. Si manifesta così la persistenza dei valori del 17°secolo, ma in un nuovo contesto ideologico. Il *philosophe* non è l'autore di un sistema, non scrive trattati sulla natura delle cose. [...] Il *philosophe* così concepito appare come un modello, un ideale che ci si sforza di raggiungere. Era stato così con l'uomo universale o con il cortigiano del Rinascimento, con l'"*honnête homme*" del 17° secolo. Sarà così con il *gentleman* del 19° secolo. L'*honnête homme* frequentava i salotti ove regnava la buona creanza, ove si discuteva dei problemi del gusto e della psicologia. Il *philosophe* frequenta i club, i caffè, dove si discute di scienza, di morale, di politica, dove domina la pubblica opinione che, secondo quanto scrive nel 1752 d'Argenson nel suo *Journal*, "governa il mondo"». Identificare un significato univoco finanche del termine *philosophe* è impresa assai ardua. Dalla voce dell'*Encyclopédie* alle varie "messe in scena" degli stessi filosofi, bisogna quanto meno premettere il punto di vista dell'indagine (se letterario, sociologico, storico, etc). La discussione esula da questa trattazione ma resta importantissima. Si vedano almeno i vari saggi in *L'uomo dell'Illuminismo*, cit.; cfr. G. Ricuperati, *Uomo dei Lumi*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit; cfr. H. Dieckmann (a cura di), *Le philosophe. Texts and intepretations*, Saint Louis, 1948. M. Spallanzani, *Filosofi. Figure del "Philosophe" nell'età dei Lumi*, cit.

[627] Rispetto al paragrafo precedente, rivolto alle'interpretazioni storiografiche sulla Rivoluzione, porto qui sulla scena alcune delle ricostruzioni più note del rapporto tra intellettuali dei Lumi e Rivoluzioni (Israel escluso, già affrontato in precedenza), con particolare attenzione però *al mondo editoriale*; l'intento è quello di fornire un'altra "cornice minima", la quale, facendo "scontrare" alcune ipotesi divergenti, "precipiti" poi su Naigeon – persona e personaggio storico, come ogni umano concreto "resistente" alle interpretazioni troppo ampie. Si ritiene utile rifuggire da qualsiasi generalizzazione volta a unificare "alcuni" filosofi, o alcuni scrittori, con l'Illuminismo *tout court*, categoria storica (e spesso utilizzata come metastorica) di difficilissimo uso, almeno quando la si indaga al solo fine di trovarvi all'interno le scaturigini della Rivoluzione. Ben vengano *i Lumi* contro l'*Illuminismo*.

era un uso traslato e che comunque modificava quanto era restato di comune, di universale[628].

Tenendosi distanti da un'acritica identificazione tra Illuminismo e "ispirazione" della Rivoluzione – assimilazione meccanica che non sempre si è evitato di fare – è possibile interrogarsi su cosa la storiografia abbia inteso come *genesi culturale* del pensiero rivoluzionario.

Si citino, in breve sintesi, almeno due impostazioni sul tema delle possibili *origini* "ideali" della Rivoluzione. Mornet parlava di motivazioni *intellettuali*, sforzandosi di ritrovare la genesi e lo sviluppo della Rivoluzione nelle idee di *alcuni philosophes*[629]. Chi aveva detto cosa, com'era stato accolto, e cosa era diventato. Anche Groethuysen s'inseriva in quest'orbita tramite le sue finissime analisi[630]. Chartier, invece, ha tentato di rinnovare la questione da un nuovo punto di vista: si tratta per lui di trovare origini *culturali*, operando un cambio di paradigma rispetto a un approccio teleologico a suo dire troppo vistoso nelle ricostruzioni precedenti[631]. A suo dire, anche le idee più formidabili s'inscrivono in determinazioni collettive che regolano le costruzioni più squisitamente intellettuali. Un possibile punto di vista è la considerazione che parlare di origini può né deve significare stabilire delle cause, ma piuttosto ritrovare le condizioni culturali che hanno reso possibile un evento del genere – anche solo *pensabile*.

L'ambizione del presente testo non può certo essere quella di ricostruire interamente tali impostazioni, ma sembra lecito chiedersi cosa possa legare Jacques-André Naigeon *come intellettuale* all'ambito sterminato del mondo della cultura e della diffusione delle idee, cercando di comprendere se sussisteva organicità tra pensatori e classi in ascesa[632]. Pare utile ricordare che già Mornet individuava tre leggi per quanto riguarda la penetrazione delle idee nella Francia del 700: esse circolano gradualmente e dall'alto al basso; si muovono in maniera centripeta, da Parigi verso il resto di Francia; e, inoltre, in qualche modo il loro movimento "accelera" dal 1750 in poi. Ora, è facile vedere come Naigeon sia perfettamente aderente a questo schema. Che le idee politiche debbano muoversi – o finiscano per muoversi anche involontariamente – dall'*alto* del pensiero dei filosofi verso il *basso* del popolo recettivo, è tipica posizione della corrente materialista, la quale considera i miglioramenti sociali come possibili

---

628 G. Ricuperati, *Uomo dei Lumi*, cit., pp. 18-19.

629 D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, 1933.

630 B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française,* Paris, 1956; fondamentale resta ovviamente E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo* (1932). tr. it. E. Pocar, Firenze, 1973.

631 R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, 1990.

632 Come già per l'*Encyclopédie*, anche per la *coterie* sussistono problemi lì dove si vogliano seguire i vari personaggi e le loro traiettorie personali alla vigilia e durante la Rivoluzione. Restano sulla scena personaggi diversissimi, e tra un Grimm e Naigeon c'è un mondo intero: «Perhaps, looking through that directory of the Ancien Regime to see if their own names had been spelled correctly, or reading Naigeon's eulogy, Le Roy, Darcet, Grimm, Morellet, Marmontel, and Suard saw the name of their late friend and had a moment of regret. We do not know how or when Raynal heard the news in Marseilles. These eight men were all who remained of the coterie», in A. C. Kors, *D'Holbach's coterie*, cit., p. 261.

esclusivamente "a cascata", dall'élite al popolo che verrà illuminato. Per la predominanza parigina, basti ricordare come Naigeon rimase sempre un abitante della capitale; e, infine, gli anni di accelerazione segnalati da Mornet sono esattamente quelli del suo arrivo nella cerchia di Diderot e di sempre maggiore impegno poi. Naigeon sembra quindi almeno da questo punto di vista un pensatore esemplare per testare il funzionamento di questa griglia concettuale, perfettamente "centrato" nel ruolo.

Qualsiasi scelta storiografica si ritenga più adeguata, è utile pensare di postulare una qualche relazione tra idee e rivoluzione politica. Non si è obbligati a sostenere certo che la rivoluzione non abbia ragioni *altre*, ragioni schiettamente sociali ed economiche – cosa già ampiamente ricordata – bensì che senza le idee che trasformano il pensiero dei politici non ci sarebbe stata la sollevazione *così come la si è conosciuta*, in quanto «il n'y a pas de vraie révolution sans idées pour l'alimenter – sinon on n'a que une révolte ou un coup d'État –: aussi les soubassements intellectuels et idéologiques de l'opposition au gouvernement sont ils de la première importance»[633].

Ben conoscendo le difficoltà di abbracciare in maniera onnicomprensiva un rapporto così complicato come quello tra *philosophie* e Rivoluzione, ma non rinunciando a tracciarne qualche linea direttrice in rapporto a un Naigeon, si cerchi almeno di «d'un coté, comme le voulait Foucault, resistuer à l'évenement sa radicale et irréductible singularité, et, de l'autre, indetifier les continuités occultés et paradoxales, qui l'ont rendu pensable»[634].

Il rischio possibile nell'operazione di abbracciare un'unica tesi esplicativa sarebbe quello di ripetere esattamente la posizione ideologica dei rivoluzionari e dei primissimi interpreti dell'evento, che sempre cercarono ispiratori e prospettive uniche partendo dai loro filosofi di riferimento, perdendo di vista il quadro di azione più generale[635]. Proprio questo rimanda a un problema esegetico fondamentale, un "paradosso" che resta fondante di tutto il percorso e il legame tra Rivoluzione e Secolo dei Lumi: ossia come, in qualche modo, – si prenda l'affermazione in maniera molto larga – sia stata la Rivoluzione a creare la "filosofia dei Lumi", e non viceversa: «resta aperto il problema – che è di tutti gli stili di pensiero che cercano di

---

633 L. Stone, *Les Causes de la Réevolution anglaise 1529-1642* (1972), tr. fr. A. Hertier, Paris, 1974, p. 146. Non ci sarebbe stata *così come conosciuta*, ma ci sarebbe stata, dunque.

634 R. Chartier, *Les origines culturelles de la Revolution française*, cit., p. 298.

635 Da questo punto di vista, la Rivoluzione doveva fondare il metro di paragone di ogni rivoluzione futura. Come ricorda Arendt, persino i rivoluzionari russi in qualche modo si trovarono spesso a "recitare una parte": nell'empatizzare particolarmente per qualche personaggio della Rivoluzione – in particolare per quella del '93 – finirono per accettare il loro destino come già *scritto*. Cfr. H. Arendt, *Sulla Rivoluzione* (1963), tr. it. M. Magrini, Torino, 2009, cit., pp. 58-59.

disegnare i tratti di un'epoca rispetto alle precedenti e alle future – di quanto l'Illuminismo sia stato anche una costruzione storiografica a posteriori, elaborata prima della Rivoluzione, poi dai suoi nemici, difesa dagli *idéologues*, allontanata e in parte recuperata dalla Retaurazione, confermata dalla Terza Repubblica»[636].

Un tipo di approccio, questo, che non ha certo quello di obbiettare l'esistenza stessa dei Lumi come fenomeno storico concreto e comprovabile, bensi «à comprendre comment les révolutionaires ont considére un certain nombre d'auteurs et d'oeuvres comme anticipant et légitimant par avance l'événement, une telle opération supposait des faire des choix sévères parmi l'héritage littéraire et philosophique et de réduire à une signification unique des opinions de et des positions très diverses»[637]. Tale punto di vista cerca di problematizzare in primis le numerose fratture interne al mondo dei Lumi, e poi di considerare il rapporto contestato (e contestabile) che i rivoluzionari stessi intrattennero con le loro ispirazioni[638]. Rapporto d'ispirazione e repulsione, che la storiografia non ha aiutato a comprendere, spesso non evitando di parteggiare per questo o quel rivoluzionario, con tutti i precipitati che questo comportava[639]. E anche solo postulando di riuscire a stabilire realmente le cause della Rivoluzione, – cioè ciò che l'ha resa possibile – non per questo si è più vicini a farne una Storia completa; la Rivoluzione, una volta partita, crea delle dinamiche non riconducibili a ciò che fino a quel momento muoveva gli spiriti. Non si può dunque approcciare un problema storico-filosofico lontano dal discorso storiografico che l'ha ricostruito.

---

636 G. Ricuperati, *Uomo dei Lumi,* cit., p. 19.

637 R. Chartier, *Les origines culturelles de la Revolution française*, cit., p. 284.

638 Oltre al fatto che, così come si parla di *Lumi* al plurale, così si dovrebbe parlare di *Rivoluzioni francesi*, essendo '89 e '93 quasi due mondi differenti.

639 Anche due in due grandi come Aulard e Mathiez è stata riscontrata (a torto, probabilmente) questa tendenza – ma anche le interpretazioni false lasciano il segno. Così si esprime un altro grande storico come Vovelle: «Colui [Aulard] che si può ritenere il padre fondatore della storiografia scientifica ed erudita della Rivoluzione francese è spesso considerato soltanto attraverso l'immagine un po' caricaturale della discussione che lo oppose ad Albert Mathiez a proposito di Danton: uno scontro fondato sulla contrapposizione dei protagonisti, tra una storiografi "radicale" e una "socialista"; fra "dantonisti" e "robespierristi"», M. Vovelle, *Alphonse Aulard,* in *L'albero della Rivoluzione*, cit., p. 19. Il tema del dantonismo tocca da vicino proprio Diderot, che soprattutto durante la terza repubblica – ma talvolta prima – fu rivalutato proprio insieme al rivoluzionario dell'*audacia*, spesso mischiando verità, finzione, filosofia, politica. Ad esempio, l'edizione del 1884 de *Les Éleuthoramanes* del 1884 non esitava a suggerire l'accostamento Diderot-Danton come cosa del tutto evidente. Si veda *Les Éleuthoramanes. Avec un commentaire historique,* cit., in particolare pp. 20-23. Questa edizione fa anche di Naigeon un fervente rivoluzionario. Cfr. J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., pp. 38-39.
«Che dal pensiero di Diderot discendesse Danton era stato teorizzato nel 1853 da Comte (cfr. J. Proust, *Lectures de Diderot*, Paris, 1974), il quale aggiungeva, però, che da lui provenivano pure Jacques-René Hebért e il buon Pierre-Gaspard Chaumette, declinando cosí sul versante positivista la lettura clericale di Jean-Baptiste-Antoine Suard su un Diderot maestro dei sanculotti», in G. D'Antuono, *Peuple, multitude, foule, peuplade. Popolo e volontà nelle opere politiche di Dideot*, in«Studi storici», 3, (luglio-settembre 2019), p. 637, nota.

Per il ruolo di Naigeon o comunque di ciò che un editore-filosofo-letterato poteva pensare di assumere, è certamente d'aiuto servirsi della classica impostazione tocquevillana sulla scissione in Francia tra autorità e potere[640]. Secondo essa, in estrema sintesi, nel '700 coloro i quali assunsero il ruolo ideologi, non avevano alcun potere effettivo di manovra nella società. Questo comportò un trasloco delle idee civili nella letteratura, che divennero così astratte, essendosi formate lontane da una prassi politica concreta che desse loro una forma più concreta e meno eterea[641]; al contrario, i luoghi di potere finiscono per perdere di significato, poiché non arrivano a essere spazi di *reale* pensiero politico, ma solo di amministrazione; infine, a seguito di tale fenomeno, allo scoppio della Rivoluzione il mondo letterario si travaserà nella politica, e tutti i concetti principali che guideranno i deputati e i governanti saranno desunti dal mondo della letteratura e della filosofia, e non da quelli di una teoria governativa praticabile. Tale ipotesi, che non è necessariamente accogliere in toto, spiega ad esempio l'indubbia frustrazione che colpì personaggi che si ritenevano portatori di una nuova visione del mondo, ma erano lontanissimi dal potere esercitare un ruolo politico – anche solo dal potere *pubblicare* le proprie idee. La rivoluzione, in questo senso, fu anche crisi dei rapporti tra struttura culturale – le "forze produttive" reali di egemonia culturale – e sovrastruttura – quanto questi autori contassero realmente in società, nei "rapporti di produzione" tra poteri; secondo il dettato di Tocqueville, è molto più l'andamento capriccioso o imprevedibile della mobilità sociale, non la sua assenza, che produce le tensioni politiche.

Si è tentati quindi di passare a classificare come culturali *tout court* le origini della rivoluzione; si tratta, a dire di Chartier, di considerare *anche* il ruolo delle nuove pratiche sociali, così come delle rinnovate mentalità dell'orizzonte democratico e della nascente opinione pubblica, tra difesa dalla presenza totalizzante del potere e possibilità che finanche le opinioni e le possibilità che appaiono "anti-sistema" siano plagiate e manipolate[642]. A tal fine è necessario

---

640 Cfr. A. de Toqueville, *L'Ancien régime et la Révolution,* Paris, 1856, in particolare la terza sezione.

641 Il giudizio che valuta come astratte idee politiche del XVIII secolo francese è ovviamente una visione parziale; la versione tocquevillana ha molti meriti dovuti alla lucidità del suo autore, ma presso molti altri autori, il giudicare come fini a se stesse le idee dei *philosophes* diventa accusa puramente ideologica. Furet e Richet così giudicano il giudizio di chi definisce come vuotamente astratte le idee dei *philosophes*: «Nulla pertanto è più falso dell'accusa di astrattezza fatta al XVIII° secolo francese dal pensiero reazionario, che interpreta *a posteriori* Montesquieu basandosi su Sieyès, e Rousseau basandosi su Robespierre. La filosofia illuminista ha vissuto di ipotesi filosofiche relativamente semplici – deismo, determinismo naturalista e più raramente materialismo – che non sono il suo prodotto più elaborato né interessante, e che del resto essa ha usato più come inquadarature generali d'analisi che come oggetti di speculazione astratta. L'idea di diritto naturale non è stata sviluppata come fine a se stessa, ma come fondamento della rivendicazione di una eguaglianza concreta» in F. Furet, D. Richet, *La révolution française*, cit., p. 62.

642 Cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), tr. it. A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Roma-Bari, 2006. Il tema della nascita e dell'articolazione settecentesca dell'opinione pubblica è molto battuto dalla critica. La tesi di Habermas, in estrema sintesi, è quella «secondo la quale la nascita dell'opinione pubblica illuminista, da una parte, fu legata alla formazione di uno spazio pubblico borghese distinto da quello della rappesentzione del potere della corte, e, dall'altra, fu parallela all'affermarsi del capitalismo, è stata essenziale

dire che: «les pratiques peuvent être déduites des discours qui les fondent ou justifient ; qu'il est possible de traduire dans les termes d'une idéologie explicite la signification donnée comme latente des fonctionnements sociaux»[643].

In questo senso, *le origini culturali* che si vogliono postulare

> résident non pas dans l'harmonie proclamée ou non sue qui supposément unirait les actes annonciateurs et l'idéologie qui les gouverne, mais dans les discordances existant entre, d'un part, les discours (d'ailleurs concurrents) qui, en représentant le monde social, en proposent la réorganisation et, d'autre part, les pratiques (au demeurant discontinues) qui inventent dans leur effectuation même des partages et découpages nouveaux[644].

Tale orizzonte più ampio, non intende certo negare che le nuove pratiche sociali e discorsive abbiano un debito verso la nuova concettualizzazione filosofica dei Lumi. Tanto più che, dal punto di vista politico, è impossibile negare che molti temi centrali della discussione delle varie Assemblee rivoluzionarie consistono in una continua introiezione dei dettati dei *philosophes* – come lo studio dell'*Adresse* cercherà di mostrare.

Certamente, in questo senso, i libri hanno fatto la Rivoluzione poiché hanno svolto uno straordinario lavoro preparatorio e hanno contribuito a creare una coscienza rivoluzionaria – intimamente politicizzata – in personaggi importanti della scena politica, oltre che nel *senso comune* delle élite. È inutile soffermarsi qui sugli esempi possibili che mostrano quanto i deputati delle prime legislature fossero imbevuti di spirito illuminista (comprendendo qui Rousseau). Tutto ha a che fare – e tutta l'interpretazione è resa difficile – dalla ricerca retrospettiva di autorità e legittimità messa in piedi dai rivoluzionari stessi, ma anche poi dagli storiografi che hanno battagliato sulla direzione da dare agli studi.

Dal punto di vista che qui ci interessa, allora, certamente il legame tra possibilità (e impossibilità) politica, iniziazione alla vita pubblica e letture filosofiche che più mossero le fila

---

anche se non sempre accettata senza riserve», in E. Tortarolo, *Opinione pubblica,* in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., p. 283. Tortarolo ben mostra il difficile ma ineluttabile passaggio dal concetto di "opinione" a quello di "opinione pubblica" che avenne tra *libertinisimo* ed *età dei Lumi*, divenendo ques'ultima, nel '700, un qualcosa di socialmente concreto. Il Settecento è anche il secolo nel quale si mostrarono tutte le difficoltà nell'interpretare ed esplicitare quale fosse il "vero" orientamento dell'opinione pubblica. Come gli studi più completi sull'opinione e lotte politiche dei Lumi hanno mostrato, il percorso per la formazione di una direzione "unificata" dell'opinione pubblica fu assai accidentato ed equivocabile. «Per giungere negli anni Settanta e Ottanta del Settecento a questa concezione dell'opinione pubblica come potere alternativo a quello della monarchia tradizionale si era passati in Francia attraverso una serie di crisi e scontri nei quali il riferimento all'opinione pubblica si era sostanziato di esempi e prese di posizione specifiche e si erano creati gli strumenti attraverso i quali un'opinione pubblica poteva esprimersi», *ibid.*, p. 285. I vari *philosophes* si trovano spesso su campi differenti, mentre emergevano le problematiche insiste nella mediazione tra interessi diversi, condite dalle difficoltà nel mettere in relazione le idee della *philosophie* con quelle dei ceti "non illuminati" –oltre ovviamente al *cambiamento di segno* che ogni tipo di discussione ebbe ad avere una volta scoppiata la Rivoluzione. Si vedano anche R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1959), tr. it. G. Panzieri, Bologna, 1972; N. Birkner, Y.- G. Mix, *Qu'est-ce que l'espace public? Histoire du mot et du concept*, «Dix-huitième siècle», 46, I, (2014).

643 R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française, Paris,* cit., p. 34.

644 *Ibid.*

del discorso, è un legame esistente. Chartier si avvicina qui proprio a Tocqueville nel sostenere che:

> Si les français de la fin du XVIIIe siècle ont fait la révolution, c'est parce que, préalablement, ils avaient été transformés, «faits» par les livres – des livres qui portaient un discours abstrait éloigné de la pratique des affaires et qui, en critiquant la tradition, minaient les autorités[645].

Les livres. Qui ci muoviamo verso Naigeon. Il discorso su ispirazioni filosofiche e pratiche sociali, non può, nel suo caso, prescindere da un discorso sul mondo dell'editoria, clandestina o meno; la possibilità stessa di concepire insieme forme sociali e pensieri politici, origini culturali e intellettuali, significa, da un certo punto di vista, parlare di messaggi da trasmettere, e quindi di libri che hanno veicolato il nuovo sentire. Se i francesi erano stati *fatti* dai libri, bisogna capire da quali.

Ça va sans dire, non tutti i libri erano davvero "casi editoriali"; e comunque mai letti da tutti, bensì solo da chi politicamente e culturalmente alfabetizzato. Pensando a Naigeon non si può non tornare sempre sull'importanza del manufatto libro: per parlare di libri che "ispirano" bisogna orientarsi, dapprima, nel mondo caotico dell'editoria pre-rivoluzionaria. Caotico, perché assai stratificato al suo interno, cosa evidente già ai contemporanei che cercavano di "dominarlo". Il discorso sulla letteratura eterogenea e clandestina, torna anche qui; sappiamo come in molte grandi ricostruzioni storiche si alluda "ai filosofi" e "ai letterati", ma bisognerebbe ricordare che esistevano almeno due grandi categorie di scrittori: quelli socialmente riconosciuti e quelli che cercavano di diventarlo. Non che non manchino i motivi per equivocare:

> La cohérence ainsi donnée à un ensemble d'apparence fort hétérogène n'est pas seulement le fait d'un regard extérieur, qu'il soit celui du libraire, du policier ou du lecteur. Elle s'enracine dans les pratiques d'écriture elles-mêmes. D'une part, les auteurs les mieux reconnus n'hésitent pas à employer les formes les plus communes de la basse littéraire [...]. D'autre part, les genres ne sont aucunement étanches: si le discours philosophique fait souvent intrusion dans le texte pornographique (parfois jusque dans le titres comme dans le cas de *Thérèse philosophe*, ou *Mémoires pour servir à l'histoire du P. D'irrationnel et de Mlle Eradice*), à l'inverse, le genre licencieux n'est point dédaigné par les *Philosophes* (pensons à *La pucelle d'Orléans de Voltaire*, ou aux *Bijoux indiscrets* de Diderot, publiés au «Monomotapa» en 1748). Cette circulation fort libre des formes et des motifs a sens douté renforcé la perception «unitaire» du catalogue des «livres philosophiques». Dès lors, faut-il les tenir comme les brandons de l'embrasement révolutionnaire?[646]

---

[645] *Ibid.*, p. 101.
[646] *Ibid.*, p. 118-119.

Per Darnton l'ondata schiettamente scandalistica e diffamatoria (la quale era problematizzata da Naigeon, che ne riconosceva l'esistenza al punto da discuterne nell'*Adresse*) ha certamente creato condizioni a loro modo rivoluzionarie, giacché ha contribuito a erodere la fiducia nell'autorità in sé stessa, nella corte, nel monarca. Se ci si sofferma, allora. Nuovamente sulla questione della sedizione letteraria, è per un motivo che pare evidente: che siano causa o effetto dell'impoverimento dell'autorità del potere, anche i libri "scandalistici" portarono in ogni caso un contributo nel generare entropia esplosiva nella società francese – inoltre questo discorso aiuta a situare meglio i passaggi dell'*Adresse* riguardo la sedizione, evidenziandone la diffusione assai pressante che Naigeon doveva per forza notare.

Non che anche qui – come si è visto per l'ordine logico da preferire tra cause "culturali" e "intellettuali" – non possa essere sostenuta un'idea differente che inverta cause ed effetti. Si può obiettare, infatti, che non è provato che siano i libri a far cadere in disistima il potere politico; al contrario, potrebbe essere l'insoddisfazione dovuta a condizioni di vita dolorose a creare le condizioni per le quali si crea una domanda di libri che calpestino le disprezzate figure del potere e la loro morale perversa. Naigeon stesso ci viene in soccorso qui: «ce ne sont pas les mauvais livres qui font les mauvaises moeurs d'un peuple; mais ce sont les mauvaises moeurs d'un peuple qui font les mauvais livre»[647].

E anche retrospettivamente, egli non sarà tenero sul fiume editoriale rivoluzionario, collegandolo appunto *ai disordini* di un secolo, e scriverà a inizio '800:

> cette foule de *mauvais livres* sur toutes sortes de matieres, dont la France étoit *inondée*, et qui malheureusement très nombreux chez tous les peuples, quelle que soit l'époque où l'on prenne leur histoire, sont encore plu communs dans les temps de révolution; observation qui n'a point échappé à Montaigne: «L'escrivaillerie, dit-il, sembre etre quelque symptome d'un siecle desbordé»[648].

I libri possono quindi anche essere considerati epifenomeni di movimenti progressivi e latenti già presenti, «de là, l'hypothèse selon laquelle les détachements vis-à-vis du souverain, de la monarchie et de l'ordre ancien ne doivent pas être compris comme le résultat de la circulation des livres philosophiques, mais, à l'inverse, comme la condition de leur succès»[649].

Sottolineo come il punto qui non sia quello di stabilire l'intrinseco grado di carica rivoluzionaria della sedizione o la sua esatta inversione dal punto di vista causale, bensì evidenziare un punto fondamentale, ossia che finanche i libri a tasso filosofico "nullo o negativo" contribuirono al *processo carsico* di dissacrazione del potere. Infatti sussiste un «désinvestissement symbolique et affectif qui transforme la relation à l'autorité, dépouillée de

---

[647] J.-A. Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de D. Diderot*, cit., p. 36.
[648] Id., *Avertissement de l'éditeur*, *Essais*, cit., p. 57.
[649] R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française,* cit., p. 288.

son ancienne transcendance, manifesté, mais non pas produit, par la diffusion, aussi large soit-elle, de la littérature clandestine»[650].

La propaganda contro i comportamenti immorali degli uomini di potere aveva dunque un'importanza non trascurabile, perché minava alla base la credibilità del potere agli occhi dei lettori:

> Una maniera di riportare l'Illuminismo con i piedi per terra è di vederlo dal punto d'osservazione degli autori settecenteschi. Dopotutto, costoro erano uomini fatti di carne e sangue, che aspiravano a riempirsi la pancia, ad avere un tetto per le loro famiglie e a farsi strada nel mondo. Naturalmente, lo studio degli autori non risolve tutti i problemi connessi con lo studio delle idee; ma suggerisce la natura del loro contesto sociale, ed è in grado di attingere alla storia letteraria convenzionale quanto basta per poter azzardare alcune ipotesi[651].

Questi libri ci sono utili parlando di Naigeon perché i loro autori cercavano, di fatto, di raggiungere lo status che a lui divenne sempre più riconosciuto dopo la Rivoluzione, quello di editore con *privilegio*. Essi erano assolutamente favorevoli ai *philosophes* nella misura in cui questi ultimi erano interpretati come personaggi che volevano rivoluzionare lo status quo; in un certo senso, all'inizio erano i loro più entusiasti adepti, giacché non ambivano a nulla di più che diventare loro stesso *philosophes*; ma poi, infine, finivano per diventare anche loro detrattori, frustrati dal non riuscire a raggiungerli[652]. Si può anche dire, restando nell'ambito delle idee, che se i *philosophes* portavano avanti una visione filosoficamente (ma non per forza politicamente) rivoluzionaria, nel senso di radicalmente negativa rispetto all'esistente, alla tradizione, all'eterno, quella che Darnton definisce la *bohème* – il mondo dei *nipoti e pronipoti di Rameau*[653] – era invece rivoluzionaria per spirito, per colore, per indole, per rabbia, ma mancava totalmente di un piano ideologico.

Riguardo la libellistica sediziosa e diffamante sulla vita politica di corte va detto che di norma in tali scritti le accuse erano ricorrenti: la vita di corte a Versailles era un'esistenza moralmente indegna e si caratterizzava quasi esclusivamente per sodomia, incesti, impotenza del Re e stravizi della Regina. Bisogna chiedersi secondo Darnton: «per quanto grottesca falsa e semplicistica, questa maniera di presentare notizie politiche non può essere liquidata come

---

650 *Ibid.*, p. 289.
651 R. Darnton, *L'intellettuale clandestino. Il mondo dei libri nella Francia dell'Illuminismo*, cit., p. 12.
652 «Nel tardo Settecento, dovettero esser numerosissimi i giovani che sognarono di entrare nelle file degli iniziati, di tener lezione ai monarchi, di riscattare l'innocenza oltraggiata e di governare la repubblica delle lettere dall'Académie Française o da uno château come Ferney. Diventare un Voltaire o un d'Alembert: era questa la specie di gloria che tentava i giovani ambiziosi. Ma come si arrivava a conquistarsi il rango di *philosophe*?», *ibid.*, p. 13.
653 *Ibid.*, p. 21.

puramente mitica (e pertanto irrilevante), giacche giacché il fare e disfare miti si rivelarono forze potenti negli ultimi anni de regime. Benché teoricamente assoluto, essa era divenuto in realtà sempre più esposto ai capricciosi movimenti dell'opinione pubblica»[654]. Parafrasando lo storico americano, bisognerebbe chiedersi allora se cotanta scurrilità romanzesca non equivaleva in fondo a un appello alla Rivoluzione: se s'intende da un punto di vista programmatico, evidentemente no, perché ai libellisti mancava ogni tipo di progettualità; ma è anche vero che tanto sdegno esprimeva, seppur se in maniera del tutto pre-politica, una totale disprezzo anti-élite, e che, pur mancando di preparazione ideologica, in qualche modo essi offrivano una sovversione che poteva *in nuce* contenere qualcosa di rivoluzionario[655].

Essi cercavano in tutti in modi di "arrivare", integrarsi, divenire riconosciuti:

> Ma, per svariate ragioni, vi era poco spazio per questi giovanotti ambiziosi e arrivisti: forse perché, come vogliono i sociologi, i gruppi il cui status è in ascesa tendono all'esclusivismo; forse a causa di una sorta di malthusianesimo letterario; forse, infine, perché la Francia soffriva di un malanno comune ai paesi in via di sviluppo: un eccesso di letterati e di avvocati iper-istruiti e sottoccupati. In ogni caso, le attrattive della nuova carriera celebrata da Duclos e della nuova chiesa proclamata da Voltaire sembrano aver prodotto un raccolto record di potenziali *philosophes*, una massa molto più grande di quella che l'arcaico sistema delle protezioni fosse in grado di assorbire. Naturalmente, la mancanza di dati statistici e la confusione delle categorie sociali nella Francia pre-rivoluzionaria (come definire un "uomo di lettere": qualcuno con una reputazione letteraria, che ha pubblicato un libro, o che vive della sua penna?) rendono queste ipotesi inverificabili. Ma non v'è nessun bisogno di un censimento completo degli scrittori settecenteschi per persuadersi della tensione che, alla vigilia della Rivoluzione, esisteva tra gli uomini della bohème letteraria e gli uomini del monde. I fatti della vita letteraria dell'epoca parlano da soli[656].

Si è citato quest'*underworld* poiché, dal punto di vista di uno studio su Naigeon, è importante evidenziare come la censura talvolta accumunasse i due mondi – le altezze filosofiche e la sedizione letteraria – e come ciò fosse un enorme errore strategico dell'ordine costituito, perché rese più feroci idee filosofiche che forse si sarebbero potute lentamente integrare lentamente nelle gerarchie, e finirono invece per essere radicalizzate.

---

[654] *Ibid.,* p. 29-30, ma in generale tutto il primo capitolo. Questo tipo di discorso assolutamente pre-politico, se non del tutto *non* politico, riuscì però ad autenticarsi come valevole rispetto ai discorsi "ufficiali": «i tentativi di riconoscere l'importanza dell'opinione pubblica colta per integrarla nello Stato assoluto furono comunque tardivi: accanto ai *philosophes* inclini alle riforme avevano guadagnato terreno gli scrittori che si ponevano come gli interpreti di un'opinione pubblica nella quale confluivano esasperandosi tutti gli elementi di opposizione alla monarchia maturati a partire dalla metà del secolo. La pamphlettistica contro la regina Maria Antonietta si presentava come l'espressione estrema di questa opinione pubblica, della quale si accentuarono alla vigilia della Rivoluzione i caratteri di unanimità», in E. Tortarolo, *Opinione pubblica*, cit., pp 287-288.

[655] Probabilmente bisogna comunque pesare un'impostazione del genere, misurarla tramite un impatto anche statistico di questi libri, non esagerare quello che poteva essere la diffusione di libri tutto sommato effimeri sulla mentalità popolare o borghese. A tal fine, ben vengano gli studi statistici sulle vendite editoriali dell'epoca. Il problema è cogente.

[656] *Ibid.*, pp. 20-21.

In più c'è un altro motivo per aver portato qui in scena lo strano legame sussistente tra idee dei *philosophes* e personaggi che cercavano di emularli, ma finirono per creare solo un sottogenere volto all'insulto personale contro il potere – lo stesso potere il quale, rifutandoli, li radicalizzò. Ci si trovò di fronte a un radicale aumento della politicizzazione, finanche di quelle parti della cultura parigine fino a allora marginate come appunto i letterati scandalistici: «Nei sei o settecento caffè parigini, il gioco, il pettegolezzo o semplicemente lo spirito parigino cedono il passo al dibattito politico. Il nipote di Rameau è diventato un militante»[657].

Tali sentimenti certamente rivoltosi – se non rivoluzionari, esacerbati dalla mancanza di riconoscimento sociale – ci aiutano meglio a comprendere come, nella Francia di Naigeon, fosse in piedi un fenomeno, latente ma radicale, di erosione dell'autorità dei poteri costituiti che non si può certo attribuire esclusivamente agli scritti dei *philosophes* da manuale.

Tale fenomeno – che prende forme di vera e propria *desacralizzazione* del potere religioso, culturale, e politico – è veicolato anche da fattori non facili a comprendere se si dà credito che alla stantia riproposizione degli schemi che vogliono il '700 essere esclusivamente il secolo della ragione trionfante[658]. La ragione dei lumi, finanche se intesa in senso generale come *razionalismo diffuso,* era molto meno uniforme di ciò che si pensa[659].

Si pensi qui almeno alla diffusione del fenomeno del mesmerismo nell'ambito della Francia degli anni '70 e '80 [660]. L'ondata d'interesse per le teorie di Mesmer merita un accenno perché ben sintetizza altre tensioni del mondo culturale (Naigeon non poté non rimanere sconvolto e infastidito da essa, tanto discuterne, come si è visto, anche con d'Holbach[661]). L'influenza del mesmerismo – che non era certo una teoria razionalista di stampo classico, anche se ambiva a esserlo – è importante perché essa contribuisce ancora una volta ad allargare il campo, a mostrare come le "ragioni" in campo fossero plurime, e si dessero battaglia, e come le varie

---

657 F. Furet, D. Richet, *op. cit.*, p. 65

658 Si veda J. Starobinski, *L'invenzione della libertà. 1700-1789* (1964), tr. it. M. Busino-Maschietto, Milano, 2008; Id., *I sogni e gli incubi della ragione. 1789* (1973), tr. it. S. Giacomini, Milano, 2010.

659 «La vittoria finale degli epigoni di D'Alembert e di Concorcet, dei grandi accademici capaci di passare indenni anche i travagliati anni giacobini in cui le accademie vennero brutalmente chiuse, non dovrebbe mai farci dimenticare il carattere eteronimo dei molti discorsi presenti nella cultura dell'Illuminismo», in V. Ferrone, *Scienza*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., p. 341; «Diversamente dal positivismo […] l'Illuminismo non considerò mai (con intenti chiaramente ideologici) il sapere scientifico come la chiave di volta di tutta la conoscenza umana» si veda anche Id., *L'uomo di Scienza*, in *L'uomo dell'Illuminismo*, cit., p. 238.

660 Fondamentale è qui R. Darnton*, Il mesmerismo e il tramonto dei Lumi* (1968), tr. it., R. Carretta, R. Viola, Milano, 2005.

661 «Si fa strada una nuova generazione nella Repubblica delle Lettere com nel mondo delle scienze e della creazione artistica. Essa farica ad aprirsi un varco in questo mondo. Arriva il tempo dei "Rousseau dei ruscelli" [Rousseau de ruisseux, gioco di parole difficile da rendere in italiano], secondo l'espressione ripresa da Robert Darnton, di una plebe di autori che contestano l'"establishement" soddisfatto. Attraverso la letteratura nascosta sotto il mantello della contestazione politica, attraverso la pornografia, questi autori scuotono i compromessi stabiliti. Nel mondo scientifico il filo delle scoperte concatenate si trova messo in discussione dall'intrusione di nuovi sapienti – veri o falsi: Cagliostro, Mesmer…Marat? – che rimettono in discussione l'universo ordinato del newtonianismo, fresco trionfatore delle battaglie del secolo. Il mondo era forse meno razionale di quanto si pensava?», M. Vovelle, *Introduzione*, tr. it. R. Cincotta, in *L'uomo dell'Illuminismo*, cit., XL.

"patenti" filosofiche spesso fossero etichette di comodo che dialetticamente si trasformavano a seconda del "boom" del momento[662].

> Nella sua prima fase, il mesmerismo espresse la fede illuminista nella ragione portata all'estremo, un illuminismo senza freni, che avrebbe successivamente provocato una reazione opposta altrettanto estrema: il romanticismo. Il mesmerismo ebbe anche un ruolo in questo movimento: mostrò il punto in cui gli estremi si toccano[…]
>
> *Autrefois Moliniste*
> *Ensuite Janséniste*
> *Puis Encyclopédiste*
> *Et puis Economiste*
> *A présent Mesmériste*
>
> Il mesmerismo ha saputo riflettere così bene le inclinazioni dei letterati francesi che ha probabilmente suscitato maggior interesse di qualunque altra forma di pensiero durante la decade che precedette l'editto del 5 luglio 1788, la convocazione degli Stati Generali, dando inizio a un'epoca di liberalizzazione della pamphlettistica politica[663].

Tutto ciò s'intreccia quindi anche con il tema della ribellione dei letterati che si credevano messi da parte, e che in alcuni casi divennero rivoluzionari[664].

> Al di là degli elementi di ciarlatanismo indubbiamente presenti, la *querelle* di fine secolo sulla veridicità del mesmerismo, della fisiognomica, della rabdomanzia, e in generale delle cosiddette «scienze popolari», combattuta con asprezza e grande coinvolgimento di pubblico nelle accademie scientifiche sui periodici di tutto il continente, non fu altro che l'epiodio più clamoroso di quella lotta già tutta prefigurata negli scritti di Diderot e Rousseau. Non a caso, nel vivo della polemica, protagonisti come Mesmer e Marat polemizzando con Condorcet e Lavoisier chiesero a viva voce di fondare un nuovo criterio di verità scientifica solo sulla base dell'immediata utilità pubblica, di un riscontro sperimentale di

---

662 «Ma sarebbe sbrigativo etichettare tutta la vicenda come una tipica storia di pseudoscienza. Già nel 1784 i membri della commissione scientifica nominata dal re di Francia, in cui spiccavano figure come Lavoisier e Franklin, avevano sottoposto a severo scrutinio le pratiche "magnetiche" dei mesmeristi, tacciati spesso di ciarlataneria e travagliati da veri e propri "scismi" -, arrivando alla conclusione che i prodigiosi risultati vantati da Mesmer e dai suoi seguaci avessero la stessa efficacia di quelli che oggi siamo soliti chiamare dei placebo. Una volta chiarito che quelle pratiche non avevano realmente a che fare col magnetismo analizzato dai fisici e che controlli di tipo quantitativo risultavano impossibili, lo stesso Mesmer doveva ammettere che il suo "magnetismo animale" (ormai conosciuto sotto il nome "mesmerismo") andava considerato come un fenomeno distinto dal magnetismo terrestre e da quello riscontrato nei metalli», G. Giorello, *Prefazione*, in *Il mesmerismo e il tramonto dei Lumi*, cit., pp. 7-8.

663 R. Darnton, *Il mesmerismo e il tramonto dei Lumi*, cit., p. 45-46. Darnton segnala l'anonimo che epigramma è tratto da *Mémoires secrets*, 25 maggio 1784, p. 11.

664 «Rivarol e Champcenetz pubblicarono un censimento per burla dei Voltaire e dei d'Alembert che, ignoti al mondo, si accalcavano nelle soffitte e sui marciapiedi di Parigi. Essi scrissero articoli su oltre cinquecento di questi poveri imbrattacarte, che scribacchiavano per qualche tempo nell'oscurità, e quindi svanivano come i loro sogni di gloria. Rare le eccezioni: Carra, Gorsas, Mercier, Restif de la Bretonne, Manuel, Desmoulins, Collot d'Herbois e Fabre d'Eglantine. Fa una strana impressione trovare in questalista dei "cinque o seicento poeti" perduti nelle legioni della "bassa letteratura" i nomi di questi futuri rivoluzionari. Eppure Rivarol li ha collocati esattamente al loro posto. Questo posto era la bohème letteraria, la cui popolazione, in ogni tempo materiale altamente infiammabile, nell'ultimo venticinquennio dell'Antico Regime stava letteralmente esplodendo», R. Darnton, *L'intellettuale clandestino. Il mondo dei libri nella Francia dell'Illuminismo* , cit., p. 25.

> tipo qualitativo dei fatti che prescindesse dai rigidi protocolli di verifica faticosamente elaborati dalla comunità scientifica internazionale sulla base dell'empirismo matematico galileiano e newtoniano[665].

Così come il discorso sulla letteratura sediziosa serviva a mostrare la diversità interna del mondo editoriale, l'attenzione a questi saperi che sembrano scorrere paralleli rispetto alla tradizione del Lumi ci mostra la varietà del mondo culturale dell'epoca, e ci restituisce l'ambizione e il bisogno di molti nel cercare nuove certezze in modi meno convenzionali[666]; in più, ci offre una fotografia del conflitto sussistente tra gli "esclusi" dalla cultura *mainstream* e le Accademie ufficiali, che rappresentavano i saperi "costituiti"[667].

Secondo Darnton, infatti, «le opere pre-rivoluzionarie di uomini come Marat, Brissot e Carra non esprimono più o meno vaghi sentimenti "anti-establishment", ma trasudano odio per gli "aristocratici" letterari che si sono impadroniti dell'egualitaria repubblica delle lettere e l'hanno trasformata in un "dispotismo". È nelle profondità del sottomondo intellettuale che questi uomini divennero dei rivoluzionari ed è qui che nacque la determinazione giacobina di spazzar via l'aristocrazia dello spirito»[668].

Una teoria come quella mesmerista poteva allora offrire un'arma politica importantissima, perché favoriva o rendeva credibili delle nuove visioni del mondo oggettivamente in contrasto con alcuni contropoteri culturali esistenti[669].

---

665 V. Ferrone, *Scienza*, cit., p. 340.

666 «In più, l'alleanza tra ciarlataneria e medicina convenzionale era così spesso "messa in scena" nella società francese che gli ammiratori di Molière avrebbero potuto considerare meno letali le tecniche di Mesmer di quelle dei medici ortodossi e dei barbieri-cerusici, inscalfibili nella loro fede nella teoria dei quattro umori e degli spiriti animali, e formidabili nei loro arsenali di medicamenti: salassi, purganti, cicatrizzanti, risolventi, evacuanti, umettanti, vescicatori, derivativi, rivulsivi», R. Darnton, *Il tramonto dei Lumi*, pp. 26-27; e ancora «L'entusiasmo popolare per la scienza era così forte nelle ultime decadi del '700 che cancellò quasi completamente la linea di demarcazione (per altro mai troppo definita sino al XIX secolo) che divide la scienza dalla pseudo-scienza», *ibid.*, p. 40.

667 Sulla polemica tra futuri rivoluzionari e Accademie scientifiche viste come luoghi dogmatici e chiusi, si veda anche V. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, cit., p. 53; e anche Id., *L'uomo di scienza*, in *L'uomo dell'Illuminismo*, pp. 230-242. Più in generale sul funzionamento delle Accademie, sull'ambiente in cui esse selezionavano i loro partecipanti e sui rapporti con il secolo dei Lumi, si veda: H. E. Bödeker, *Accademie*, tr. it. A. Trampus, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.; D. Roche, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux 1680-1789,* Paris-The Hague, 1978.

668 R. Darnton, *Il mesmerismo e il tramonto dei Lumi,* cit., p. 52. Che il giacobinismo nacque da questo odio, mi pare in ogni caso interpretazione assai discutibile. «Brissot imparò questa lezione al seguito di un uomo che incarnava l'importante, per quanto misconosciuto, rapporto esistente, tra il radicalismo politico e le ambizioni frustrate di molti "vorrei-essere-Newton-o-Voltaire" della Parigi pre-rivoluzionaria. Quest'uomo era Jean-Paul Marat», *ibid.*, p. 97.

669 «Il rousseauiano Brissot de Warville nel suo *pamphlet* del 1782, *De la verité*, non esitò a denunciare le élite accademiche di ostacolare la verità con la creazione di un modello di scienza tutto ideologico, specialistico, fortemente selettivo nel linguaggio e nella pratica e funzionale unicamente ai loro interessi corporativi di casta chiusa insensibile ai veri interessi della pubblica felicità» in V. Ferrone, *Scienza*, cit., p. 340. Su Brissot e il mondo degli scribacchini, si veda anche R. Chartier, *L'uomo dei Lumi*, cit.; R. Darnton, *The Brissot dosseier*, «French historical studies», 17, I, (1981).

«Il desiderio di Marat di vendicarsi dell'Accademia delle Scienze diede l'impulso principale alla sua singolare carriera rivoluzionaria, che fu, principalmente, una campagna contro i cospiratori», R. Darnton, *Il mesmerismo e il*

In sintesi, la committenza sociale e i libri che possono soddisfarla costituiscono un tema che sembra sfuggire alla ricostruzione filosofica che intenda fornire solo le idee dei grandi *philosophes*, visuale benemerita ma non sempre sufficiente.

Questo non toglie che ci si possa chiedere che posto abbiano avuto le idee letterarie e filosofiche nel cambio radicale di mentalità che ha ritenuto possibile *anche solo pensare* la fine della monarchia. Invece di limitare il discorso alla concettualizzazione, bisogna però rivolgersi a un altro aspetto potenzialmente rivoluzionario di cui i libri furono veicolo, ossia il potenziamento dell'attitudine alla critica libera da dipendenze e obbedienze. In questo senso, la storia del libro e della lettura diventerebbe una costola dell'enorme processo di desacralizzazione[670].

> Après le mi-siècle, s'affirme dans une large part de la population du royaume une attitude critique, qui, sans être nécessairement explicitée dans des pensées claires ou des discours articulés, fait abandonner des gestes traditionnels, rejet des obéissances inculquées, percevoir d'une manière distante, ironique, méfiante, les pouvoirs autrefois objets de crainte et de révérence[671].

Saremmo di fronte a un fenomeno amplissimo, quello della progressiva erosione del concetto stesso di autorità tradizionale, della scomparsa progressiva di alcune pratiche sociali rappresentanti il potere costituito o comunque simbolici rapporti di dominazione[672]. In quest'ottica, coincidendo per buona parte l'autorità con il potere della religione e del Re, sarebbero esistite nel '700 due diverse scristianizzazioni: quella progressiva delle pratiche e quella più radicale durante la Rivoluzione.

> La Rivoluzione elabora il suo messaggio – è banale ma essenziale ripeterlo – sulla base di una gigantesca rottura, di una desacralizzazione dell'immagine del re

---

tramonto dei Lumi, cit., p. 95. La tensione tra accademici ufficiali e letterati che cercavano di scalfire la chiusura dei saperi "autoritari", è certamente presente e va citata come elemento sicuramente mal digerito da parte da molti: e non è da escludersi che la psicologia del rifiuto possa influire sulla coscienza rivoluzionaria. Ma queste affermazioni di Darnton, a mio parere, vanno enormemente smorzate. Ridurre l'ispirazione di un Marat a questo "impulso principale" mi sembra limitante. Mi pare più credibile, invece, ancorare tutta la questione delle ispirazioni (finanche dei *furori* rivoluzionari) dei più radicali uomini politici, tra cui l'*ami du peuple*, al distacco divenuto evidente tra ogni possibilità di riforma e lo spirito della *philosophie*, in particolare dopo l'*affaire* Turgot «attraverso queste vicende si consacrerà il divorzio fra ogni forza e tendenza progressiva della società e dell'opinione francesi, e qualsiasi istanza della struttura dell'*ancién régime*. Dalla eclissi della politica delle *lumières* emergevano già opere di più rivoluzionaria polemica contro tutto il vecchio ordine, da *The Chaines of Slvaery* di Mart agli scritti di Mirabeau figlio», in F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, cit., p. 641.

670 R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française,* cit., p. 133.

671 *Ibid.*, p. 265.

672 Insieme a un atteggiamento *tout court* nuovo (per quando *in nuce* già esistente) rispetto alla morte stessa: «Tutto avviene quindi come se si facesse strada a poco a poco l'idea che il giusto non deve temere la mrote e l'aldilà. Molte indicazioni permettono di misurare la comparsa di questo nuovo atteggiamento», in M.-H. Froeschlé-Chopard, *Religione*, tr. it. M. Machì, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit, p. 241; ma si veda anche M. Vovelle*, La mort et l'Occident,* Paris, 1983.

> che non si è compiuta in un giorno ma che è stata compiuta a caldo in meno di quattro anni...forse non più di due, se si considera la differenza che separa l'immagine del re-padre cui ancora si appellano i *Cahiers de doléances*, dal sovrano screditato al ritorno da Varennes, che attraversa la capitale tra due ali di parigini muti. Per molti, la vera morte del re è avvenuta allora, molto prima del 21 gennaio 1793[673].

Come non riconoscere – in quest'oscillazione tra attaccamento al *Re-padre* e la nuova concezione rivoluzionaria che al Monarca potrà concedere al massimo il ruolo di tutore di un ordine che gli preesiste e lo anticipa e finirà anche per sopprimerlo – l'inconscia ambivalenza dello stesso Naigeon, che vedremo nell'*Adresse* non riuscirà, infondo, a decidersi tra il Re da detronizzare e il Re custode, finendo per lasciare il suo scritto quasi "aperto".

Bene insistere su questo punto, perché seguendo questa chiave interpretativa, a uscirne modificato sarebbe anche lo stesso rapporto tra Lumi e Rivoluzione. Questo legame, che è essenzialmente quello tra letterati, idee e presa delle stesse nel mondo, non è un rapporto che si può situare esclusivamente in una cornice cronologica ristretta; e forse possiamo comprenderlo meglio se situiamo il fenomeno dell'erosione dell'autorità tradizionale (veicolato *anche* dal mondo editoriale) in una storia di lunghi cambiamenti che accompagna la nascita della modernità e ne fa un processo di più ampia gittata, in cui risulta difficile astrarre un solo momento dal contesto, «d'où la préférence donné à une seconde perspective qui considère que l'âge de la Révolution et les temps de Lumières sont inscrits, ensemble, dans un processus de longue durée qui les englobe et déborde et que, avec des modalités différents, ils sont habités par le mêmes fins, traversés par de semblables attentes»[674].

Letterati riconosciuti o esclusi, pratiche sociali comuni ma in mutamento, movimenti di pensiero non strettamente filosofici ma comunque oggetto di attenzione, idee ma anche eventi marcatamente sociali farebbero sì che

> Monde des Lumières et Révolution française se situent comme deux manifestation (ou épiphénomènes) d'un procès plus entier, celui de la définition d'une société des hommes indépendante, c'est-à-dire société sans mythes ni religions (au sens traditionnel du terme), société "modern", c'est-à-dire société sans passé, ni traditions, du présent, et tout entière ouverte vers l'avenir. Les véritables liens de cause à effet entre l'une et l'autre sont ceux de cette commune dépendance à un phénomène historique plus large, plus entier que leur propre[675].

Con un quadro così complesso, sono più chiare le difficoltà in campo, ma si può avviare un'operazione necessaria, ossia quella di *liberare* i libri e la cultura letteraria dell'enorme peso

---

673 M. Vovelle, *La mentalità rivoluzionaria,* cit., p. 129.
674 R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française,* cit., p. 281.
675 A. Dupront, *Les Lettres, les Sciences, et les Arts dans la société française de la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, Paris, 1964, p. 21.

che è stato loro attribuito rispetto agli eventi rivoluzionari, cioè a dire quello di aver esercitato un potere sovversivo dal punto di vista del "concetto in quanto tale", e non come elemento da inserire in un quadro ampio di pratiche in decadenza e di attribuzioni di significato socialmente veicolate[676].

[676] Tentare di depotenziare un nesso causale forte e univoco tra libri e Rivoluzione, e quindi tra libri e rivoluzionari, non significa in nessun modo negare la profonda mutazione settecentesca riguardo il rapporto tra libri e lettori, se non proprio tra libri e "mondo". *È il leggere "in sé" a subire un radicale cambiamento.* Vari elementi confluiscono in tale valutazione, dalla crescita esponenziale degli scritti al proliferare dei giornali, con l'ascesa dell'influenza culturale e politica degli stessi. È stata teorizzata una mutazione "genetica" della lettura, da "estensiva" a "intensiva", da un *corpus limitato* di libri introiettati quasi a memoria, ad *uno più ampio*, composto da testi stampati ma più effimeri. Da «un rapporto con lo scritto fatto di comunione e rispetto […] ad una lettura libera, disinvolta, irriverente», in R. Chartier, *Libri e lettori*, cit., p. 294.
Per il ruolo della nuova stampa, si rimanda a G. Ricuperati (a cura di), *I periodici d'ancien régime come problema storiografico*, in «Studi Storici», 2, (1984); G. Feyel, *L'annonce et la nouvelle. La presse d'information en France sous l'Ancien Régime (1630-1788)*, Oxford, 1997.
A questo mutato rapporto con la lettura – e con la tradizione – va aggiunta una nuova accessibilità del manufatto *libro*, il quale diviene più facilmente rintracciabile, più maneggevole e, dunque, più reperibile. Ci sono però degli elementi che devono portare a moderare leggermente il portato di novità del nuovo rapporto con la lettura – il che non vuol dire però negare la carica innovativa del fenomeno: «All'interno di questa stabilità della tecnica e della censura, la produzione a stampa ha modificato le sue basi e i lettori hanno trasformato le loro pratiche, almeno secondo le rappresentazioni della lettura che esaltano, e più spesso condannano, i modi di leggere del presente confrontandoli con quelli di un passato ormai concluso. È sufficiente questo per parlare di "rivoluzione"della lettura?. Probabilmente, ma a due condizioni. La prima considera il fatto che questa rivoluzione non è che una fra le rivoluzioni della lettura, e non *la* rivoluzione della lettura. Altre l'hanno preceduta, […] altre faranno seguito. Una seconda condizione consiste nel prendere in considerazione e reperire i molteplici scarti, spostamenti e limiti che contraddistinguono la rivoluzione della lettura nell'epoca dei Lumi. Essa è più marcata in alcuni luoghi (i paesi dell'Europa che da più tempo avevano familiarizzato con la cultura scritta) e in certi ambienti sociali (le "borghesie" delle professioni intellettuali e liberali")», R. Chartier, *Libri e lettori*, cit., p. 299. Considerando dunque i possibili limiti di un'interpretazione euristica, si può ben dire come «nel Settecento per i lettori e le lettrici più *colti*, il numero delle letture possibili sembra allargarsi e proporre una gamma di possibilità fino ad allora sconosciute», *ibid.*, corsivo mio.

III.III) L'*Adresse à l'Assemblée Nationale*

Si è sviluppato qui in maniera sintetica il mondo dell'editoria e delle sue possibili articolazioni; al fine di dare un quadro il più veritiero possibile del vissuto di Naigeon era necessaria un'immersione nel mondo della Rivoluzione così come descritto dalla grande storiografia settecentesca, o meglio da quella che sembrava più utile a definire le *nuances* di un processo di straordinaria ri-definizione delle pratiche socio-politiche dell'epoca. Le considerazioni svolte finora vorrebbero contribuire a meglio situare Naigeon nel mondo culturale dell'epoca; si è cercato, tra le righe, di connettere qualche passaggio più storiografico a considerazioni che situassero l'editore di Diderot in maniera più evidente.

Non meno importante era tornare sul rapporto con il mondo editoriale alla vigilia della Rivoluzione. La letteratura clandestina era già stata analizzata, ma qui, però, si è arrivati a un punto successivo. Si è visto come Naigeon e questo sottomondo fossero legati esclusivamente dal fatto che negli anni pre-rivoluzionari, nei registri polizieschi, sia le opere scandalistiche sia quelle filosofiche finirono per essere catalogate, come abbiamo detto, *livres philosophiques*. Lo stesso Naigeon rimarcava, in un gesto che sa di *auto-analisi* sul proprio ruolo nel mondo, la differenza con gli sventurati dell'editoria:

> Si le goût n'étoit pas une qualité purement personnelle, acquise ou perfectionnée par l'étude et la comparaison, mais une qualité inhérente et commune à tous les écrivains du meme siécle, comme les critiques semblent le supposer; on n'auroit pas vu sous le regne d'Auguste, ou sous celui de Louis XIV, et l'on ne verroit pas de nos jours, cette foule d'auteurs qu'Horace, Boileau, Racine et Voltaire ont rendus ridicules, chacun dans son temps, et qu'ils ont si justement immolés à la risée publiques[677].

Naigeon mette qui una linea di demarcazione molto chiara tra sé e i personaggi che è "giusto" esporre al pubblico ludibrio, così come traccerà perfettamente la linea di demarcazione tra i romanzi pornografici e un'opera come *Les bijoux indiscrets*, che per quanto da Naigeon presentata in maniera assai critica, come vedremo, contengono dalla pura riflessione filosofica e non solo dello scandalo fine a se stesso, e «à mesure que les lvires purement et simpement licencieux perdront de leur célébrité, celui-ci pourrait bien en acquérir»[678].

Poco prima della rivoluzione, recensendo un libro a mezzo stampa, ancora una volta si scaglierà lui stesso (paradossalmente?) contro l'editoria pirata. Una forza sembra impadronirsi

[677] J.-A. Naigeon, *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque*, cit., pp. 31-32.
[678] Id., *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrage de D. Diderot*, cit., p. 40.

di Naigeon: ogni qual volta si parla di un libro emerge sempre il bibliofilo e l'uomo del mondo editoriale; ma che addirittura egli si faccia cantore dell'*autenticità* d'edizione, ci fa capire la distanza che Naigeon rimarcava rispetto agli editori meno noti, e la stratificazione del mondo culturale:

> on peut, ce semble, juger, par cet exposé, de l'importance de cet ouvrage, de son utilité, et surtout de l'estime qu'on doit faire de l'édition originale. J'insiste particulièrement sur cet article, parce que ce livre, nécessaire à un si grand nombre de lecteurs, et qui doit se trouver dans toutes les bibliothèques, sera malheureusement contrefait dans différentes provinces de France et chez l'étranger, et qu'indépendamment des plans, des vues, des cartes qu'il seroit très-difficile de rendre aussi biens sans des dépenses que de contrefacteurs avides ne sont jamais tentés de faire, il ne mettront ni plus d'empressement ni plus de soins à imprimer correctement les citations nombreuses qui se trouvent au bas de pages, et dont la révision délicate demande des yeux très exercés, et peut-être ceux de l'auteur même[679].

Che contrappasso per l'uomo della *coterie*, diventare il critico della contraffazione: si era sempre clandestini di qualcuno, all'epoca.

Non che dal punto di vista teorico, durante gli anni della campagna atea, Naigeon e d'Holbach potessero essere intesi come contigui ai libelli pornografici o alle tragedie scritte dai senza talento. Ma a un certo momento, effettivamente le due tendenze furono accumunate, almeno da chi dava la caccia agli scrittori: era quindi proprio la "contraerea" poliziesca alimentare il mito di *un'eterodossia unica*[680]. Al contrario, i protagonisti, la differenza, la sentivano precisamente.

> Per spiegare perché la bohème letteraria non avesse via d'uscita e perché i suoi prigionieri nutrissero un tale odio contro i *grands* è necessario menzionare una parola che concerne i modi della culturale del tardo Settecento; è questa parola è la stessa che s'incontra ovunque nell'Antico Regime: privilegio[681].

Il discorso precedente è servito allora per cercare di meglio comprendere le implicazioni editoriali degli anni pre-rivoluzionari e (poi di quelli successivi) di Naigeon; il mondo dell'editoria – clandestina, ufficiale o scandalistica – è infatti importante da concepire nella sua ampiezza poiché egli si considerò sempre sia letterato sia editore: anche solo *per contrasto* Naigeon va correttamente identificato come appartenente a un "ceto" letterario più alto, rispetto al *milieu* descritto da Darnton – quello degli *arrabbiati* dell'editoria (ma si tenga comunque fermo che Naigeon non divenne mai *completamente* un uomo di potere; la sua

---

679 Id., Recensione di J.-J. Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, cit., pp. 79-80.

680 Si è già discussa in precedenza la differenza tra l'eterodossia libellistica e l'eterodossia filosofica "totale". Cfr. G. Paganini, *op. cit.* Il punto ulteriore, qui, consiste nel situare quel mondo (o quello che ne rimaneva) negli anni a cavallo della Rivoluzione.

681 R. Darnton, *L'intellettuale clandestino. Il mondo dei libri nella Francia dell'Illuminismo*, cit., p. 28.

"superiorità" rispetto al sottomondo non implica che egli arrivasse a essere economicamente al sicuro o ideologicamente amato, ma può aiutarci a valutare la sua integrazione, per quanto minima: vedremo che si può parlare di un piccolo *scatto di carriera*[682]).

È sembrato utile premettere queste diverse prospettive – straordinariamente acute – della storiografia rivoluzionaria classica o moderna. Ora è però necessario far dialogare questa ricognizione tra "lumi e Rivoluzione", "autorità e tradizione", "editori e alti e bassi", "saperi filosofici ufficiali e non riconosciuti" con il percorso di chi visse concretamente la Rivoluzione come Naigeon; in una prospettiva biografica, le interpretazioni *totali* su quegli anni, faticano talvolta, finanche nella loro lucidità, a essere realmente esplicative rispetto alle miriadi di esempi contrari che è possibile portare a testimoniare.

Qui interessa invece tenere insieme e salvaguardare l'idea di singolarità storica, pena l'affondo in una ricostruzione troppo generale del dibattito su *cause fini mezzi* che rischierebbe di far perdere di vista l'agire incarnato di chi come Naigeon visse concretamente quegli anni, come persona fisica, influenzato dal suo tempo, ma pur sempre *irriducibile* a esso: «è indubbio che gli usi del passato siano fondamentali per la vita della memoria collettiva, ma è altrettanto vero che i *philosophes* (uomini, donne, scienziati, letterati, politici, funzionari, religiosi, accademici, etc) furono individui reali, che cercarono di comporre con le loro opere e qualche volta con le loro vite un progetto che ha tratti comuni»[683].

Avendo almeno detto cosa che egli *non* fu, e cercando di distanziarsi da un'interpretazione troppo ampia che perda di vista gli impegni concreti dell'editore, seguiamo Naigeon durante la rivoluzione.

Come diceva Proust:

> [Per comprendere il destino degli enciclopedisti sotto la Rivoluzione] il faudrait d'un coté, dans le domaine de l'histoire des idées, suivre à travers l'abondante littérature révolutionnaire et contre-révolutionnaire, la trace des idéaux encyclopédiques, enregistrer les réactions favorables ou défavorables qu'ils sont

---

[682] «Nessuno dei grandi *philosophes* di metà secolo contava granché sulle vendite, con l'unica eccezione di Diderot, che non si districò mai completamente dalla bohème letteraria», *ibid.*, p. 21. Naigeon, pur non essendo un grande *philosophes*, era certamente, in questo, della scuola di Diderot. Per lui l'editoria era un mestiere, con essa (nella ricerca molto settecentesca di pensioni e rendite) si deve vivere – anche se poi Diderot sceglierà diversamente, con lo zampino dell'offerta della dispotica Caterina II, cosa che forse nel suo spirito non risolse mai completamente. La polemica sul punto era forte, tra i filosofi. La domanda era sempre: da chi dipendere? Voltaire optava per la dipendenza dal sovrano. Per lui era l'opzione migliore: «come la ricerca della protezione aristocratica induce i letterati a sottomettersi ai capricci derisori del loro protettore, la condizione di autore li lascia alla mercé delle richieste futili dei librai e del pubblico e nel contempo li incatena ai conflitti che sono quelli di ogni comunità di mestiere», in R. Chartier, *L'uomo di lettere*, cit., pp. 147-148.
«In numerosi articoli redatti per il *Dizionario filosofico*, Voltaire fa a pezzi coloro che designa come la «la disgraziata specie che scrive per vivere», *ibid.*, pp. 152-153.

[683] G. Ricuperati, *Uomo dei Lumi*, cit., p. 19.

> suscitées dans telle ou telle famille d'esprits. D'autre part il faudrait faire l'histoire des personnes, écrire sur chacun des encyclopédistes ou amis de l'Encyclopédie que nous connaissons la monographie complète qu'il mérite, en examinant de prés ce qu'il a fait, dit, et écrit pendant la période révolutionnaire et la période impériale, s'il a vécu jusque-là[684].

Tra il 1789 e il 1790, Naigeon sente l'esigenza di inserirsi nel dibattito sulle nuove forme del potere della Francia rivoluzionaria[685]. Il suo è un contributo preciso, abbastanza lungo, che ci offre un quadro preciso del suo pensiero durante la prima fase della Rivoluzione.

Il testo è *Adresse à l'Assemblée Nationale sur la liberté des opinions, sur celle de la presse, etc.*

Examen philosophique de ces questions: 1) Doit-on parler de Dieu, & en général de religion, dans une déclaration des droits de l'homme ? 2) La liberté des opinions, quelqu'en soit l'objet ; celle du culte & la liberté de la Presse peuvent-elles être légitimement circonscrites & gênées de quelque manière que ce soit, par le Législateur?

Le due domande già presenti nel titolo sono la spina dorsale del contributo di Naigeon; rispondere a queste questioni è esattamente il proposito dello scritto.

Mi servo qui di una lunga citazione di Roland Mortier, che meglio ci aiuta a situare l'*Adresse*.

> A peine les États généraux se sont-ils transformés le 17 juin 1789 en Assemblée Nationale qu'ils décident de donner à la France une Constitution en bonne et due forme. L'Assemblée devient Constituante le 7 juillet et elle se met aussitôt au travail. Dès le 11 juillet, Lafayette propose la rédaction d'un préambule, inspiré du modèle américain de 1776, où seraient affirmés solennellement les droits de l'homme et ceux du citoyen. La chute de Necker, puis les événements de 13 et 14 juillet, font abandonner momentanément la question, mais elle reviendra rapidement à l'ordre du jours: il s'agit, en effet, de donner un fondement philosophique à la nouvelle organisation de l'État et de transformer le sujet en citoyen. L'accord harmonieux des débuts éclatera bientôt pour faire apparaître des divergences profondes, d'une part sur la notion même de *droits*, d'autre part sur la référence à la divinité. Pour les futurs *monarchiens*, regroupant sous la direction de Mounier et de Malouet les élus les plus conservateurs, l'évocation des *droits* ne se concevait qu'en parallèle à celle d'obligations et de *devoirs*. Quant à l'autorité divine, invoquée dans la déclaration américaine d'indépendance («all man are..endowed by *their creator* with certain inalienable rights»), elle était acceptée par une majorité déiste (Sieyès, Talleyrand, Lameth, Barnave, Duport), mais vivement combattue par les rationalistes intransigeants, soucieux de ne pas soumettre les droits de l'homme à une autorité transcendante. […] La formulation déiste l'emporta au vote du 26 août 1789 qui proclamait les droits de l'homme et du citoyen «en présence et sous les auspices de l'*Etre suprême*». *Les héritiers de philosophes ne se tinrent par pour battus et l'un d'eux, qui n'est autre que l'exécuteur testamentaire de Diderot, Jacques-André Naigeon, lança, sous le couvert de*

[684] J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., p. 38.

[685] Sul tema delle varie istituzioni formatesi in quegli anni è di grande utilità J. Godechot, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, 1951; in particolare, proprio sulla *Déclaration*, *ibid.*, pp. 27-40, con importanti indicazioni bibliografiche sul tema.

l'anonymat, une flamboyant protestation qui résonne, à distance, comme l'écho des thèses de l'athéisme radical[686].

È dunque nel contesto di una feroce battaglia di idee che Naigeon cerca di farsi spazio, e di apportare «à la masse commune mon foible tribut de lumiere»[687]. Egli non è il solo, ovviamente. La questione di un decalogo necessario all'ordine civile rinnovato, era condiviso, di fondo, dall'intero arco parlamentare, e faceva parte di quel movimento di transizione epocale dall'ordinamento divino a quello terreno:

> les constituants, malgré leur apparente irréligiosité, et en dépit des railleries voltairiennes, avaient tous été élevés par l'Église, et sans doute, ne pouvaient-ils concevoir une société qui ne fût régie par un décalogue, transposition dans l'ordre civil et politique des commandements de Dieu. Mais cette attitude, en quelque sorte inconsciente, a pu être renforcée chez eux par des exemples étrangers, par la tradition politique française et par les ouvrages des philosophes[688].

Proprio per uno di quei *philosophes*, Naigeon, questo diventa il "problema politico" per eccellenza: «l'objet de cet Écrit est un de ceux qui méritent le plus l'attention de l'Assemblée Nationale: je n'en connois guère de plus important pour des Législateurs»[689]. Così come l'enciclopedista considerava il problema della ricchezza uno dei più importanti per uomini di stato e filosofi, così il "politico" del 1789-90 non ne trova di più importanti di quelli da lui affrontati nell'*Adresse*. Bisogna distinguersi dagli scribacchini, emergere come erede e testimone di idee mai dormienti. Qualche anonimo redattore glielo riconobbe:

---

686 R. Mortier, *Naigeon critique de la Déclaration des Droits*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 20, (1996), pp. 103-104, corsivo finale mio. L'articolo di Mortier sintetizza mirabilmente la posizione di Naigeon. Sull'*Adresse* è stato scritto, mi pare, davvero poco rispetto all'importanza che questo scritto ha di per se, ma anche come testimonianza di un intera epoca – Naigeon, rappresentava, o almeno sentiva di rappresentare, anche chi non c'era più. Sull'*Adresse* si veda anche: A.C. Kors, *D'Holbach's coterie. An Enlightenment in Paris*, cit., in particolare, pp. 276-279; J. Lough, , *The Philosophes and post-revolutionary France*, Oxford, 1982, in particolare pp. 224-25, pp. 236-39; l'Adresse è citato anche in P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la Révolution*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 29, (2000). Anche Israel cita lo scritto di Naigeon, in J. I. Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790,* cit., pp. 945-947. Israel però si confonde, e dunque ne trae qualche informazione sbagliata sul pensiero di Naigeon – e la cosa si ripeterà anche in *Revolutionary Ideas. An intellectual history of the french devolution from the rights of man to Robespierre,* Princeton, 2014 – quando attribuisce a Naigeon una *Lettre du Citoyen Naigeon habitant de Sedan, à ses concitoyens, le 6 Germinal an 5*. Questa lettera è con ogni probabilità, invece, del fratello di Naigeon, che abbiamo visto aver abitato a Sedan: Naigeon in quegli anni era tra l'altro, come in tutta la sua vita, stabilmente a Parigi, presenziando sempre alle sedute dell'*Institut de France.*

687 J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 1. Sottolineo che *"&"* sarà reso da me con "*et*"; il testo non è privo di errori di stampa, refusi, accenti mancanti, ma questo forse è anche dovuto alla fallibilità delle digitalizzazioni delle opere. Infatti conosco l'*Adresse* tramite la copia reperibile in rete: non sono del tutto in grado di stabilire se molti degli errori siano legati alla trasformazione nel formato digitale (che mantiene un margine di errore percentuale) o a una bassa qualità editoriale dell'opera originale di Naigeon, mista alla velocità con cui egli si lanciò nella redazione. Dove possibile, lì dove evidentemente scorrette (per qualsivoglia motivo), ho personalmente corretto le accentazioni e le rese del francese. Permangono dei dubbi dovuti anche alle modifiche della lingua francese negli ultimi secoli. Il corsivo è sempre nell'originale, tranne quando segnalato.

688 J. Godechot, *op. cit.*, p. 28.

689 J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 1.

> Cette brochure ne doit pas être confondue avec celles dont le torrent nous inonde,et qui paraissent chaque jour pour dispaîraitre le lendemain; elle est l'ouvrage d'un tête forte d'un esprit imbu d'idées philosophiques[690].

Il tono di Naigeon è emergenziale, lo scrittore riconosce che il momento di *testimoniare* è quello e solo quello. Come Naigeon scrive, nello stesso periodo ma altrove, *bisogna profittare* dell'occasione data dal destino, circostanza del tutto inattesa:

> l'heureuse révolution qui s'est opérée dans l'ordre des choses, et qui a rendu à tous les françois trop longtemps flétris par les fers du despotisme leur vertu première et leur antique énergie, m'avoit d'abord inspiré le dessein de profiter du moins de cette circonstances si desirée, si inattendue[691].

Che si ribadirà essere un «nouvel ordre de choses, si desiré et si inattendu»[692].

Ma infine, al di là di proposizioni molto naigeoniane[693] – il tema che si affronta è per lui sempre il più decisivo – si considerino alla lettera le citate prime parole dell'*Adresse*: *niente di più importante per dei legislatori*. Una sentenza che *de facto* contiene già in nuce le eredità e forse anche i limiti dell'impostazione di Naigeon. Le prime, perché risulta evidente come Naigeon si senta investito del compito di mettere ormai per iscritto "in diretta", nella contingenza storica, le convinzioni di una vita intera, sue e dei suoi più intimi amici. Se la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* deve sanzionare le verità del secolo filosofico, se non della natura stessa dell'uomo, ci si può permettere di inserire al suo interno il concetto (e il "nome") divisivo per eccellenza, quello di Dio? Accanto a questo, a tale problema collegato, l'altra grande battaglia: la libertà di

---

690 *Mercure de France*, 26 marzo 1791, p. 128. Naigeon trova in questa recensione un lettore favorevole: il redattore non nega che le «des nôtres[idées] (qui) sont absolument conformes à celles de l'Auteur», *ibid.*, p. 141.

691 *Diderot, Phil. Anc. et Mod*, t. II, cit., p. 153. Così Naigeon nella voce *Diderot* dell'Encyclopédie Méthodique, che uscirà in seguito, ma che egli ci segnala essere stata redatta intorno al novembre 1789, dunque praticamente in contemporanea all'*Adresse*.

692 *Discours Préliminaire*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. I, p. XXXIV.

693 E tra le tipicità di questo scritto, ricorrenti in tutta la produzione di Naigeon, vi sono difetti che egli stesso segnala con un *excusatio non petita* («un papier conçu, écrit et imprimé en six semine, ne doit pas être jugé avec la même riguer, qu'un livre qui est le fruit d'un travail opiniâtre, d'une longue et profond méditation», *Adresse,* cit., p. 5), testimoniando di essere consapevole che nell'*Adresse* si alternano idee forti ad altre meno ben difese. Spesso, inoltre, il lettore si trova davanti a una costruzione troppo moraleggiante del mondo politico, derivante forse dalla formazione letteraria di Naigeon, con un dettato che è talvolta interrotto da lunghi incisi (Cfr. *ibid.*, pp. 27-32, quando interrompe il ragionamento dedicando enorme spazio a discutere di alcuni errori di colleghi filosofi, per rimandare poi alla lunga prima nota posta in calce all'*Adresse*) – spesso poi sviluppati anche in nota (si veda, a mo' di esempio, quando sviluppa argomenti di Hobbes in nota in maniera abbastanza gratuita, *ibid.*, p. 20) – che appesantiscono il discorso principale; o da continue citazioni erudite in latino, seppur in nota, che sembrano a volte superflue. A Naigeon, dal punto di vista stilistico ed espressivo, pare manchi quasi completamente l'idea della discorsività accattivante di una forma retorica realmente sviluppata; si potrebbe dire un po' perfidamente che egli, talvolta, pensa forse di concorrere ancora per un premio di qualche Accademia piuttosto che di rivolgersi all'Assemblea Costituente. Ma, in difesa di Naigeon, è anche vero che c'è certamente un ulteriore versante della questione, e citare altri autori è ancora terribilmente importante per lui: per accreditarsi (anche a se stesso?) come filosofo, perché si sente erede di una tradizione, e, infine, per portare avanti l'idea di un'autorialità "diffusa" e non "personale", come ai tempi della *coterie*.

parola può essere insediata per un qualsiasi motivo, o essa può e dev'essere considerata assoluta ?

Eredità, si diceva, ma anche limiti, appunto: poteva davvero Naigeon considerare che quella che lui stesso figura come una discussione propriamente filosofica, attecchisse in un'Assemblea che pian piano abbandonava la conciliazione iniziale per far emergere invece tutte le diverse visioni concrete che, del mondo politico-sociale, avevano i suoi componenti ? O che quello che sempre più diverrà il luogo di una discussione più o meno velata su rapporti di forza squisitamente politico-economici potesse accogliere una discussione, di fondo, così astratta? In un'Assemblea che, anche per meri rapporti numerici, era tendenzialmente concorde sulla questione? La discussione ci fu, anche viva, ma il destino della questione religiosa nella *Déclaration* era, per il momento, chiaro:

> parmi les questions qui donnèrent lieux aux plus vives controverse figurait d'abord la question religieuse. […] la Constituante maintint une invocation a l'Etre suprême jugeant indispensable une telle invocation pour rallier la grande masse des Français, profondément catholiques. Quant à ceux qui ne professaient point le catholicisme, ils étaient déistes et ne pouvaient s'offusquer du terme "Etre suprême". Enfin, il ne faut pas oublier que les membres du clergé composaient le quart de l'Assemblée[694].

Si può anche pensare, allora, che Naigeon non credesse davvero che sarebbe stato ascoltato – e bene avrebbe fatto a non crederlo. *Ma bisognava parlare*. E forse è proprio in questo scarto tra la fedeltà a delle idee e un nuovo mondo in cui quelle idee erano praticamente inservibili, che si annida il rapporto tra Naigeon e la Rivoluzione – egli si intende, e vuole intendersi, come testimonianza vivente di un pensiero e dei relativi ispiratori degli stessi, che, anche se non politicamente "fruibili", bisogna nondimeno mantenere sulla scena; egli sente, probabilmente e in parte, il suo contributo come una pura testimonianza di posizioni filosofiche – le sue, quelle materialiste e schiettamente atee – che vede già messe da parte. Non dimentichiamo che egli scrive questo testo quando la decisione su ciò che contesta è già stata presa.

Naigeon si è creduto filosofo, non certo politico, e la forza della purezza della sua "offerta" non è annullata dall'irricevibile impoliticità della stessa. Qui è importante notare il futuro editore di Diderot abbia donato, da subito, il suo assenso alla Rivoluzione, e sia stato entusiasta adepto degli accadimenti, mantenendo però un timore e un'angoscia di fondo – come vedremo, l'angoscia delle occasioni perse: e se il mondo quotidiano e pratico di Naigeon uscì del tutto trasformato dagli eventi, la sua visione del mondo, in un certo senso, non si rivoluzionò altrettanto.

---

[694] J. Godechot, *op. cit.*, p. 34.

È lo stesso Naigeon a parlarci, in una nota finale dell'*Adresse*, del suo atteggiamento rispetto ai primi lavori dell'Assemblea:

> j'ai suivi avec toute l'attention dont je suis capable les travaux de l'Assemblée nationale; […] tous ces objets si graves […] ont été sans cesse présens à mon esprit et personne, peut-être, ne s'en est occupé avec un intérêt plus vif et plus constant[695].

Da subito, si intuisce come Naigeon non sia propriamente in procinto di intraprendere una scalata politica – si sarebbe candidato, avesse voluto questo – ma tenti in qualche modo di riattivare quel meccanismo di rapporto dialettico e dialogico tra potere e filosofi che anche era stato tema dominante del secolo. Naigeon si offre, pare, come consigliere privilegiato – non è ben chiaro quanto cosciente che l'"offerta" che apportava fosse del tutto irricevibile per il suo portato di radicalismo.

> Si les Représentans de la Nation auxquels elles [le riflessioni] sono particulièrement destinées, les approuvent ; si elles ont quelque influence sur l'esprit des Décrets qu'ils vont porter, relativement aux grandes questions que j'examine, je n'aurai pas vécu inutilement, et le plus doux de mes vœux sera rempli[696].

L'urgenza della discussione su questi temi fondamentali è per Naigeon evidente: una grande Nazione uscita dal giogo del dispotismo ha poco tempo per istruirsi e rischiararsi, poiché la possibilità di una nuova oppressione è sempre dietro l'angolo: «tout délai, tout ménagement à cet égard, peut rouvrir les anciennes plaies de l'Etat, et le replonger dans dés désordres dont il seroit impossible de prévoir et de prévenir les suites»[697]. E, coerentemente, da subito Naigeon stila un vero e proprio decalogo per i rappresentanti eletti. Essi devono

> Réparer les maux sans ombre que la superstition a faits à l'espèce humaine; rendre à la raison opprimée sous le sceptre doublement meurtrier des Prêtres et des Tyrans tous ses droits trop longtemps méconnus et violés[698].

Questo il programma iniziale, quadro di fattibilità minimo per la sussistenza della Rivoluzione. I mali della superstizione e del dominio tirannico devono essere arginati, il campo ripulito dai loro misfatti: tale è la condizione necessaria per ogni successivo passo dei legislatori. Da qui si dirameranno, come conseguenze naturali degli interventi iniziali, i rami di una società razionale, al riparo dall'impostura clericale. È lo stesso Naigeon a tracciare le linee

---

695 J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 131.
696 *Ibid.*
697 *Ibid.*, p. 8.
698 *Ibid.*

di continuità tra ciò che viene dicendo, ciò che l'Assemblea deve fare, e lo status di filosofo a cui agogna e di cui si fa rappresentante. «*C'est aux Philosophes, ces hommes dont la raison mûrie par l'expérience et la méditation, a devancé, formé même celle de l'Assemblée Nationale, à féconder aujourd'hui les efforts de cette Assemblée*»[699]. Di fatto, qui, il filosofo Naigeon, dalla sua ottica, contribuisce a convalidare quell'abbinamento tra filosofia e pensiero politico che tanto sarà contestato agli intellettuali del '700: quello che dal punto di vista degli anti-rivoluzionari sarà l'accusa per eccellenza – aver non solo contribuito, ma "creato" la rivoluzione, organizzandola – diventa nella visuale di Naigeon il grande orgoglio di aver contribuito a fondare il nerbo della nuova Nazione. La sua ambizione è che i filosofi *vadano* all'Assemblea: non fisicamente presenti ma come ispiratori, controllori, arbitri dei giochi politici, perché le questioni possono essere comprese solo da «ceux qui auront examiné ces matières avec cet esprit philosophique, sans lequel on n'a guère dans toutes les questions que le choix entre plusieurs erreurs»[700].

E non è un caso che la vera e propria discussione intorno ai problemi risolti s'intitoli *Examen philosophique*. Il piano di Naigeon è chiaro: contribuire ad accreditarsi come ideologo dei rappresentanti della nazione attraverso un contributo filosofico, ma che abbia ricadute politiche – o almeno, per la politica come intesa da lui. Ed è lo stesso Naigeon a rintracciare i lineamenti di una storia possibile del contributo della filosofia al risveglio delle coscienze e al rischiaramento delle stesse. Infatti, la ricostruzione dello storico delle idee Naigeon è qui assai chiara a riguardo:

> C'est aux progrès sensibles que la liberté de penser a faits parmi nous depuis trente ans, malgré les dangers de toute espèce auxquels elle exposoit sous des ministres ennemis de tout bien et toujours d'accord lorsqu'ils s'aggissoit de faire le mal, que nous devons cette grande révolution dans les esprits et dans les idées, présage heureux de celle qui s'opere aujourd'hui dans l'ordre des choses[701].

Troviamo qui la ricostruzione dell'intera vita "letteraria" di Naigeon. La libertà di pensiero, con i suoi straordinari trionfi degli ultimi trent'anni, con il vigore delle sue battaglie, ha sconfitto i nemici oscurantisti, ed ha portato a una rivoluzione degli spiriti che è stata *presagio* di quella in corso *nell'ordine delle cose*.

Presagio, non causa, e la differenza non è di poco conto. In questa sua ricostruzione Naigeon è ben lungi dall'indicare dei nessi causali chiari tra il lavoro dei filosofi (il movimento stesso della storia del pensiero) e lo stravolgimento materiale della Francia, ossia i moti rivoluzionari; ma allo stesso tempo non può esimersi dal sottolineare quanto, a suo dire, lo

---

[699] *Ibid.*, p. 9.
[700] *Ibid.*, p. 120.
[701] *Ibid.*, p. 12.

spirito stesso della nuova Assemblea sia frutto del lavoro intellettuale a cui ha anch'egli partecipato.

Di fatto, egli riconosce come, scoppiato il movimento – non una rivolta, ma una Rivoluzione – i vari rappresentanti riuniti in Assemblea si siano trovati tra le mani un armamentario pronto all'uso, un sistema di principi da applicare per rendere sana e vigorosa la nuova Nazione.

E non è un caso che Naigeon declami entusiasticamente più volte i progressi nelle *Arti* e nelle *Scienze*, e il loro contributo al rischiaramento degli spiriti dei soggetti ora chiamati a legiferare[702]. Di fatto, Naigeon cita, con le scienze e le arti, il sottotitolo dell'*Encyclopédie*, la cui autorità, la cui storia, il cui senso vengono richiamati sottilmente come ispiratori del progresso degli spiriti.

Ma non per essere già stato ispiratore della rivoluzione degli spiriti, l'impegno dell'intellettuale filosofo può lì cessare: la sfida è appena cominciata – «l'édifice immense qu'elle [l'Assemblea Nazionale] se propose d'élever sur le ruines d'un bâtiment gothique qui s'écrouloit de toutes parts, n'est encore que projeté»[703].

E allora, da dove cominciare a costruire?[704]. Naigeon entra nel vivo della risposta alle due domande che formano titolo e spina dorsale dell'*Adresse*.

Ed è forse scontato, ma logico e coerente, che alla prima domanda del testo – *si deve parlare di Dio o in generale di religione in una Dichiarazione dei diritti dell'uomo?* – la risposta sia che *no*, non si deve, non si può, pena il più clamoroso degli errori filosofici e finanche politici, errore che è stato commesso, e che ora va combattuto con ogni forza. L'architettura del testo di Naigeon ha come principio regolativo un fiume di ragionamenti e motivazioni disparate per giustificare tale *no* – risposta urgente, necessaria. Il ragionamento del filosofo è netto, ma soprattutto perfettamente aderente e conseguente al portato materialista di cui Naigeon era divulgatore indefesso.

Se una *Dichiarazione dei diritti* dell'uomo vuole ambire a sanzionare l'eternità delle possibilità etico-politico-sociali della specie umana, *allora* non deve basarsi che sulla *vera* natura umana. Il diritto deve (e non può far altro che) fondarsi sulla configurazione materiale dell'uomo e non su vaghe chimere; ed essendo l'idea di Dio la chimera per eccellenza, ecco che la *Dichiarazione* dell'Assemblea Costituente è priva di pregnanza filosofica, e non è altro che una *straordinaria occasione mancata*. Con o senza Dio, l'uomo hai dei diritti inalienabili che sono "suggeriti" dalla natura stessa: fondarli sull'autorità di Dio significa fondarli sul nulla. Naigeon pensa qui certamente al preambolo della *Dichiarazione dei diritti* quando essa recita

---

[702] Cfr. *Ibid.*, pp. 6-7; p. 12.
[703] *Ibid.*, p. 12.
[704] Le metafore architettoniche ritorneranno più volte nell'*Adresse*.

> En conséquence, l'Assemblée Nationale reconnoît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être Suprême, les droits suivans de l'Homme et du Citoyen.

Aver anche solo nominato il presunto Essere Supremo, ha, a dire di Naigeon, minato la credibilità di tutto il progetto dell'Assemblea. Sì, perché nella *Dichiarazione* non vi è altro accenno alla divinità che in questo passaggio; bisogna dunque, mi pare, classificare in qualche modo come un "pretesto" di scrittura la domanda cui Naigeon tenta di rispondere, o come un tentativo di riaffermare tesi che iniziavano a sfilacciarsi all'interno dibattito pubblico. In tal senso egli basa il suo testo su di una "falsità" o comunque su di una lettura sproporzionata – se non tendenziosa –, poiché effettivamente il nome di Dio, nella *Dichiarazione*, non appare se non velato sotto la "forma" dell'Essere Supremo, e soprattutto in un unico passaggio, che con ogni evidenza è una concessione solo formale al "partito" deista: ma questo non basta all'ateo Naigeon, che non sembra, almeno qui, concepire la possibilità di una mediazione politica e di qualche "cessione di sovranità" all'interno di un testo – una *Dichiarazione* che trasudava di filosofia illuminista – che era comunque uno straordinario successo politico-culturale per le idee di cui ormai era "veterano"[705].

Ciò detto, su cosa dovrebbe basarsi, allora, una *Dichiarazione* che rispetti i dettami dell'unica concezione possibile della politica e del mondo secondo Naigeon ?

> Supposez l'homme aussi dépendant de Dieu que la religion l'enseigne, il n'en a pas moins ses droits inaliénables, imprescriptibles et sacrés, ses rapports nécessaires qui dérivent de sa nature, et pas conséquent ses devoirs: considérez-le sous un point de vue plus philosophique, c'est-à-dire, comme portion nécessairement organisée d'una matière éternelle, nécessaire, et douées d'une infinité de propriétés tant connues qu'inconnues; et ses droits ne seront ni différents, ni plus étendus, ni plus invariables, ni plus sacrés[706].

---

[705] Naigeon segnala invece quella che sarebbe potuta essere una Dichiarazione degna, e che invece non è stata, oltraggiosamente, presa in considerazione dall'*Assemblée*. Egli indica infatti come ottimo esempio di una possibile Dichiarazione «celle qu'on a publiée en Anglois et en Français», *ibid.*, p. 14, e in nota «c'est une brochure *in-8°* de 89 pages, imprimée il y a eviro six ou sept mois». Naigeon indica in *M. le Marquis de C.* l'autore. Possiamo essere quasi certi che si tratti di Condorcet. Così Mortier: «L'explication est fournie par un opuscule conservé à la Bibliothèque historique de la Ville de Paris (cote 955976), intitulé *Déclaration of Rights – Déclaration des Droits, traduite de l'anglais avec l'original à côté*. A Londres, 1789. Une main anonyme y a ajouté à l'encre: "Traduite par M. le marquis de Condorcet". Celui-ci serait donc l'Editeur qui affirme dans son Avis que les États Généraux doivent commencer par une Déclaration des Droits et que c'est la raison pour laquelle il a traduit un projet "publié l'année dernière en Amérique". Le texte comporte en effet 89 pages et Naigeon s'y référera encore à plusieurs reprises dans l'*Adresse*. Barbier et Monglond s'accordent à y voir une œuvre de Condorcet traduite en anglais par Mazzei afin de lui conférer le prestige des récentes Déclarations de la Virginie (1776), de la Caroline du Nord (1777), du Vermont (1779), du Massachusets (1780) et du New Hampshire (1784)», in R, Mortier, *Naigeon critique de la Déclaration des Droits,* cit., p. 105. Si veda anche J. Godechot, *op. cit.*, p. 28, che nota come siano evidenti le somiglianze tra la *Déclaration* del 1789 e le varie dichiarazioni americane, ma che la differenza sia comunque essenziale: «il y a une difference essentielle entre les déclarations américanes et la déclaration française. Les déclarations américanes, tout imprégnées de pragmatisme, sont conçues pour être invoquées devant les tribunaux par les citoyens lésés. Au contraire, la Déclaration française de 1789 est un véritable morceau oratoire; c'est un exposé de principes philosophiques et politiques».

[706] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 15.

Il pensiero di Naigeon è lampante: che Dio esista o meno, la configurazione materiale dell'uomo resta esattamente quella che *già* è. Egli è un ente materiale sensibile, egli ha dei bisogni fisici e delle relazioni sociali immediate, estese e necessarie e

> On peut déduire de cette sensibilité physique, de ces besoins, de ces relations, tous les droits naturels de l'homme. La morale ou l'obligation de remplir certains devoirs dans l'ordre social, découle évidemment des mêmes forces: elle ne doit pas même avoir d'autre base lorsqu'on ne veut pas l'établir sur des fondemens mobiles et ruineux[707].

La morale dei doveri – incrociata dialetticamente con quella dei diritti che permettono a rigor di logica una *Déclaration des droits* – è iscritta nell'uomo, nella sua conformazione materiale, che invita immediatamente e necessariamente a considerare come sociali i suoi bisogni di legami di sicurezza, riproduttivi e associativi[708]. La materia dell'uomo: ecco tutto ciò che serve per descriverne l'ambito dei diritti e dei doveri. Basare le idee eterne di una *Dichiarazione* che si vuole epocale e trans-storica su idee chimeriche e inintelligibili come quella di Dio o di Essere Supremo, significa togliere loro forza, credibilità, chiarezza filosofica. Anzi, più precisamente, legare dei diritti all'esistenza di Dio significa esattamente compiere l'errore pericolassimo che porterà alla distruzione degli intenti di qualsiasi legislatore. Infatti, se si affida a un creatore – o anche solo a un "regolatore universale" – la tutela e il "funzionamento" dei diritti dell'umanità, si sta già facendo spazio alla distruzione degli stessi: «rien n'est donc plus dangereux, plus contraire au but d'un sage Législateur, que de lier les droits naturels de l'homme à l'existence de Dieu et la Morale à la Religion ; parce que toutes les idées religieuses étant, par leur nature, vagues, incertaines et vacillantes»[709]. Paradossalmente per il senso comune, forse, ma non certo per la coerenza del discorso di Naigeon, è proprio il concetto stesso di Dio a rendere impossibile la morale. Dato che in maniera *evidente* (il punto di vista ideologico- teleologico è qui chiaro) molti (non tutti, si badi) arriveranno a squarciare il velo di ignoranza sulla credenza religiosa, proprio in quel momento non ci sarà speranza per la morale; infatti, proprio l'aver ossessivamente legato la morale all'esistenza di Dio, si rivelerà la fine della prima.

> Or c'est cette époque de la vie de l'homme, où il cesse nécessairement de croire, époque déterminée dans le plus grand nombre par les passions bien plus

---

[707] *Ibid.*, p. 16.

[708] Quelli che sono *doveri* in qualche modo *già* dialetticamente incrociati ai *diritti* – secondo una concezione materialistica della conformazione umana e secondo Naigeon – a parere di altri dovevano comunque essere iscritti in una Dichiarazione "parallela": «certains députés, Camus, l'abbé Grégoire, Lubersac, évêque de Chartres, le duc de Lévis proposèrent de joindre à la déclaration des droits une déclaration des devoirs. […] L'Abbé Grégoire affirmait que l'homme était plus porté à user de ses droits qu'à remplir ses devoirs. On leur répliqua que tout précision à cet égard était inutile, car les devoirs résultaient des droits et que les devoirs seraient fixés par la constitution», in J. Godechot, *op. cit.*, p. 32.

[709] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 16.

> que par la raison; c'est, dis-je, cette époque qui est dangereuse pour la plupart des hommes. C'est alors que se rappellent ce que de stupides Instituteurs leur ont répété tant de fois, qu'il n'y a ni probité, ni Morale sans Religion; que celle-ci est le plus ferme appuis de celles-là, ils concluent de ce que leur Religion est fausse, que la morale qu'on avait fondée sur elle, n'est ni plus vraie, ni plus obligatoire, ni plus utile, et s'écroule avec elle ; que la force constitue le droit ; que la justice n'est autre chose que ce qui est avantageux au plus fort, et qu'en dernière analyse tout la morale, tous les devoirs de l'Homme et du Citoyen se réduisent à cette seule formule; *fais tout ce que tu voudras, et ne sois pas pendue*[710].

Quando, ineluttabilmente, un uomo, per passione o per ragione, arriva a convincersi della chimera che Dio è, un impianto morale, e finanche di diritto, non può che implodere e tramutarsi in macerie. Fondare la convivenza civile sul divino, significa renderla fallimentare in partenza. Naigeon evidenzia qui un altro *pendio* ineluttabile, quello dell'impossibilità della politica subordinata al religioso. Ed ecco farlo ancora una volta cercando di stanare "dall'interno", la logica del discorso avverso, arrivando a conclusioni a prima vista paradossali: così come l'ateismo era risultato *necessario* del dubbio, così il problema della morale è la religione stessa, che da nume tutelare diventa invece precisamente ciò che rende impossibile il discorso etico, portando direttamente al caos.

Il punto centrale è che, essendo nell'impianto di Naigeon il concetto stesso di Dio legato alla credenza del singolo, alla contingenza, alla relatività culturale e all'assurdità logica, esso non può *mai* ergersi a punto di vista universale: la fede non può formare una *Dichiarazione* che abbia ambizioni fondativi. Prendere *la mesure de la foi* come indicazione è il primo ma anche il più definitivo degli errori filosofici possibili. E seguendo il piano inclinato del ragionamento, Naigeon arriva più avanti a catalogare – anzi quasi a dare un perimetro – alla possibilità o al "diritto" stesso di nominare le questioni religiose all'interno delle discipline del pensiero intese in senso generale, e non solo nel particolare della *Dichiarazione*. Così come bisogna astenersi dal nominare Dio, a causa della sua astrattezza, nella *Dichiarazione*, così le scienze esatte si sono rallentate per l'influenza del pensiero teologico[711], e, così, più in generale, «c'est pour n'avoir pas fait une entiere abstraction de Dieu dans la discussion de toutes les questions qui ne sont pas essentiellement et exclusivement du ressort de la théologie; c'est pour ne le pas avoir résolues précisément comme on l'auroit fait, si l'on n'eut pas admis l'existence de Dieu, que les progrès de la raison ont été si lents, si tardifs dans tous les siècles»[712].

---

[710] *Ibid.*, pp. 17-18. Corsivo nell'originale. Proprio la conclusione della citazione mi sembra si presti ad essere interpretata come una polemica "interna" al fronte materialista, magari indirizzata contro La Mettrie, già ampiamente criticato da Diderot.
[711] *Ibid.*, p. 22.
[712] *Ibid.*, p. 26.

Il dettato di Naigeon tenta così di farsi strada tra quelle che furono le insidie e i risvolti del dibattito sulla configurazione precisa da dare alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, discussione assai serrata e non scevra da posizionamenti spesso assai ambigui[713]. Ciò che conta qui è che Naigeon intenda questo dibattito, evidentemente, del tutto condizionato dal suo punto di vista (anti)religiosamente orientato, e si soffermi dunque, almeno in prima istanza, sui punti che gli sembrano utili per continuare il lavoro degli anni della *coterie*.

E non solo alla *Dichiarazione* sono riservate serrate critiche, bensì anche alle formulazioni che si è deciso esser degne di campeggiare in capo ai decreti dell'Assemblea. In particolare, in maniera "prevedibilmente coerente", egli si scaglia contro il perdurare, per lui inammissibile, della formula «*par La grace de Dieu*» come formula di apertura delle nuove leggi nazionali – certo accompagnati dalla formula et «par la Loi constitutionelle»: ma non poteva bastare a Naigeon. In una lunga nota, infatti, egli esprime tutto il suo disappunto per questa scelta:

> Ces mots, que l'assemblée nationale a cru devoir conserver dans la formule, selon laquelle elle a décrété que les loix seroient désormais promulgues, sont absolument vides de sens. On ne conçoit pas dans quelles vues des législateurs qui, au milieu du siècle le plus éclairé, s'occupent des moyens de régénérer une grande nation, de lui donner une constitution live, uniquement fondée sur la raison, sur la justice et sur les droits naturels de l'homme, ont pu consacrer dans leurs décrets un des monumens les plus remarquables de l'ignorance, de la superstition et de l'esprit de servitude de nos pères[714].

L'inserimento finanche solo *secondo tradizione* di una certa fraseologia è, secondo Naigeon, un attacco al cuore stesso del secolo 18esimo, alla sua istanza di laicismo e rischiaramento delle nozioni confuse del diritto. Non vi è Dio che possa salvare un potere che non sia radicalmente formato sulla rappresentanza e sulla volontà della Nazione riunita in Assemblea, e i deputati hanno tragicamente equivocato il loro ruolo se hanno permesso che tale formula continuasse a campeggiare nei loro stessi atti. «Quand un roi n'as pas pour lui le voeu exprès ou tacite de sa nation; lorsqu'elle est résolue à ne pas consentir qu'il règne sur elle, il n'est aucun pouvoir qui puisse, malgré elle, le maintenir sur le trône»[715]. Confluiscono in questo sconsiderato errore dell'Assemblea due diverse tipologie di incomprensione: una, puramente, politica, nell'aver subordinato se stessa a un piano superiore, non comprendendo l'irriducibilità della rappresentanza politica a qualsiasi altra forma di potere; e, altro tragico errore, aver declinato questa subordinazione in nome della tradizione del diritto divino, che invece è esattamente

---

[713] Si veda G. Putfin, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Recensement et variantes des textes (août 1789-septembre 1791)*, «Annales historiques de la Révolution française", 232, (1978), pp. 180-200.
[714] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., pp. 66-67.
[715] *Ibid.*, p. 67.

quella che si aveva l'obbligo di distruggere al fine di avere l'autorità necessaria, simbolica e materiale, di ergersi su secoli di barbarie.

«Pourquoi perpétuer de veilles erreurs, dont les souverains ne sont que trop disposés à abuser ? Pourquoi dans un édifice que l'on propose de construire dans les principes, et selon les belles proportions de l'architecture grecque, placer un ornement gothique qui le dépare, et qui décèle évidemment le caractère de barbarie du siècle où il a été inventé ?»[716].

Sia la *Dichiarazione* sia le formule procedurali dell'Assemblea hanno concesso qualcosa lì dove non si doveva cedere assolutamente nulla; l'una, confondendo l'eternità della questione e fondando quella che è la realtà materiale dell'uomo su un fantomatico Essere Supremo; l'altra, subordinando il potere legislativo a un principio superiore che la sminuisce e le toglie luce propria, e tutto questo a causa dei deputati «qui ont eu pour eux la majorité des voix, mais ils n'ont pas eu la majorité de la raison»[717].

Il nome di Dio non deve comparire né nei principi del Diritto Naturale, né in quelli del Governo civile, né nel Diritto delle genti, né in un trattato di Morale, né in un libro di Filosofia razionale[718] e «les seules matières où il soit permis de parler de Dieu, sont celles de Théologie, que Hobbes définit avec sa précision ordinaire, le Royaume des ténébres, *Regnum tenebra rum*»[719], – dunque, è fuori discussione che possa apparire nella *Dichiarazione dei diritti* dell'umanità liberata. Sia ben chiaro, però, come la penna di Naigeon non si faccia certo carico di un invito alla sedizione o alla disobbedienza: è certo, per lui, che tutti i cittadini sono in ogni caso obbligati a conformare le proprie azioni ai decreti dell'Assemblea, quale che siano le formule utilizzate della stessa. Cosa differente è però l'acconsentire intimamente ad essi: «l'obligation de se soumettre à une mauvaise Loi décretée par un Assemblée légale est le même pour tous les Membres de la Cité, et personne, sans doute, n'a le droit de s'y soustraire et de décliner une autorité légitimité ; mais chacun a le droit de trouver la Loi mauvaise, de le dire, d'en montrer le vice, et d'indiquer les moyens de le réformer»[720].

Naigeon sembra oscillare, dunque, tra la questione cui vuole rispondere secondo il suo intento programmatico – dichiarato già dal sottotitolo del testo – e un regolamento dei conti più generale con l'idea stessa della divinità all'interno dell'ordine razionale delle conoscenze umane; ma i dubbi persistono anche tra un orientamento pragmatico/legalista e una possibilità di critica "assoluta" che resti però sempre subordinata all'obbedienza, oltre che tra un apprezzamento di fondo all'idea stessa del bisogno di una *Dichiarazione* e una serrata critica alla

716 *Ibid.*, p. 68, nota.
717 *Ibid.*, p. 68.
718 *Ibid.*, p. 20.
719 *Ibid.*
720 *Ibid.*, p. 59.

formulazione concreta data alla stessa – «la Déclarations des Droits décrétée par l'Assemblée exige un assez grand nombre de corréctions, de retranchemens et d'additions. J'oserai même dire que c'est presque en totalité, sinon un mauvais ouvrage, au moins un ouvrage à refaire»[721].

E però, nonostante le sfumature e le oscillazioni, una prima conclusione c'è, viva, scontata forse nel suo sbocco ma non nella sua dimostrazione: evidentemente, *no* – un no assoluto e irredimibile – il nome di Dio non deve comparire, pena il suo totale fallimento, in una *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, né nelle formule retoriche che introducono le supreme decisioni dell'Assemblea, così come deve essere interdetto da ogni approccio razionale al mondo.

Non a Dio, né al cielo, ma alla materia. Non certo, dunque, una base divino-spirituale, quella dei diritti dell'uomo, bensì una tutta materiale. Tanto deve un filosofo all'Assemblea: il ricordare le conquiste del pensiero filosofico del secolo, messe a disposizione di una sanzione definitiva che vada sancita su carta. In questo senso, realmente, Naigeon prende "di peso" le conclusioni dell'ondata materialista a cui ha partecipato, e la attualizza in un manifesto filosofico ad ambizioni politiche – si tratta in fondo di ribadire ricorsivamente e a ritroso tutto il percorso del proprio pensiero. La "rivoluzione", qui, è che la tradizione filosofico-storico-letteraria di cui Naigeon era stato protagonista, possa prendere parola *pubblicamente* e porsi come fondamento *non* di conquiste lontanissime, *bensì* di una *Dichiarazione* ad impatto pubblico immediato; quelle che potrebbero sembrare posizioni ormai ampiamente conosciute da decenni (in una certa cerchia[722]), si caricano di un significato nuovo e profondo per il "contesto" in cui sono inserite, per la cornice che le custodisce[723].

Eppure l'*Adresse* non si esaurisce *negativamente*, nel *no* alla prima domanda che ne costituisce il sottotitolo. E anzi, si evolve e sviluppa in una direzione che forse può contribuire a dare una

---

721 *Ibid.*

722 Conosciute, ma non certo maggiormente accettate. Non si pensi di "esagerare" l'idea di una profonda diffusione delle idee materialiste, né di equivocare in nessun modo la ricezione delle stesse – almeno nella loro versione "forte" offerta da Naigeon; durante la Rivoluzione, Naigeon aveva pochissimi personaggi al fianco in questa lotta: «Anacharsis Cloots, à qui G. Desmoulins ouvrait son journal, ne restait pas isolé dans cette campagne pour la laïcité de l'Etat. L'athée Naigeon développait des considérations analogues aux siennes dans une *Adresse à l'Assemblée Nationale* […] Naigeon y demandait, avant Cloots, la séparation complète de l'Etat et des Eglises. Il voulait bannir le nom de Dieu du droit naturel, du gouvernement civil, du droit des gens, de la morale. Il se prononçait énergiquement pour la suppression du salaire des prêtres. Sa brochure lit impression puisque les catholiques essayèrent d'y répondre. L'un d'eux [Morellet] couvrit Naigeon d'injures et déclara qu'il n'était que l'organe de tout un parti puissant à l'Assemblée», in A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, 1904, pp. 71-72.

723 Tra i tanti esempi del ritorno di formulazioni che sono praticamente auto-citazioni da parte di Naigeon, almeno dal punto di vista concettuale, troviamo che vi è una «époque de la vie de l'homme où il cesse nécessairement de croire», J.-A. Naigeon, *Adresse,* cit., p. 17, mentre i filosofi che si affrancano realmente dagli insegnamenti della religione sono «à-peu-près dans le rapport d'un à deux mille», *ibid.*

nuova dimensione al pensiero politico di Naigeon, contribuendo a mostrarne una profondità nuova, diversa da quella più *testimoniale* – cioè lontano da ciò che si è visto finora, ossia il fatto che Naigeon a nome di tutta una tradizione si scagli contro quella che è "solo" una lontana e vaga evocazione del nome dell'Essere Supremo all'interno della *Dichiarazione dei diritti* dell'Uomo.

Infatti, con un colpo secco del dettato, dopo vari incisi che analizzeremo oltre, Naigeon inizia a trattare del problema di Dio *nella Costituzione*. E ora, tutto prende altra forma. *La questione religiosa non va bandita dal pensiero politico, anzi*, è ora il momento che essa finalmente sia *detta* nella maniera più chiara possibile. Tale operazione si rende possibile grazie ad un passaggio di livello e di grado del discorso, ossia a una "discesa" di giurisdizione. Quel *no* netto, deciso, implacabile rispetto alla presenza nella *Dichiarazione dei diritti*, apre le porte a un *sì* deciso, quello della presenza di Dio nella Costituzione, ovviamente sotto forma di controllo politico. Retroattivamente, il discorso sulla *Dichiarazione* assume un significato ora più chiaro. Il divieto assoluto da parte di Naigeon di inserirvi il nome di Dio aveva a che fare con la pretesa di generalità della carta fondatrice dei diritti: proprio perché essa aveva ambizioni di universale riconoscimento, Dio, il non universale, non doveva trovarvi spazio. Al contrario, nella Costituzione, che si vuole radicata nel tempo e nello spazio, legge fondamentale e codice giuridico e politico del buon governo che si intende fondare, la presenza di Dio e del problema religioso è fondamentale, proprio per indirizzarla e poterla, finalmente, controllare – il tutto sotto la pressione della contingenza.

> Comme *la Constitution* dont s'occupe l'Assemblée Nationale n'est pas un ouvrage de pure théorie, mais doit être le code législatif civil, politique, religieux et pratique de vingt-cinq millions d'hommes, il faut nécessairement y parler de Dieu, de religion et de culte[724].

Lo stesso Naigeon distingue tra pura teoria e la Costituzione che dovrà avere effetti pratici sulla nuova Francia. Ed il motivo è trasparente, e in qualche modo concorre a inclinare l'astrattezza del discorso antecedente, e a dare un'idea di quelle convinzioni (che definire elitarie sarebbe anacronistico ma forse non sbagliato) che rimasero una costante anche nella cerchia di *philosophes* più "radicali".

La presenza e il tentativo di regolarizzare il problema della religione nasce

> parce que tous les membres d'une cité ne sont pas des philosophes; parce qu'en fait de dogmes, de prières, de miracles, et en général, de croyance chacun a, par habitude ou par faiblesse, des besoins plus ou moins impérieux, plus ou moins étendus; enfin, parce que lorsqu'on dicte des loix à un peuple, il faut compter pour rien quelques individus qui font exception à la règle générale, et supposer

[724] *Ibid.*, pp. 32-33.

> tous les citoyens ce que les hommes sont à-peu-près partout; c'est-à-dire, ignorants, crédules, superstitieux, et par conséquent tout voisins de l'enthousiasme, de l'intolérance et du fanatisme[725].

Due sfere. L'ambito della *Dichiarazione dei diritti* è il regno della natura umana; la Costituzione è quello del governo e delle considerazioni pratiche. Da un lato i diritti «fondés uniquement sur la nature de l'homme[…] quelle que soit l'hypothèse qu'on adopte sur la religion, sur la formation de l'univers, sur la nature et les attributs de Dieu ; et ils seroient rigoureusement les mêmes, et absolument tels pour tous les hommes, quand il n'existeroit pas» ; dall'altro, la Costituzione, un testo «où le Législateur tranquille, impartial, sans préjuges, sans passion, comme la Loi […] où une erreur, un moment d'illusion, une fausse vue, un sophisme subtil, un jugement précipité, un arrête injuste peuvent causer des désordres de toute espèce, imprimer à l'Etat une secousse violente, et faire le malheur de vingt-cinq millions d'hommes»[726]. E quindi, in questa differenza di ambiti e di ambizioni e di campi di influenza, in che modo il nome di Dio trova cittadinanza e logica, e in che modo la religione va connessa all'interezza del codice? La religione può comparire *quando dev'essere negata*; Naigeon è molto chiaro, e si lancia nelle parti più ardite del discorso.

> L'Assemblée nationale doit indiquer les moyens de rendre les Prêtres utiles, ou du moins les empêcher de nuire[727].

Ecco, il senso più stretto del discorso sulla religione in politica. L'Assemblea Nazionale, casa dei rappresentanti della nazione riuniti, deve legiferare per trovare il modo di ingabbiare il clero, rendendolo inoffensivo. È in questo senso che trova spazio, nella Costituzione, una possibile politica della questione religiosa: in maniera tutta *negativa*, nel tentativo di limitarne lo spazio. E in questo punto, la piuma di Naigeon cede a un anticlericalismo violento che riesce a impressionare, per non essendo certo un *unicum*, ribadendo toni che sembravano in qualche modo confinati agli scritti anonimi degli anni sessanta-settanta:

> [les Prêtres] sont des especes de bêtes féroces qu'il faut enchaîner et emmuseler, lorsqu'on ne pas en être dévoré. Il est surtout de l'intérêt général que le Prêtre soit avili, que la Théologie qui a si souvent couvert la terre d'erreurs et de crimes, méprisée, oubliée, s'il se peut, mais dans tous les cas strictement renfermée entre les murs des Ecoles où on l'enseigne, n'intéresse plus désormais

---

[725] *Ibid.*, p. 33. E poco più avanti lo stesso Naigeon lega la sua idea alla cerchia materialista: «ceci me fait souvenir de ce que disoit un philosophe avec cette éloquence et cette énergie que donnent la hardiesse et la profondeur des pensées: "Le gros d'une nation restera toujours ignorant, peureux et par conséquent superstitieux. L'athéisme peut être la doctrine d'une petite école, mais jamais celle d'un grand nombre de citoyens, encore moins celle d'une nation un peu civilisé"», *ibid.*, p. 33-34. Come si ricorda in R. Mortier, *Naigeon critique de la Déclaration des Droits,* cit., p. 107: «C'était la conclusion explicite du *Système de la Nature* et on ne sait trop si le philosophe hardi et profond s'appelait Diderot ou d'Holbach».
[726] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., pp. 35-37.
[727] *Ibid.*, p. 37.

> à ses disputes frivoles et ridicules que ceux qui ont la sottise de s'en occuper, et l'insolent orgueil de croire ces ennuyeuses fadaises d'une grande utilité dans un Etat[728].

Il dettato è ardente, qui Naigeon ritrova l'espressività di alcuni anni prima contro la Religione, la quale «brise les liens les plus doux qui existent entre les hommes, qui arme le frère contre le frère, les fils contre son père, et qui fait gorge une partie des citoyens par l'autre; c'est elle qui rend la religion un fléau destructeur entre les mains du prêtre, un glaive dont il frappe indistinctement et tour-à-tour les peuples et les rois, lorsqu'il ne trouve pas en eux la soumission dont il a besoin pour les rendre les éxécuteurs de ses vengeances ; c'est cette importance, en un mot, qui fait que l'histoire de Dieu est écrite en caractères de sang dans les annales de tous les peuples du monde»[729].

E, anche se forse un po' all'ombra delle tirate retoriche affilate, le conclusioni non sono meno pungenti. Infatti, il combinato disposto tra credulità sempiterna del popolo e pericolosità indomabile dei preti deve stimolare il Legislatore a un lavoro di cesello per rendere possibile il limitare il campo della pericolosità della religione e della possibile controffensiva del clero. Qui, finalmente, Naigeon riesce a fornire indicazioni che, lungi dall'essere astratte, sembrano tenere anche conto dei rapporti di forza del momento, con la fazione clericale ormai scissa in due tra coloro che cercavano di arroccarsi sulle posizioni monarchiche e conservatrici e una sezione invece pronta ad allinearsi col terzo stato più progressivo; in un tentativo di alleanza forse troppo ottimistico, ma certamente fatto anche di considerazioni molto pratiche intorno alla reale forza del "suo" partito e delle sue idee, Naigeon alterna alla retorica infiammata succitata delle *sentenze* che forniscono un quadro più chiaro e definitivo dell'articolazione del suo discorso:

> Un législateur prudent, judicieux et modéré ne doit donc pas vouloir tout corriger, mais seulement diminuer partout le mal qu'il ne peut guérir, en arrêter les progrès, et dans tout les cas ne rien statuer qui puisse être directement ou indirectement contraire aux droits naturels de l'homme[730].

Nell'impossibilità di cancellare dalla faccia della terra il virus della religione, nondimeno possono essere individuate delle prassi politiche di controllo intelligente, tutte subordinate al primato politico e ontologico dei diritti dell'uomo rispetto al diritto positivo. E in che modo è possibile correggere le storture del potere religioso?

---

[728] *Ibid.*
[729] *Ibid.*, p. 38.
[730] *Ibid.,* p. 39.

In primis, con la velocità degli interventi. Emerge in Naigeon la comprensione dei tempi della politica e dell'importanza di cogliere l'attimo favorevole: bisogna abbattere il potere tirannico del clero «en ce moment»[731] e invece «en ce point, comme en beaucoup d'autres, on n'a rien fait, tant qu'il reste quelque chose à faire»[732]. Sarebbe, infatti, «tout à la fois imprudent et impolitique de laisser à l'ennemi commun le temps de se reconnoître et de rassembler ses forces»[733], perché, con una metafora bellica che ben rimanda l'ardore e il senso di sfida che Naigeon sente sul punto, «les premiers succès sont décisifs dans la guerre, et il n'en faut pas perdre l'avantage par des retards et des ménagement que la nécessité des circonstances ne permet pas»[734], circostanza in più per «ne pas temporiser»[735]. E qual è la proposta del filosofo, al fine del suo progetto che – è scritto a chiare lettere – è «d'affaiblir les prêtres, de les décréditer entiérement dans l'esprit du peuple»[736]? Si tratta di portare un attacco potente al clero, un attacco che sia allo stesso tempo simbolico e materiale. Bisogna spogliarli della loro autorità, ovviamente, creando una nuova *egemonia* – ma in fondo questa non è certo una novità, bensì uno dei sensi più profondi dell'ondata di scritti dei decenni precedenti. L'attacco dev'essere però più profondo, e deve consistere nel riorganizzare completamente il rapporto tra clero e Stato, tra componenti del sedicente "secondo stato" e Nazione francese. Naigeon allora anticipa qui – o meglio da testimonianza di un dibattito già vivo – una delle grandi decisioni dell'Assemblea Costituente, ossia ciò che il 12 luglio 1790 sarà promulgato come *Costituzione civile del clero*. Infatti, pienamente in linea con il dettato del futuro decreto, Naigeon pensa che l'unico modo per riequilibrare i rapporti con il clero sia quello di rendere l'intera struttura ecclesiastica subordinata e contigua al potere dello Stato. In pratica si tratta di privare il clero dei suoi beni, e di istituire un vero e proprio stipendio per coloro i quali sceglieranno di giurare fedeltà alla Costituzione.

> C'est à cette même Nation à dispenser ces salaires dont la propriété lui appartient exclusivement, à en faire la répartition avec poids et mesure, à les supprimer même entièrement, lorsqu'elle juge qu'ils sont beaucoup plus grands que les services dont ils sont le prix[737].

Solo subordinando completamente alla volontà dello Stato le volontà particolari del clero, si potrà ottenere un controllo sulla dottrina più pericolosa che esista.

---

731 *Ibid.*
732 *Ibid.*
733 *Ibid.*, p. 40.
734 *Ibid.*, p. 41.
735 *Ibid.*
736 *Ibid.*
737 *Ibid.*, p. 42.

Questo è il compito chiaro e trasparente che dovrà essere svolto dall'Assemblea: *sottomettere e disarmare il clero*.

> Espérons donc que les Députes, instruits par l'expérience du passé, et dont plusieurs même ont senti tant de fois l'énorme poids du joug sacerdotal, ne négligeront aucun des moyens de *rendre désormais les Prêtres paisibles, soumis et absolument sans conséquence dans l'Etat*[738].

Non bisogna farsi illusioni, a dire di Naigeon: «le véritable Dieu du Prêtre c'est son intérêt»[739], e non vi è nessun altro tipo di approccio possibile alla questione. Non è certamente il caso di combattere dal punto di vista dottrinale, ormai: il *segreto* del potere secolare è per Naigeon il bieco interesse. Bloccando i fondi e i guadagni del clero – tramite nazionalizzazioni, se necessarie, e tramite un rigido controllo salariale – si arginerà qualsiasi tipo di controffensiva. Qui Naigeon opta dunque per uno Stato che rafforzi la propria ingerenza: la Sovranità è una o non è, il contro-potere clericale dev'essere, semplicemente annientato. Il grave errore rivoluzionario è stato, quindi, a monte della questione, l'aver indebitamente sopravvalutato il ruolo del Clero in quando Ordine, avendogli accordato un ruolo che non gli spettava minimamente. Questo peccato originale ha fatto sì che nell'Assemblea alla quale Naigeon si rivolge siedano uomini di impronta religiosa «admis à partager les augustes fonctions de Législateurs, et porter dans la plupart des Décrets de l'Assemblée Nationale, les funestes préjugés de leur robe, leurs passions et leurs petites vues»[740]: questa armata di personaggi gretti e in malafede forma un «régiment de Soldats Ecclésiastiques de différens grades, est presque toujours complet dans l'Assemblée Nationale, au grand detriment de la chose publique»[741].

Il clero non è un ordine, e non può pretendere di esserlo, non più di quanto potrebbe pretenderlo qualsiasi mestiere o corporazione: «prétendre le contraire, c'est dire que les Soldats qui composent l'armée, ou telle autre espèce de corporation qu'on voudra désigner, constituent un ordre différent dans l'état. Si le clergé est un ordre, il n'y a aucune communauté qu'on ne puisse aussi regarder comme tel ; et ce qu'on appelle à Paris les Six-Corps forment autant d'ordres séparés»[742].

La questione è dunque chiara: a causa di antichi privilegi, di una predominanza ideologica ancora rimarcata, dello strategicamente tragico temporeggiamento dell'Assemblea, non si è

---

[738] *Ibid.*, p. 46, corsivo mio.
[739] *Ibid.*, p. 44. In questo anticlericalismo così pronunciato, la verità è che per Naigeon *l'abito fa il monaco*: «On dit communément que l'*habit ne fait pas le Moine*; mai le contraire de cet adage trivial est bien plus souvent vrai. […] Sa robe produit à son insu, dans ses idées et dans son caractère, une révolution très marquée, et dont, même avec un bon esprit, il se ressent le reste de sa vie», *ibid.*
[740] *Ibid.*, p. 43.
[741] *Ibid.*, p. 40, nota.
[742] *Ibid.*, pp. 42-43, nota.

ancora riusciti a rintuzzare del tutto il clero e il suo potere ingiusto – ingiusto in quanto intrinsecamente antisociale. Ma ora, e solo ora, è il momento di sferrare l'attacco decisivo. E qui Naigeon può unire la sua passione per i rimandi classici alla necessaria imminenza dell'azione che a suo dire l'Assemblea deve compiere. Tutto ciò che c'è da fare in una sola, fulminea, sentenza: «*je dirai comme Caton le Censeur, et je répéterai comme lui: mon avis est qu'on détruise Cartaghe*»[743].

Lungi dall'offrire una risoluzione violenta alla questione[744]. In primo luogo, e fondamentalmente, *distruggere Cartagine* significa renderla inoffensiva attraverso una sagace opera di razionalizzazione. La lotta da compiere consiste nel "normalizzare" le religioni subordinandole allo Stato e renderle uguali tra di loro, in un'opera di completa laicizzazione, e tutto ciò attraverso l'intervento di una legislazione che sia il più incisiva possibile.

> L'Assemblée Nationale obligée de s'occuper dans *la constitution* de Dieu, de la Religion, du culte public et de la liberté religieuse prise dans le sens le plus étendu, ne peut pas donner trop d'attention à la rédaction des Loix qu'elle projette sur ces divers objets: tout ce qui y est relatif, doit être décrété dans un seul Chapitre. Ce qu'il est utile et nécessaire de dire sur chacun de ces articles, se réduit à un petit nombre de maximes dont l'énoncé doit être simple, clair et précis[745].

Lo spazio politico da accordare alla religione dev'essere in qualche modo proporzionale allo spazio che va accordato a essa nella Costituzione: un solo capitolo *semplice, chiaro, preciso* che regoli una volta e per sempre il rapporto tra clero e Stato, anzi tra *cleri* e stati. Sì, perché il legislatore accorto non può limitarsi a rintuzzare il pericolo del potente clero cattolico o delle devianze gianseniste; il legislatore accorto non deve distinguere, essendo le religioni tutte

---

743 *Ibid.*, p. 40, nota. E l'anonimo recensore del *Mercure* scriverà che «on peut enfin lui répondre [all'autore, ossia Naigeon] aujourd'hui *Delecta est*», in *Mercure de France*, 26 marzo 1791, cit., p. 131.

744 O almeno, non intenzionalmente o prescrittivamente violenta. Ma, vien da dire, se in J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 37, «il est surtout de l'intérêt géneral que le Prêtre soit avili», resta forse – malgrado Naigeon – margine per un'interpretazione che attribuisca all'editore una volontà di risoluzione delle beghe religiose la quale potesse andare oltre la dialettica "ideale" e farsi soluzione brutale. *Svilire il prete,* ossia "rinchiudere" il sapere teologico esclusivamente nelle scuole religiose, si specifica subito dopo: resta però una possibile interpretazione tutt'altro che "ragionevole" dell'*avvilire*, percorso che la Rivoluzione d'altronde intraprenderà, e di cui gli avversari dei filosofi non aspettavano altro che dar loro la colpa. Naigeon si era già espresso così – praticamente nello stesso momento – chiarendo cosa intendeva: «les prêtres appauvris, décrédites, mais surtout avilis dans l'opinion publique» in *Diderot*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. II, p. 153 (l'articolo *Diderot* è scritto nel novembre 1789, quindi praticamente in contemporanea all'*Adresse*). Il contesto è quello di un "umiliazione" intellettuale e culturale, non violenta; eppure questi termini non saranno perdonati a Naigeon dai suoi censori.

745 J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 47. Per citare un classico, la cui presenza si fa sentire in più punti, Naigeon rimanda in nota a Hobbes. Faccio notare qui una caratteristica che certamente non rende agile la lettura dell'*Adresse*: nonostante l'intento di chiarezza, il continuo rimando a passi di autori greci, latini e moderni, in qualche modo disorienta il lettore.

«egalement indifférentes aux yeux de la raison»[746], che è poi un modo per dire che sono tutte egualmente false.

Si è detto come questo processo di laicizzazione, e di "depotenziamento" del sacro *parta da lontano*; come tutto il Secolo, tramite diversi punti di vista critici, abbia contribuito al tentativo di espungere completamente il sacro *come religioso* dal campo della società civile, cercando di *cambiarlo di segno*, rendendolo politico e *civico*. La Rivoluzione, si prenderà tutto il merito di quest'operazione, che in realtà la precede; e Naigeon qui si limita a "svolgere" una sintesi di tutto il processo del secolo. Se il completo affrancamento di morale e politica dal giogo della religione è forse il tratto fondante dell'Illuminismo storico, qui lo scrittore può declamarne il trionfo e farne oggetto di decreto politico.

Ma certo il compito non finisce qui. Una volta liberato lo straordinariamente ampio campo del mondo politico dall'ombra della morale eterodiretta, bisogna creare una serie di spazi e tempi e modi condivisi che contribuiscano a dare e a fare il "senso" del mondo. La morale, certo non scompare con Dio, né quella privata né quella pubblica: «all'imbarazzante problema del come articolare felicità e moralità, l'Illuminismo sceglierà di dare una risposta semplice, instancabilmente ripetuta, quella della società. La secolarizzazione, mentre favorisce lo sviluppo dell'individualismo moderno, sfocia parallelamente e per compensazione in una socializzazione dell'ideale della felicità. L'altro, la società, il bene pubblico: altrettante istanze cui la filosofia vuole agganciare le nuove forme della felicità attraverso il legame dell'utilità»[747].

Si tratta, *sempre e comunque*, di liberare ma anche di ordinare; sciogliere e legare, continuamente. *Liberare* dall'oppressione della morale cristiana e del potere secolare, e *creare* nuove forme di socialità condivisa. Non si libera dall'oppressione per creare un nuovo mondo di egoisti o sconsiderati. Il fine dev'essere sempre un ordine sociale ragionevole e ragionato – e questo spiega la futura terrorizzata fuga della *philosophie*, rispetto agli eventi più violenti della Rivoluzione: quasi che i filosofi sembrino pensare «non era forse meglio prima?».

E l'ordine lo si ottiene con una laicizzazione *ordinata*, che rifiuti alla religione il campo del potere politico, ma che crei le condizioni affinché la libertà di espressione religiosa sia allo stesso tempo *permessa* e *controllata*. Permessa, perché la paura che il popolo lasciato senza ispirazione divina, si lasci andare all'eccesso, o che finanche l'uomo schiettamente borghese possa rimanere senza l'unico argine all'accumulo illimitato, c'è, ed è tanta: «una seconda serie di problemi, etici in questo caso, nasce dallo stesso processo di secolarizzazione. Avulsa dal quo quadro religioso, privata del correttivo della punizione-ricompensa nell'aldilà, la ricerca della felicità non rischia di diventare la più asociale delle corse al godimento. […] Uno spettro

[746] *Ibid.*, p. 48.
[747] P. Roger, *Felicità*, tr. it. F. Cataldi Villari, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., p. 46.

assilla l'Illuminismo: quello dell'egoista»[748]; *controllata*, perché va irreggimentata tramite il controllo statale delle pratiche.

Assicurare la possibilità della libertà di culto va di pari passo, quindi, con il controllo necessario alla tranquillità degli affari di Stato. Il miglior modo per gestire la presenza sul suolo della Nazione di nemici così sconsiderati dell'ordine pubblico è quello di rendere possibile la loro esistenza alla luce del sole, integrandole nelle fila dello Stato.

> Toutes les religions, toutes les sectes, toutes les manières différentes de servir Dieu, et de lui rendre un culte, doivent être indistinctement permises, autorisées, protégées par la Loi, et reçues dans l'Etat.[…] le Législateur leur doit à toutes, liberté, sûreté et justice[749].

Tutte permesse, tutte controllate, tutte in egual misura "degne" di essere ammesse: unendo i puntini, si coglie il precipitato più importante, il detronizzare la religione cattolica dal ruolo di religione di stato.

Bisogna pero fare attenzione. Il rischio è quello di ridurre la posizione di Naigeon a un generico anti-clericalismo (di qualsiasi confessione) e perdere invece il quadro più grande in cui inserire il discorso. Infatti qui non si tratta più, o almeno *non esclusivamente*, di contrastare la falsità delle religioni dal punto di vista filosofico, storico o logico. Quel lavoro preliminare è stato già abbondantemente effettuato in anni di laboriosa scrittura. Il punto ormai è tutto politico – e politica significa qui *ricerca di ordine*. Da questo punto di vista, il tentativo di "stanare" il potere clericale è un episodio di una narrazione più grande, quella della ricerca di una sovranità rinnovata e integrale da assegnare al nuovo Stato. Riconoscere delle specifiche rimanenze di particolarismi, esenzioni, vantaggi avrebbe significato, da questo punto di vista, un compromesso inaccettabile. Ancora una volta, il discorso di Naigeon è volto al rafforzamento di ciò che è considerato foriero di legami sociali positivi, e allo speculare indebolimento delle credenze e delle ideologie considerate come intrinsecamente anti-sociali. Il contropotere religioso non è né un contrappeso democratico né una possibilità di associazione da stimolare, bensì un pericolo da controllare tramite la più grande trasparenza. Qui Naigeon, unisce fiducia della ragione e sano pragmatismo politico, formulando l'idea di una possibilità di pluralismo religioso che non ceda all'intolleranza ma non sia d'intralcio a un rigido controllo della superiorità morale e politica dello Stato.

> Ces avantages particuliers, ces exemptions accordées à ceux qui professent telle ou telle doctrine, qui adorent Dieu de telle ou telle manière, sont une source intarissable de troubles, de disputes et de divisions entre les Citoyens ; c'est un

[748] *Ibid.*, p. 45.
[749] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 48.

> ferment dangereux qu'on introduit dans leur âme […] lorsque leur intérêt commun leur fait un devoir, un besoin pressant de s'unir et de s'aimer[750].

Contro questa frammentazione introdotta surrettiziamente, nell'alveo di una teoria della trasparenza degli affari religiosi, definitivamente controllati "a vista"

> Tous les Temples doivent être ouverts, et chaque secte, sans exception, doit avoir la liberté de pratiquer en paix, sous la protection de la Loi, et dans des lieux destinés à cet usage, le culte qu'elle a choisi d'après ses lumières[751].

In primis, nessuna religione dev'essere messa in condizione di poter atteggiarsi a martire della repressione[752]. In più, il punto è che la censura crea sempre la possibilità della formazione di pensieri clandestini – si può dire che Naigeon parli per esperienza. Ricordando il già teorizzato pendio dell'ateismo e considerando la religione come malattia infantile dell'uomo che si farà adulto, il filosofo è convinto che non esista modo migliore per condurre all'indifferenza assoluta sui fatti religiosi che di renderla possibile e dicibile.

Insomma, controllare le religioni subordinandole allo Stato e allo stesso tempo permetterle tutte è – nello stesso momento – ciò che è giusto idealmente (perché non si combatte per decenni la censura per instaurarne una nuova; e perché la religione è di consolazione per le menti deboli[753]), e ciò che è saggio e utile praticamente:

> Décrétez comme Loi constitutionnelle de l'état, la liberté religieuse la plus illimitée, parce que cette liberté indéfinie de religion que la justice et la raison sollicitent également, n'est pas seulement un excellent moyen d'union, entre des êtres foibles, remplis d'imperfections, et qui ayant tous quelque chose à se pardonner, ont tous besoin de clémence mais parce que cette doctrine est encore la voye la plus sûre, et la plus prompte pour les conduire insensiblement à l'indifférence absolue des religions, résultat important, et l'un des plus utiles […][754].

Religione da tollerare, nella sfera privata, ma soprattutto da controllare in quella pubblica. Ma, nelle intenzioni, qui il controllo non mira a creare le premesse per una deriva intollerante; al contrario, nel rimettere alla sfera privata le credenze religiose, l'obiettivo dichiarato è di rendere possibile l'eguaglianza di opportunità e l'emergere del merito – persino quello dei credenti. Si tratterebbe, semplicemente, di creare la possibilità di esistenza per una "patente" realmente comune, ossia quella di cittadini: «il faut donc que le Juif, le Protestant, le Déiste ou l'Athée puisse remplir indistincement dans l'Etat toutes les places, où son mérite et la

---

750 *Ibid.,* p. 49.
751 *Ibid.*
752 Cfr. *Ibid.*, pp. 50-52.
753 Le questioni teologico-religiose sono «*tristes ergoteries,* tristes ineptias», *ibid.*, p. 95.
754 *Ibid.*, p. 52.

supériorité de ses connoissances l'appellent»[755]. Una volta data la possibilità di espressione e di organizzazione "controllata"dell'ordine secolare, lo Stato deve anzi assolutamente evitare di intromettersi all'interno delle dispute religiose: «quelque vives que puissent être les disputes des théologiens entre eux, et quelqu'en soit l'objet, un gouvernement sage ne doit pas s'en mêler»[756].

Tutto ciò risponde a un movimento più in generale all'interno dell'impianto del discorso, quello del rafforzamento di un potere sovrano che sia trasparente e aperto alla possibilità di "praticare" ma non per questo meno forte.

E risponde anche a un'altra istanza, già ampiamente esplicitata da Naigeon, ma che qui trova la sua sublimazione massima: quella della completa trasformazione di ogni istanza divina in istanza del vivere civile e terreno: «des vrais fideles, les vrais sants sont les bons Citoyens»[757].

È chiaro come a tal fine urga un equipaggiamento simbolico potente: bisogna arruolare tutti quei concetti atti a garantire una scala valoriale granitica nell'ottica della costruzione di un'etica materialistica e a non lasciare "vuoto" lo spazio dell'immaginario politico una volta depotenziati gli "assoluti" religiosi. Bisogna, in altre parole, riformare l'ideologia (creare un'egemonia?), e, cosa non meno importante, offrire delle motivazioni morali agli uomini: come si è detto, non tutti sono filosofi. Ecco dunque comparire le *ispirazioni* possibili per un vivere comunitario "senza Dio": in un orizzonte in cui la volontà generale è ormai insuperabile («il ne faut dans un état que des Citoyens paisibles, *soumis aux Lois qu'ils ont instituées ou consenties librement*»[758]), sfilano nelle parole di Naigeon tutti i concetti che il diciottesimo secolo "materialista" ha arruolato di fine di motivare un'etica materiale e pragmatica, e, *in nuce*, anche armamentari ideologici che troveranno la loro piena "applicazione" in tempi che Naigeon non vedrà:

> [citoyens] dont tous les voeux soient pour le bonheur et la gloire de la Patrie […] qui soient prêts à verser leur sang pour sa défense[759].

E ancora:

> Ce n'est pas, dis-je, pour Dieu qui est bien loin, c'est pour les hommes qui ont bien près, et avec lesquels on a des rapports très fréquents, très immédiats, qu'il faut être juste, humain, bienfaisant, vertueux ; c'est pour obtenir leur estime et leur bienveillance ; c'est pour vivre heureux sur la terre, le seul Paradis que la raison puisse admettre ; c'est pour être toujours bien avec soi-même; en un mot,

755 *Ibid.*, p. 57.
756 *Ibid.*, p. 95.
757 *Ibid.*, p. 53.
758 *Ibid.*, corsivo mio.
759 *Ibid.*

> c'est pour son propre intérêt. Ces vérités purement élémentaires […] sont la base de toute bonne morale, de toute bonne Législation[760].

Il *bonheur* "piegato" verso un'angolazione patriottica, che non escluda la nuova – e sempre più presente negli esiti della stessa Rivoluzione – mitologia del sangue da versare; ma anche la stima e la benevolenza dei concittadini, ispirazioni molto più vicine e funzionali delle chimere ultraterrene; e l'interesse che si riconosce come egoista nell'essere buoni cittadini, interesse che il buon Legislatore sa rendere "sistematico"; o anche l'onnipotenza del giudizio incrociato dei cittadini che si osservano tra di loro e si spingono vicendevolmente a ben comportarsi; tutto ciò diventa nel discorso del materialista Naigeon il "materiale", appunto, per fondare un discorso di convivenza civile schiettamente e in maniera trasparente laico e orizzontale[761]. Si tratta di rendere prassi politica quel farsi carne della divinità all'interno del discorso politico. L'immanenza assoluta del politico passa per il rendere terreni i concetti altissimi. Si prova dunque a tenere insieme un indebolimento delle idee del divino e un'operazione che cerchi di creare nuovi punti concettuali di aggregazione: il cittadino, la Patria, la gloria. La stima di Dio deve diventare la stima dei concittadini. Una politica della prossimità e non della trascendenza – se non quest'ultima, "ammessa" sotto nuove vesti.

Uno dei grandi interessi dell'*Adresse* è proprio questo situarsi in posizione privilegiata, quasi perfettamente a metà, tra istanze da ribadire e innovazioni del discorso politico. C'è da fondare il nuovo, senza però dimenticare le battaglie di sempre. Da questa tensione "bipolare", fuoriesce un coacervo di posizioni tra il metafisico («il y a un autre morale uniquement fondée sur la nature de l'homme, indépendante des temps, des lieux, des circostances et des religions»[762]) e il sensista («Tout dépende donc de la législation, et l'éducation même»[763]) che, se forse non del tutto filosoficamente coerente, è certamente sintomatico di una transizione anche violenta tra pensieri, situazioni politiche e rappresentazioni del mondo.

Pur legato com'è a un pensiero politico che si basi sulle questioni che il secolo filosofico aveva man mano declinato, nell'*Adresse* Naigeon non evita di confrontarsi con considerazioni più immediate, più intimamente pressanti nel momento preciso nel quale si scrive, che si riconosce essere fondamentale – rivoluzionario, appunto. Egli sviluppa in filigrana un'analisi

---

760 *Ibid.*, pp. 53-55.

761 E, come si è già visto sia ne *Le militaire* sia negli articoli enciclopedici, grande obiettivo è quello di non far divenire la nuova libertà che si vuole instaurare – basandola sui presupposti e i precipitati filosofici del materialismo – *puro caos* o, peggio, caricatura filosofica: ecco la fondamentale «nécessité de ne pas confondre la liberté avec la licence», *ibid.*, p. 60.

762 *Ibid.,* p. 55.

763 *Ibid.*

del potere che giunge a una caratterizzazione abbastanza precisa di ciò che s'intende per *buon governo* – ed è bene qui ricordare come, in quel momento, il problema non fosse la forma statuale in sé, discussione largamente successiva almeno a livelli realmente incisivi: Naigeon non è repubblicano (o almeno, non in quel momento), e non crede che il problema della "forma" del potere esecutivo sia il punto della questione.

Nel solco dell'ormai comunemente accettata teoria della divisione dei poteri, la predominanza è assegnata senza dubbio all'Assemblea destinataria della missiva, dunque al potere legislativo esercitato dai rappresentanti della nazione.

> On seroit tenté quelquefois de recommander à l'Assemblée nationale le soin de sa dignité. Elle oublie trop souvent qu'il n'y de véritable et de légitime souverain que le législateur, et qu'elle le représente[764].

Naigeon si divide qui tra veri e propri "promemoria" all'Assemblea – al fine di ricordarle le sue prerogative – e tra raccomandazioni più generali sui termini con cui rendere efficace questo potere. In primis, l'Assemblea deve legiferare *velocemente* – «il n'y a encore rien de fait, rien d'arrêté sur toutes ces questions si importantes. C'est à l'Assemblée nationale à s'en occuper sérieusement […] car des loix qu'elle décrétera à cet égard, dépendent la tranquillité, la paix intérieure de l'état, la sûreté, le repos et la liberté de chaque citoyen, la conservation de ses droits sacrés, et le bonheur de tous»[765] – e con *precisione:* «des loix, par leur nature et par leur objet, sont, peut-être de tous les ouvrages, celui qui exige le plus nécessairement une extrême précision de style et d'idées. Il faut en bannir ces expression, ces formules générales qui laissent toujours dans l'esprit quelque chose d'obscur et d'indéterminé. Plusieurs des Décrets de l'Assemblée Nationale ne sont pas exempts de ce défaut»[766]. In caso contrario, sarà il trionfo della reazione. Ritorna qui la distinzione tra *Dichiarazione* e Costituzione: tutte quelle formulazioni generali valide per un manifesto filosofico, calate nella concretezza di una legge fondamentale diventano «fausse philosophie. Toutes ces expressions, l'*utilité publique, le bonheur, le salut du peuple, l'intérêt général*, etc. etc. ne présentent à celui qui les analise avec exactitude que des idées vagues: ce sont des mots que les Ministre le plus despote, le plus oppresseur employe tous les jours à Versailles, comme à Costantinople, en commettant de sang froid les actions les plus injustes et les plus atroces. C'est à l'aide de ces mots qui dans la langue particulière des agens du pouvoir exécutif, ne signifient autre chose que ce qui est nécessaire au mantien et à l'accroissement de leur autorité, au succès de leurs dessins, en un mot, que ce qui convient à leur intérêt ; c'est, dis-je, à l'aide de ces mots mal définis dans la tête du peuple, que les Rois lui

764 *Ibid.*, p. 135.
765 *Ibid.*, p. 63.
766 *Ibid.*, pp. 61-62.

font illusion, et le dévorent»[767]. Naigeon dunque riconosce la "pericolosità" delle formulazioni ampie e della possibilità di manipolazione del linguaggio che il potere può esercitare – lui che, come abbiamo visto, non lesinava però un uso, a suo dire positivo, di concetti capaci di mobilitare come Patria e *bonheur*[768]. È necessaria una ri-significazione della lingua e dei concetti: cambiare *le parole e le cose*, perché «la langue même de la liberté n'est pas faite[…] nous avons cessé d'être enclave, mais nous en avons conservé presque tout le dictionnaire»[769]. L'Assemblea ha delle responsabilità storiche e morali epocali, anche su aspetti considerabili a torto meno immediatamente politici, come appunto il linguaggio[770]. Il pericolo è in agguato: «il est très-vraisemblable que la tyrannie ministérielle, ne pouvant plus désormais se jouer avec la même effronterie et la même impunité de la liberté, de l'honneur et de la vie des citoyens, inventera une nouvelle nomenclature parfaitement adaptée à ses coupables desseins, et comprendra, sous le terme générique de libelles séditieux, tous les ouvrages qui auront pour objet de réclamer fortement l'exécution des loix, de rappeler au peuple ses droits, d'entretenir dans son cœur le désir, l'enthousiasme de la liberté»[771].

La scrittura di Naigeon è egualmente testimonianza di un entusiasmo e di un timore, dell'esaltazione del momento rivoluzionario ma anche della paura che i poteri avversi recuperino il terreno perso. Poteri avversi intesi come persone fisiche o specifici ordini, ma non solo: il vero pericolo più squisitamente tecnico-politico è che uno dei tre poteri nei quali ormai "classicamente" si divide lo Stato prenda il sopravvento senza bilanciamenti adeguati –

---

767 *Ibid.*, p. 83.

768 Sul tema è importante rileggere la voce *Patrie* dell'*Encyclopédie* (t. XII), firmata da de Jaucourt. Come Ferrone ricostruisce, in V. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo.*, cit., pp. 210 sgg., non bisogna ovviamente confondere il patriottismo della cerchia enciclopedica con un'idea proto-nazionalista Per una ricostruzione sul tema, si veda anche R. Monnier, *Patrie, patriotisme des Lumières à la Révolution*, R. Monnier, J. Guilhaumou (a cura di), *Dictionnaire des usages socio-politiques*, t. VIII, Paris, 2006.

769 *Ibid.*, p. 134.

770 La potenza del linguaggio politico, la sua pericolosità, la sua creatività, trovò piena attuazione durante la grande Rivoluzione. Come Arendt mostra mirabilmente, già solo nel nuovo senso che la parola "Rivoluzione" prese ad avere, il '700 mostra una cesura enorme e definitiva col passato. Non un semplice cambio di uomini al potere o un'alternanza tutta interna alle élite, bensì un nuovo ordine delle cose terrene, uno stravolgimento che tocchi tutte le sfere dell'esistenza, crei spazi di socialità e sperimentazione prima inauditi. Come proprio lo sfruttamento variegato che è possibile fare del termine "Rivoluzione" dimostra, il linguaggio politico non è un linguaggio che può astrarre dagli usi, dalle modalità e dal contesto storico in cui viene utilizzato, pena diventare – almeno nell'interpetazione marxista – un vuoto dottrinarismo di parte, ossia un discorso che sottintende il punto di vista da cui si esprime, presentandosi però per obiettivo e non storicamente situato; finendo per essere l'apologia di una determinata posizione – dominante o meno –, pura rappresentazione mentale posta a difesa del proprio posto situato nel modo. Senza che si debba per forza aderire all'integrità del pensiero o della visione hegeliano-marxiana – ossia, l'ideologia nel senso di *cattiva cosienza* degli enti storici – e ricordando che curiosamente la parola ideologia nacque proprio in quegli anni – coniata da Destutt de Tracy, un *idéologue* appunto, significando inizialmente tutt'altro e utilizzata poi in senso dispregiativo da Napoleone in persona, e il cui senso negativo arrivò, poi "aggiornato", in Marx – possiamo dire che il fenomeno della propaganda ideologica e dell'intercambiabilità astratta e talvolta tendenziosa dei termini della vita politica fu fenomeno già in piedi durante la Rivoluzione. La parola politica è sempre nel contesto, che esso sia evidenziato o che esso sia sottinteso. Lo stesso termine può prendere a significare diverse cose – le quali non sono mai neutre. Sul termine "Rivoluzione", Cfr. H. Arendt, *op. cit.*, pp. 17-59.

771 J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., pp. 63-64.

ossia, che l'esecutivo abbia la meglio. Non si tratta qui, non in questo momento della rivoluzione, non per Naigeon, di espropriare al Re il ruolo di esecutore della volontà popolare rappresentata dal Parlamento; Naigeon non tocca l'argomento, e non si spinge a dipingere una repubblica o altre forme di ordinamento statale[772]. Si tratta, piuttosto, di evocare i problemi dell'esecutivo in "generale", e di ben guardarsi da affidargli uno spazio eccessivo e pericoloso[773], in quanto «le pouvoir exécutif est le plus dangereux de tous, e celui dont la conduite et les desseins ont le plus besoin d'être surveillés sans cesse»[774]. Non si tratta di paralizzare la macchina politica condanndandola all'inazione, ma di circoscrivere e limitare il potere dell'esecutivo, che «des trois sortes de pouvoirs très-distincts auxquels le timon d'un état est confié […]est celui dont il faut le moins regretter les pertes et l'affoiblissement», in quanto «c'est dans les coupables excès du pouvoir exécutif qu'il faut chercher la cause générale de la dissolution des gouvernements […] et c'est le pouvoir exécutif qui, dans tous les temps et chez tous les peuples, a corrompu le pouvoir législatif»[775].

La limitazione dei confini tra poteri e dei poteri diventa dunque il cruccio politico di chi, come Naigeon, vuole salvaguardare a tutti i costi la forza della nuova rappresentanza finalmente e duramente ottenuta – e infatti uno degli errori più gravi e gravidi di altri è che «le roi est co-législateur avec la nation»[776]. In tale ottica, *non la moderazione* del ruolo dell'*esecutivo* porta alla dissoluzione del buon governo, *bensì*, al contrario, *il suo eccesso*. Se del ruolo nefasto del clero si è detto, come ingabbiare a sua volta l'esecutivo dispotico, e come dare dunque rappresentazione plastica alla lotta *congiunta* contro *troni e altari*, così caratteristica nel secolo, ma anche così confusa nei punti in cui si sommava alla battaglia – talvolta a favore e talvolta contraria – per i *contropoteri*, ossia per i contrappesi necessari nella teoria parlamentare? Come togliere potenza a tutto ciò che non è la sovranità della legge senza però "sbilanciare" gli altri meccanismi necessari al mantenimento dell'ordine, e allo stesso non permettendo mai più che il trono e la chiesa possano tornare ad essere «des couteaux à deux tranchans, se déposant alternativament, selon leurs intérêts ou entre les mains du roi pour couper le peuple, ou entre

---

[772] In effetti, quando si parla di esecutivo, Naigeon cita sempre ed esclusivamente la figura del Monarca, e mai un ipotetico esecutivo repubblicano. E sempre l'esecutivo che si è "incarnato" nel Re, il suo punto di vista *ideale*, per quanto criticato. Ad esempio, riguardo l'assurdità del veto e i poteri del Re, egli descrive una possibile degenerazione dell'esecutivo, e la sua argomentazione è assolutamente personalistica, basata, sì, sui difetti della regalità, la quale va però "corretta" e non "ribaltata": «assigner exclusivement au dépositaire du pouvoir exécutif la prérogative […] c'est supposer ridiculement qu'un seul homme dont l'éducation est toujours très-négligée, et qui, le plus souvent, monte sur le trône dans un âge où sa raison est aussi foible que son corps, a néanmoins plus de lumières, plus d'expérience, plus de sagacité et de jugement que mille ou douze cent personne d'un âmûr», *ibid.*, p. 128.

[773] E, a proposito dello "spazio" da affidare all'esecutivo, Naigeon dedica all'argomento la voluminosa nota posta nella sezione finale dell'*Adresse*, per meglio poter sviluppare il suo argomento.

[774] *Ibid.*, p. 110.

[775] *Ibid.*, pp. 111-112.

[776] *Ibid.*, p. 121.

les mains du peuple pour couper le roi»[777] ? Come fare affinché essi «ne feront plus pour l'un et pour l'autre qu'un vain épouvantail, et nous verrons enfin la loi armée de toute sa force»[778]?

In questo ruolo di sentinella del legislativo, Naigeon non esita a lanciarsi in previsioni quasi sorprendenti per la precisione del loro dettato.

> C'est le pouvoir exécutif qui à la quatrième ou cinquième législature, un peu plutôt, un peu plus tard, tentera tous les moyens d'influer sur les différentes élections, de diriger sûrement le choix des électeurs et des éligibles, de séduire les députés à l'Assemblée nationale en flattant leur vanité, leur avarice ou leur ambition, de se faire attribuer l'initiative, ou de se l'arroger impunément, de s'assurer, comme en Angleterre, de la majorité constante des suffrages dans les délibérations de l'assemblée, afin d'y faire décréter avec l'appareil et dans les formes mêmes de la liberté, toutes les loix nécessaires à l'extension de ce pouvoir, et utiles au succès de ses desseins[779].

Presentimenti sottili, ma che, a dire il vero, probabilmente, più che al futuro – per quanto effettivamente previdenti – si rivolgono alla paura del passato, ossia al riproporsi di ambizioni dispotiche che anche non erano mancate in Francia o oltre confine[780]. Bisogna evidenziare come, secondo Naigeon, *la vera conquista della Rivoluzione è il potere legislativo*. In quest'ottica egli propone un continuo e ricorsivo promemoria ai rappresentanti della nazione riguardo i loro compiti, e ciò si lega ad un anatema più generale lanciato da Naigeon, ossia l'accusa verso la terribile impreparazione di molti deputati («on est tenté de croire que la plupart des députés n'avoient pas eux-mêmes des notions fort exactes de la nature et de l'importance des fonctions dont ils étoient chargés, et qu'ils ne sentoient pas toute leur force»[781]), che ha fatto sì che molti di loro non riconoscessero l'importanza del posto occupato, portando dunque a dei gravi errori di valutazione. Infatti, altro grande errore dell'Assemblea è stato riferirsi al potere esecutivo con l'appellativo di *suprême*, «dénomination fausse, peu réfléchie, que des esclaves pouvoient proposer, mais que des hommes libres ne devoient jamais admettre»[782]. Coerentemente con questo errore straordinario, vi è allora l'aver riconosciuto al Re (che, ricordo, resta "in piedi" per Naigeon, ma spogliato di ogni prerogativa non costituzionale) il diritto di veto[783].

> En effet, s'il y a quelque chose d'évident, de démontré en politique, c'est qu'un peuple assemblé en corps ou légalement représenté, a seul le droit d'instituer es

---

[777] *Diderot, Phil. Anc. et Mod.,* cit., t. II, p. 154.
[778] *Ibid.*
[779] Id., *Adresse*, cit, pp. 112-113.
[780] Eppure come non notare come di lì a pochi anni, effettivamente, in Francia tornerà un esecutivo dominante, da Robespierre a Napoleone.
[781] *Ibid.*, p. 115.
[782] *Ibid.*, p. 112.
[783] Che renderà un giorno il re nello stato «comme la serpe du jardinier de la fable, un *instrument de dommage*», *ibid.*, p. 133. Naigeon ricorda sempre i suoi riferimenti culturali, da Tacito alle *fables* di La Fontaine.

différentes loix sous lesquels il veut vivre. Personne dans l'état, pas même celui qui en est le chef héréditaire ou électif, sacré ou non sacré ; ne doit ni ne peut s'y opposer sous quelque prétexte que ce soit[784].

Il Re non può ergersi al di sopra dell'Assemblea: il re governa ma non comanda.

> Le roi n'a point ici l'alternative de l'acceptation ou du refus: la nation, par l'organe de ses représentants, c'est-à-dire, le véritable et le seul souverain de droit et de fait, a déclaré, a exprimé sa volonté, c'est au Roi de s'y soumettre et de la faire exécuter sans resctriction, ou de remettre entre les mains du peuple l'autorité qu'il tient de lui à cet usage. Il n'a pas plus que tout autre citoyen, le droit de faire des objections, de différer, de modifier ou de refuser son consentement; il ne donne point l'impulsion, il la reçoit; à cet égard i l est purement passif ; la gloire d'obéir est tout ce qu'on lui laisse, pour me servir de l'expression de Tacite[785].

Non vi è eccezione possibile, non vi è alcun caso in cui la sanzione regale debba influire sull'attuazione o meno di una legge: il re è incaricato di far eseguire tutte le leggi e di non rigettarne alcuna[786]. Qui nella sua radicalità il dettato di Naigeon riesce a trasformarsi in un'esaltazione del momento presente, delle possibilità insite nella Rivoluzione, che è tutta ancora da completare: la Rivoluzione è un apprendistato continuo, e Naigeon è spesso assai caustico, in quanto «les esprits ne sont point encore familiarisés avec les idées de la liberté»[787]. Ma non è solo colpa dell'Assemblea: il punto è che la giovane Francia è immatura, a causa della sua storia di vile schiavitù, e proprio tale immaturità fa sì che diventi fondamentale, da un punto di vista procedurale e simbolico, evitare che venga accordata al Re, in quanto potere esecutivo, la possibilità di esercitare il diritto di veto rispetto alle decisioni dell'Assemblea. Infatti, accordare tale possibilità al Re significherebbe inserire all'interno del dispositivo costituzionale una "sovranità speciale", un distinguo che radicherebbe al centro della legge fondamentale dello stato un meccanismo che finirebbe per distruggerla. Guai a dimenticare che il Re, di fronte alla legge, è un suddito come tutti.

> Il n'a pas plus que tout autre citoyen, le droit de faire des objections, de différer, de modifier ou de refuser son consentement; il ne donne point l'impulsion, il la reçoit; à cet égard, il est purement passif; la gloire d'obéir est tout ce qu'on lui laisse[788].

Chi si è detto favorevole al veto, non ha, *sic et simpliciter*, compreso il suo proprio tempo storico, e ciò che esso ha partorito di migliore e più veritiero. Al solo pensiero che «au milieu d'un siècle philosophe», delle questioni «si faciles à résoudre» come quelle relative all'assoluta

---

[784] *Ibid.*, p. 116. E ancora, altro errore gravissimo, ossia «que le roi est co-législateur avec la nation», *ibid.*, p. 121.
[785] *Ibid.*, p. 119.
[786] *Ibid.*, p. 125.
[787] *Ibid.*, p. 133.
[788] *Ibid.*, p. 119.

impossibilità di concedere il diritto di veto al re siano state equivocate, è giusto ipotizzare che i deputati siano stati vittime di loro stessi, ossia di una gigantesca incomprensione di ciò che, in quanto rappresentanti – mi sia concesso il gioco di parole – essi rappresentavano; Naigeon è tentato dal pensare che, evidentemente «une nation honteusement flétrie par un long escalavage, peut porter l'oubli de ses droits et de sa propre dignité»[789]. I deputati probabilmente non hanno colto il movimento di quei concetti sortiti dall'ombra in tutta la loro trasparenza – e grazie al duro lavorio della *philosophie* fattisi opinione stabile – e ora finalmente "dicibili" pubblicamente, legittimando nuovi detentori del discorso politico – ed è giusto notare come «in questo senso l'ascesa dell'opinione pubblica come elemento politico si accompagnò al declinare della pretesa del potere assoluto a essere l'unico detentore del discorso politico»[790].

Il ragionamento si fa stringente, poiché in questo divieto assoluto di bloccare le decisioni dei rappresentanti della nazione, si annida invece una possibilità, un altro tipo di compito che la Rivoluzione deve fare suo, direttamente collegato al pensiero più propriamente filosofico dell'ateo Naigeon – e tale possibilità è data, in fondo, dall'immaturità stessa del pensiero rivoluzionario, la quale per fortuna non significa solo pericolo, ma anche possibilità di veicolare nuovi pensieri *forti*. Perché appunto, interdire il veto, *non è solo una questione politica*. Infatti, tra le righe ma senza celarlo, si fa largo un proposito più ampio dell'*Adresse*: *bisogna contribuire all'eliminazione di ogni assoluto, di ogni potere supremo che non si situi nell'immanenza*; e per Naigeon, non c'è alcun dubbio che il potere del Re – in particolare il diritto di veto – sia il contraltare terreno del Dio che tanto si è combattuto. Bisogna depotenziare Dio, e Dio in terra, ossia il re.

Il punto è decisivo perché Naigeon non ragiona più solo in punta di diritto, bensì tenta di lavorare dialetticamente al compimento di tutto il proprio programma filosofico, e non esita a mettere in atto un tentativo di unificazione tra teoria politica e metafisica. Così come la natura materiale umana aveva permesso di scardinare l'idea di Dio, così la natura del patto tra cittadini permette di detronizzare *il Re assolutista*, trasformandolo in potere esecutivo non più arbitrario. La ragione materialista del cosmo non permetteva la presenza di un Supremo svincolatosi dalle leggi della materia, così come la ragione del Politico non può tollerare la presenza di un principio primo trascendente alla Costituzione stessa e alla rappresentanza istituita.

---

[789] *Ibid.,* p. 121. Naigeon qui si riferisce in particolare alle province che hanno inviato *cahiers* in cui espressamente si richiedeva una sanzione regale per la nascente costituzione.
[790] E. Tortarolo, *Opinione pubblica*, cit., p. 286.

> Un roi est-il dans un état, comme Dieu dans l'univers, un être hétérogène qui a ses droits, sa morale et sa justice à part ? […] Dans un bon gouvernement le glaive de la loi est comme celui de la mort l'enchaînement éternel et immuable des choses, il n'épargne personne[791].

Anche qui, quindi, torna il divieto assoluto di creare un *impero nell'impero*, e l'omogeneità tra il discorso politico e quello filosofico si fanno trasparenti: infatti,

> en attribuant au roi […] une prérogative qui le distingue des autres citoyens; en faisant dans l'État, un être à part, privilégié; en l'isolant, pour ainsi dire, au milieu de la nation qu'il préside, on n'admet dans le fait, entre elle et lui, d'autres rapports que ceux qui, le systême des tyrans, existent entre le maître et l'esclave ; ce qui, traduit en d'autres termes, signifie à-peu-près qu'on fait de lui une espèce de dieu[792].

E proprio come nel mondo della materia pensare che sia possibile inserire un principio regolatore esterno alla stessa significa far saltare ogni possibilità razionale di conoscenza del cosmo e condire il tutto di un'incoerenza irredimibile; così, nel mondo politico, fare del Re un *essere a parte*, significa distruggerne la linearità e la stabilità, e, soprattutto, prepararsi a privarlo di ogni legittimità, autorizzando il diritto alla resistenza:

> si la saine raison ne peut admettre en effet aucun rapport entre Dieu et l'homme; […] il n'est pas même d'un roi au quel on ne peut attribuer aucune propriété qui ne lui soit commune avec tous les individus de son espèce, et qui, revêtu par la volonté générale d'un pouvoir purement précaire, nécessairement limité et destiné à faire exécuter les résultats de cette volonté légalement exprimée, peut en être dépouillé par un acte aussi légitime que celui qui le lui a confié, selon cet axiome irréfragable que celui qui a établi, peut aussi détruire, *cujus est instituere, ejus est abrogare*[793]

Diventa allora chiaro come negare il diritto di veto voglia dire negare le possibilità di abuso del potere, ancor di più se quest'ultimo si propone rivestito di sacralità[794]: in pratica, significa salvare la Rivoluzione, riconoscendo la natura *puramente precaria* del potere – e dunque la necessità di salvaguardarlo. Naigeon, in un passaggio precedente del testo, aveva a tal riguardo costruito un discorso che finisce per essere uno dei punti più funzionanti del testo, nel quale la sua retorica classicheggiante trova le sue forme più ricercate al servizio del messaggio politico. Immaginando il popolo rappresentato intento a dire al re, in un'Assemblea ideale,

---

791 J.-A. Naigeon, *Adresse,* cit., pp. 119-120.
792 *Ibid.*, p. 127.
793 *Ibid.*, pp. 127-128.
794 Una soluzione politica offerta da Naigeon è quella di ipotizzare che il Re possa essere anche e contemporaneamente un deputato all'Assemblea Nationale: lì e solo lì, il monarca/esecutore potrebbe dichiararsi contro il veto. Naigeon sviluppa questo discorso in maniera quasi incidentale. Si vedano in particolare *ibid.*, p. 117; pp. 122-124.

> Nous ne voulons plus de toi pour notre chef; tu prétends l'être par la grâce de Dieu, et tu ne comptes pour rien le consentement ou le refus de ton peuple: pour te donner des idées plus justes de ce que tu es, et de ce que nous sommes ; pour t'éclairer sur nos droits que tu ignores ou que tu refuses de reconnoître, nous reprenons à l'instant l'autorité que nous t'avions déléguée, remets en nos mains ton sceptre et ta couronne ; et dis ensuite à ce même Dieu de qui seul ton orgueil se flatte en vain de les avoir reçus, qu'il te les rende, et qu'il te replace sur ce même trône dont nous t'ordonnons de descendere[795].

Portare questo duplice attacco alla divinità e alla regalità significa, per Naigeon, difendere la Rivoluzione stessa, le sue prerogative, la sua stabilità, il suo possibile sviluppo in ambito democratico – in sintesi, il veto deve essere *assolutamente* vietato proprio perché in caso contrario l'assolutismo e l'arbitrarietà potrebbero portare alla violazione dei diritti naturali, che sono i soli assoluti; questa è la base della scienza politica, per Naigeon: «en effet, s'il y a quelque chose d'évident, de demontré en politique, c'est qu'un peuple assemblé en corps ou légalement représenté, a seul le droit d'instituer les différentes loix sous lesquels il veut vivre»[796].

Ciò che colpisce in questa prontezza e densità di ragionamento è l'alternanza tra proposizioni assertive e spigolose che sembrano non ammettere repliche – come il no al diritto di veto, come gli attacchi feroci al potere secolare – e posizioni meno angolari, più malleabili, in poche parole più storicamente situate nella contingenza. Di tale risma sono i passaggi del testo in cui Naigeon mostra di concepire il processo storico in corso in maniera meno monolitica rispetto alle indicazioni finora fornite, le quali sembrerebbero indicare nell'insistenza sulla distruzione degli assoluti gli unici termometri del successo della Rivoluzione. Va però detto che anche i tratti di realismo desunti da una visione più dialettica del movimento politico sono illustrati per giustificare una concezione che affida, sì, alle singole leggi discusse un carattere momentaneo e "creativo", ma comunque del tutto subordinato a quello che è invece il vero e unico indice della giustizia di una legge, ossia il rispetto dei diritti naturali, che sono "la" Legge – ed ecco di nuovo dunque un'alternanza tra assoluti da distruggere e assoluti da erigere, tra contingenza, permissività e possibilità. Infatti, «la conservations des droits naturels et sacrés de l'homme, voilà pour tous les états, la Loi première et fondamentale»[797]. Questo principio primo è il fondamento della politica e del pensiero stesso. Sottomessa a ciò, vi è la plasmabilità delle singole leggi. Infatti, il rispetto dei diritti naturali è un

> Principe dont le législateur ne peut jamais s'écarter, sans abuser du pouvoir qui lui est confié par la Nation, doit dominer dans toutes les Lois qu'il décrete: elles

[795] *Ibid.*, p. 67.
[796] *Ibid.*, p. 116.
[797] *Ibid.*, p. 82.

> ne sont justes, elles ne sont utiles qu'autant qu'elles en sont les conséquences nécessaires et immédiates[798].

È solo la conformità delle leggi ai diritti naturali che «constitue leur moralité ou leur immoralité; il n'y a point d'autre mesure précise du bien et du mal, de l'honnête et du deshonnête, du juste et de l'injuste, du vice et de la vertu»[799].

In sintesi, la costruzione del discorso politico e della sua logica somiglia a un edificio in itinere, nel quale la sola regola fondante possibile è il rispetto totale che si deve ai diritti naturali, mentre i vari materiali della costruzione possono in qualche modo variare secondo gli obiettivi "intermedi" che si desidera raggiungere: «tout dans ce monde a ses avantages et ses inconvéniens; il n'y a rien d'absolument bon et d'absolument mauvaises. Tel est l'enchaînement universel des causes et des effets, qu'à tout moment on voit sortir le mal du bien, et le bien du mal»[800].

E se allora la guida non può che essere il rispetto dei diritti naturali, l'attenzione deve spostarsi verso tutti quei dispositivi che il potere costituito è capace di mobilitare per cercare di rendere meno trasparente il suo dominio e più plasmabile l'opinione del popolo. E in uno dei passaggi più interessanti dell'*Adresse* Naigeon arriva quindi a denunciare in particolare l'uso pernicioso e radicalmente ideologico che il potere esecutivo può giungere a fare del linguaggio, con la creazione di una serie di lemmi che, vuoti di significato politico, possono essere pericolosamente "riempiti" di senso a seconda delle circostanze.

Il rischio è che ogni governo che non rispetti i diritti naturali come guida e nume tutelare, finisca per far sue parole d'ordine vaghe, avulse da una reale significazione politica e utili solo per neutralizzare opposizioni e far passare misure impopolari.

> Tout ce qui s'éloigne de cette théorie, est préjugé, fausse philosophie. Toutes ces expressions, *l'utilité publique, le bonheur, le salut du peuple, l'intérêt général,* etc. etc. ne présentent à celui qui les analise avec exactitude que des idées vagues: ce sont de mots que le Ministre le plus despote, le plus oppresseur employe tous les jours à Versailles, comme à Costantinople, en commettant de sang froid les actions les plus injustes et les plus atroces[801].

Concetti che nel contesto della speculazione pura non solo risultano sensati, bensì anche fondanti dei presupposti e degli obiettivi della ricerca filosofica – almeno come intesa e praticata proprio da Naigeon, che abbiamo visto utilizzare ampiamente tutti i termini che qui critica – messi nella disponibilità dei governanti sono da denunciare come parole foriere di

---

798 *Ibid.*
799 *Ibid.*, p. 82.
800 *Ibid.*, p. 81.
801 *Ibid.*, p. 83.

oscurantismo, che, lungi dal far luce sui problemi affrontati, portano ombra e confusione concettuale. Il filosofo deve allora proporsi come arguto studioso del potere, attraverso la critica immanente delle proiezioni linguistiche e terminologiche dello stesso[802].

> C'est à l'aide de ces mots qui dans la langue particulière des agents du pouvoir exécutif, ne signifient autre chose que ce qui est nécessaire au maintien et à l'accroissement de leur autorité, au succès de leurs desseins, en un mot, que ce qui convient à leur intérêt ; c'est , dis-je, à l'aide de ces mots mal définis dans la tête du peuple que les Rois lui font illusion, et le dévorent, toujours sous le prétexte *du bien public, de l'utilité générale* etc[803].

Ma non vi è solo una denuncia o *pars destruens*, perché Naigeon offre anche una soluzione, che è allo stesso tempo "formale" e radicalmente schierata, e soprattutto è la logica conseguenza del suo discorso intorno ai diritti naturali. Direttiva generale della costruzione del discorso politico dev'essere la conformità di qualsivoglia deliberazione ai diritti naturali imprescindibili; e tale dev'essere il criterio per disinnescare i problemi del linguaggio vago utilizzato dai detentori del potere politico.

> En substituant à ces mots dont on abuse sans cesse, et si facilement, ceux de *Lois conformes ou contraires aux droits naturels de l'homme* que tout le monde entendroit sans peine, et qui, par une bonne *déclaration* de ces droits, seroient même à la portée de la portion du peuple la moins instruite, on rendroit presque impossible, ou du moins presque sans effet, tout abus du pouvoir[804].

La stella polare sono i diritti naturali, e null'altro: e la soluzione è a portata di operatività politica, in quanto solo una legislazione perfettamente aderente ai diritti naturali può essere considerata un dispositivo realmente figlio di ragione, capace di portare gli uomini «devant le

---

802 L'importanza della "buona parola" politica sembra urgente in Naigeon, ancor di più lì dove si consideri che il suo monito è cronologicamente anteriore all'importanza che l'uso e l'abuso terminologico dell'invettiva politica avrebbero preso ad avere; egli non si era confrontato, in quel momento, con la piega "politica" del giornalismo e della parola stampata, ma seppe immaginarne i possibili pericoli. La rivoluzione mostrò in tutta la sua forza l'influenza e il ruolo fondamentale della propaganda in democrazia: cos'era se non propaganda l'uso delle celebrazioni, delle feste, della scristianizzazione, e, per restare al tema delle "parole del potere" la nascita degli inni politici e delle parole d'ordine politiche? Con la Rivoluzione si afferma la pressione che l'opinione pubblica può esercitare. Ovviamente, all'epoca, il tutto andava limitato all'élite alfabetizzata e a coloro che fossero culturalmente attivi; non possiamo parlare propriamente di cultura di massa, ma è comunque vero che la Rivoluzione fu un gigantesco processo di apprendistato della verbalizzazione politica, una palestra di democrazia e di nuove modalità di incontro sociale, dalla lettura dei giornali in pubblico e finanche al ruolo dei sobillatori .

802 *Ibid.*, pp. 83-84. Naigeon mette in guardia dal linguaggio del potere, ma in quel momento non può preoccuparsi del linguaggio di chi, non essendo al potere, vuole ottenerlo; né poteva immaginare la crescita esponenziale del potere personalistico di alcuni futuri leader, o il fatto che la libertà di parola – la libertà di espressione finalmente liberata – *non* sarebbe stata solo un arma popolare contro il potere assolutistico del re ma avrebbe potuto portare anche all'emergere della violenza della stampa politica, la quale veicolava in maniera dottrinaria forme di coercizione.

Credo che uno dei grossi interessi dell'*Adresse* sia esattamente il suo carattere profondamente ottimistico, segnale di una Rivoluzione in quel momento *felice*.

803 *Ibid.*

804 *Ibid.*, p. 85.

seul tribunal de la raison»[805]; ed è solo "piegando" ai diritti naturali, fazioni, personalismi, correntismi che il cittadino francese, rinnovato e rigenerato, potrà riuscire a dare a sé medesimo la giusta misura delle cose politiche, e del mondo, e, addirittura, della propria umanità.

> Chacun sauroit alors ce que la société lui doit en tant qu'homme, et ensuite en tant que citoyen, et ce que, sous ces deux rapports, il doit à cette même société: il seroit tout entier sous l'Empire et la protection de la Loi[806].

Ed è proprio tramite questo discorso intorno ai diritti naturali che Naigeon giustifica la sua risposta alla seconda domanda dell'*Adresse*, ossia che la libertà della stampa non può essere circoscritta in nessun modo, né dal Legislatore, né, evidentemente, dall'esecutivo.

La libertà d'espressione dev'essere assoluta, proprio perché tale principio regolatore è in linea con i *veri* diritti dell'uomo, in quanto «aussitôt que la loi met dans certain cas quelque restriction au droit inaliénable qu'a tout homme de penser, de parler, d'écrire et d'imprimer, elle décrète une chose injuste, elle excède son pouvoir, elle porte directement atteinte à une Déclaration des droits de l'homme établie sur les vrais principes»[807]. La libertà di stampa è la grande conquista della rivoluzione, e sul punto non si può indietreggiare di un centimetro neanche di fronte al rischio che essa sfugga di mano, pena la distruzione della lotte intraprese; tale libertà, può certo comportare qualche rischio, ad esempio che qualche cittadino onesto risulti diffamato da un libello, ma resta «une arme qui blesse ou qui tue par hasard un ou deux citoyens, et qui protege, qui efendi, qui assure la liberté, le bonheur et la salut de la république entiere»[808].

Questa posizione, lungi dall'essere un assunto particolare, è invece intimamente legata alla più ampia posizione naigeoniana consistente nell'accordare, nella rifondazione dell'impianto politico, priorità alle istanze della volontà generale e del bene comune rispetto ai potenziali mali che ricadrebbero sui singoli cittadini in caso di diffamazione, in quanto «il n'y aucun rapport, aucune comparaison à établir entre la longue et imposante énumération de toutes les sortes de biens qui doivent nécessairement résulter de cette liberté de la presse, telle que je la conçois, et les petits maux purement personnels et passaggers dont elle peut devenir accidentellement la cause, et qu'un bon systême de législation peut facilement prévenir»[809] – prevenire, ad esempio, riducendo il tutto semplice a questioni di diffide personali, che non

---

805 *Ibid.*, p. 96.
806 *Ibid.,* p. 85.
807 *Ibid.*, pp. 58-59.
808 *Ibid.,* p. 82.
809 *Ibid.*, p. 86.

richiedono certo una censura di più ampia gittata[810]. Come detto, in fondo, è sempre una questione di volontà generale contro particolare: infatti, «pour ne rien dissimuler dans un matière si grave, une libelle diffamatoire dans lequel le poison de la calomnie avec art préparé, peut compromettre l'honneur, la liberté, et quelquefois même exposer la vie d'un citoyen honnête, est un grand mal, sans doute; mais enfin ce mal, dont un bon Gouvernement ne souffrira jamais, n'est qu'un mal particulier, individuel, et la liberté indéfinie de la presse est un bien général»[811].

Politicamente la questione è molto chiara: se si vuole evitare il dilagare di scritti sediziosi – dei quali si è vista l'importanza come materiale proto-rivoluzionario, e che per i detrattori della libertà di stampa sarebbero la conseguenza *naturale* dell'assoluta libertà di stampa – vi sarebbe un metodo infallibile, che è precisamente lo scopo stesso del mondo politico: assicurare la felicità al popolo.

> Il y a donc un moyen sûr, infaillible d'empêcher les écrits séditieux, et de n'être pas même dans le cas de les craindre et de les punir ; c'est de s'occuper avec un zèle constant et éclairé du bonheur du peuple ; c'est de gouverner selon les loix ; c'est de ne pas employer à détruire une autorité qui n'a été confiée, déléguée que pour protéger et pour conserver[812].

Uno scritto sedizioso è il segnale di un malcontento, ed è quest'ultimo a dover essere impedito, ossia curato alla fonte con una politica eudemonica, e non semplicemente represso attaccando il sintomo. Naigeon, in questo assolutamente erede di Diderot, si accende ogni qual volta egli sembri intravedere potenziali segnali di dispotismo strisciante e "di ritorno", faglie ipotetiche nel processo rivoluzionario, il quale dev'essere essenzialmente processo di liberazione dal dispotismo e di cementificazione delle conquiste libertarie.

È urgente e necessario aborrire la forza della censura, e lasciare libere le idee di scorrere e, se necessario, scontrarsi con tutto il loro portato, in quanto «employer la force pour imposer silence à ses adversaires […] c'est annoncer publiquement sa foiblesse et son insuffisance»[813].

---

[810] Chi si senta diffamato « a encore son recours à la loi. C'est au juge qui en est l'organe, à informer contre le Libelliste satyrique, à le forcer de prouver juridiquement son accusation, de donner caution pour sa personne […], c'est à la Loi à pronocer la peine qu'il mérite [...]», *ibid.*, pp. 70-71. La questione più squisitamente procedurale è sviluppata in seguito da Naigeon. Un sunto possibile della questione è allora che in un governo libero – ossia in un governo che rispetta i veri diritti del cittadino, e non le dichiarazioni piene di controsensi religiosamente orientati – chiunque, senza eccezioni, debba godere di un diritto di espressione assoluto, sia l'espressione scritta o orale; con la possibilità, per l'offeso, di ricorrere in tribunale, e per chi dovesse essere giudicato un calunniatore di essere pubblicamente additato, a patto però che sussista una legislazione chiara, un processo giusto, e un impianto difensivo garantito a tutti. Si vedano *ibid.*, pp. 86-88.
[811] *Ibid.*, p. 77.
[812] *Ibid.*, p. 65.
[813] *Ibid.*, p. 94.

E questo è, ovviamente, un punto su cui il filosofo Naigeon non può arretrare di un millimetro: lo deve a un'intera tradizione. Non si mercanteggia sulla libertà del dire, non si viene a patti con le censure, preventive, auto-inflitte o eterodirette che siano. E non sorprende che sia proprio su questo punto che Naigeon concluda il corpo principale dell'*Adresse* (seguiranno due lunghe note), e che proprio qui dia prova di uno slancio retorico ispirato e fiducioso, "leale" verso il suo ruolo di intellettuale e pensatore. Declamazione alta, che, scagliandosi verso i mezzi retorici di un clericale immaginario, un «sophiste très-vain et très-ignorant»[814], delinea, per contrasto, la figura del filosofo sognato, intento a distruggere le opinioni di censori e amanti del dispotismo, con un atteggiamento ora del tutto rinnovato. *La filosofia è ora possibile*, pare esultare Naigeon. Sì, perché se finora, per paura, per rapporti di potere contrari, forzatamente e dolorosamente, «le philosophe tranquille, étendu par terre, comme un grand lion, tirant sa griffe, et disant avec un souris à son téméraire antagoniste: *si je voulois* ! et faisant aussitôt rentrer sa griffe dans son fourreau»[815], adesso, finalmente, sviluppandosi la Rivoluzione, il leone può riprendere il suo ruolo dominante:

> Mais lorsqu'il lui sera permis de faire usage de toutes ses forces; lorsque, sûr de ne pas payer sa victoire du prix de sa liberté ou de son sang, il pourra défier au combat son insolent rival, bientôt le théologien vaincu, et réduit à l'absurde, n'élevera plus en faveur du mensonge qu'une voix impuissante, et qui ne sera entendue de personne[816].

Un Naigeon gagliardo, convinto del ruolo del filosofo nella città nuova. Il tempo della disillusione sarà poi, ora è quello della cicatrizzazione del sangue dei tumulti, il tempo della stabilità. Entusiasmo per ciò che è avvenuto, controllo su ciò che avviene, allerta per ciò che avverrà: questi i compiti del filosofo. Talvolta, in contrasto con l'immagine tradizionale di un Naigeon glaciale e arido, non mancano momenti di lirismo, che si possono inscenare prestando sempre la parola all'Assemblea, e immaginando ciò che essa dovrebbe declamare riferendosi al Re che sarebbe in procinto di coronare, «en lui remettant avec le nouveau code constitutionnel, l'épée destinée à la défendre et à en assurer l'exécution»[817]:

> Vous, que nous reconnoissons pour notre chef; vous que nous armons de la force nécessaire pour faire respecter et exécuter nos loix; voici celle que nous avons jugé les meilleures, les plus utiles, les plus propres à assurer nos droits, les plus conformes à nos besoins, à nos relations extérieures et particulières, à nos circonstances, e sous lesquelles nous avons unanimement consenti et résolu de vivre […] Comme vous n'êtes que le premier entre vos égaux ; comme votre intérêt est essentiellement lié au nôtre ; comme vous ne pouvez jamais l'en séparer sans danger pour vous et pour nous […]

---

814 *Ibid.*, p. 98.
815 *Ibid.*
816 *Ibid.*
817 *Ibid.*, p. 137

> Ce que nous avons fait, nous avons cru le devoir faire ; ce n'est pas contre vous qui avez si sagement préféré d'être le chef chéri et révéré d'un peuple libre au triste et cruel plaisir de régner sur des esclaves et sur des déserts que nous avons du nous armer d'une juste défiance, c'est contre vos successeurs ; ce n'est pas pour nous, c'est pour nos neveux que nous avons stipulé ; ce sont leurs droits que nous avons défendus. Le rois meurent, mais les empires subsistent longtemps encore au milieu de ces cendres éparses et souvent méprisées de ceux qui les gouvernoient ; et c'est à prolonger la durée de ces empires, à les sauver de l'oppression et de la tyrannie des mauvaise princes, qu'une assemblée législative sage et prévoyante doit travailler constamment sous le règne et les regard des bons[818].

È significativo come, in questo discorso, Naigeon sembri concedere alla figura del Re più di quanto fatto in altre parti del testo[819]. Retorica, sì, viva e accesa, ma dal sapore un po' oracolare, certamente avversa al dispotismo, ma forse suo malgrado non del tutto coerente con alcune incursioni precedenti: vien da chiedersi, la Rivoluzione è finita o deve continuare? Il Re comanda («notre chef»), governa («vous n'êtes que le premier entre vos égaux») o veglia sottilmente? Forse tale doppio binario è da collegarsi a ciò che si è vista essere una de-sacralizzazione di lungo raggio, movimento carsico che tenne insieme, per tutto il secolo, la forza della tradizione regale con il suo progressivo perder di senso e credibilità.

Ma più in generale, questa duplice matrice oscillante tra ardore e ordine, nell'*Adresse* è assai diffusa: non senza ragione si può dire che in tali circostanze il nucleo ideologico non è sempre coerente, e il sentiero tra radicalismi, marce indietro e previsioni appare talvolta approdare a un vicolo cieco.

In effetti, sembrano sussistere oscillazioni tra l'appartenenza ideale a una "classe" di pensatori con degli interessi ben radicati e una situazione storica concreta che ancora non permetteva di prevedere i rivolgimenti interni ed esterni della rivoluzione e della mutante situazione socio-economica; queste ultime ancor di più insondabili, in quanto le elaborazioni più squisitamente economiciste entrano, nell'*Adresse*, in maniera solo incidentale – "difetto", se tale è, certamente in comune con molta elaborazione ideologica degli albori della Rivoluzione.

In ambito economico, Naigeon non è certamente estraneo al recepimento delle idee trionfanti del suo tempo come quelle fisiocratiche, ma esse, anche nei passaggi nei quali sono incidentalmente discusse e sempre riportate nell'alveo di questioni più schiettamente

---

[818] *Ibid.*, pp. 137-139.

[819] Ma è anche vero che egli sembra pensare che le certezze della rivoluzione siano più importanti della singola figura: «Le rois meurent, mais les empires subsistent longtemps encore au milieu de ces cendres éparses et souvent méprisées de ceux qui les gouvernoient», *ibid.*, p. 139.
Purtroppo non conosciamo l'opinione di Naigeon sul processo a Luigi XVI.

filosofiche[820]. Ad esempio, talvolta Naigeon sembra aprire a ipotetiche restrizioni economiche dettate da tempi di emergenza, ma poi arretra appiattendo il discorso sul "commercio delle idee":

> Le commerce des pensées ne doit être, sous quelque prétexte que ce soit, ni plus gêné, ni plus restreint que celui des denrées et des marchandises: c'et le même principe général d'utilité et de justice appliqué à des objets divers. S'il est des circostances difficiles et momentanées, où la liberté absolue du commerce puisse être modifiée, suspendue même pour un temps, dans quelques-unes de ses parties ; ce qu'il n'est pas de mon sujet d'examiner, il n'est aucun cas, sans exception où celle de penser et d'imprimer, puisse être légitimement limitée[821].

Altra tensione profonda, insidiosa, è anche quella che accompagna Naigeon tra le pieghe del discorso sul popolo francese, prima in qualche modo "braccio" della rivoluzione, poi, forse, entità da stanare – il tutto prescindendo completamente da un uso "consapevole" del lemma "popolo", identificato dal filosofo alternativamente con la massa inferocita o con l'élite riflessiva, come il grimaldello della Storia o – dimostrando che anche anni dopo quello dell'*identità* del popolo sarà per Naigeon un quesito irrisolto – come «le peuple que la superstition rend partout presque aussi féroce que le prêtre dont il est l'instruments»[822].

Così, infatti, Naigeon ricostruisce la storia della rivoluzione:

> je veux dire par ces convulsions violentes et momentanées qu'éprouvent les Empires lorsqu'après avoir souffert les maux d'un long despotisme, une nation passe brusquement de l'esclavage à la liberté. Dans cette révolution subite, dans cet état de crise pour tous les esprits, le peuple agri par le malheur, et brûlant du désir de se venger de ses anciens oppresseurs, croit avidement tout ce qui flatte sa haine ; et sans demander justice aux loix, trop souvent sourdes à ses plaintes, il se a fait lui-même, et immole dans sa fureur ceux que la calomnie lui désigne pour victimes[823].

---

820 Ma è in tutta l'*Assemblée* che l'influenza e l'azione dei fisiocratici «a, sans nul doute, été prépondérante», J. Godechot, *op. cit.* , p. 30.

821 J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 77. In ogni caso, quello dell'emergenza economica e delle misure di guerra, non era un tema che Naigeon poteva intravedere in quel momento. Esso sarà un aspetto importante solo in seguito, in movimenti tragici della guerra e del rapporto tra economica e politica. Lo scontro tra *centro* e *periferia* della Nazione, o ancor di più quello tra le concezioni centralistiche e quelle federaliste, sarà feroce e decisivo per allineare o far scontrare giacobinismo del '93 e girondinismo.

822 Id., *Préface de l'editeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., p. XV. Siamo nel 1798 e le idee di Naigeon sono certamente cambiate, anche se non in tutti i punti. Si veda oltre.

Le interpretazioni del fenomeno della mobilitazione popolare rivoluzionaria, nelle sue più gigantesche manifestazioni, sono state spesso filtrate dal retaggio di antiche grandi ondate di paura che, da sempre, hanno caratterizzato i movimenti di rivoltosi, anche quelli che non sono necessariamente diventati poi rivoluzionari. Straordinario per una discussione su tema resta G. Lefebvre, *La grand peur de 1789*, Paris, 1932. E anche vero che troppo spesso ha fatto comodo valutare le Paure della massa come scossoni irrazionali di panico, invece che comprendere come dietro le pulsioni meno comprensibili vi fosse invece un grande "direttore d'orchestra", ossia la miseria. E, dunque, se è vero che vi sono, nella massa in armi dal 1789 in poi, tracce di terrore derivanti anche dalle grandi paure irrazionali di sempre, si poté assistere a una razionalizzazione di queste paure, le quali che diventarono, piacesse o meno, *motivazione politica*.

Restano però le domande di sempre: Il popolo fu folla? Massa irrazionale? Creatore di democrazia? Fu realmente così violenta la folla in rapporto alla violenza istituzionale?

823 J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., pp. 78-79.

Ma poi

> Mais ce coupables excès, ce cruel abus de sa force longtemps enchaînée, sont des maux instantanées. Semblables à ces vents désastreux qui précédent et accompagnent les tempêtes, ils causent en peu de temps de grands ravages, et passent aussi rapidement. La désordre es un état violent, et, par cela même, peu durable. Les hommes s'en laissent comme de la maladie: après une forte commotion dans la machine politique, le rétablissement de l'ordre et le maintien des différents pouvoirs entre les mains de ceux auxquels la volonté générale les à confiés, deviennent pour tous les citoyens un besoin aussi pressant, aussi impérieux que celui de la santé, lorsqu'ils souffrent: ils le désirent comme un voyageur accablé de fatigue, aspire après le repos. Bientôt alors les loix trop longtemps violées et méconnues, reprennent leur vigueur, et les citoyens leurs droits communs[824].

La Rivoluzione si fa con la rivoluzione[825], o "*della lucidità sugli accidenti della Storia*": «cet intervalle, dis-je, est *nécessairement marqué par des troubles*, des dissentions et des orages plus ou moins long, plus ou moins destructeurs»[826]. Necessità di un popolo in armi, perché «les peuples paient de leur sang la jouissance paisible de leurs droits les plus sacrés, et jusqu'aux fers même dont on les enchaîne»[827]. Non devono esistere sudditi ma soggetti di diritto, che affidano solo temporaneamente la loro tutela al governo, e mai in maniera definitiva; il diritto è *sempre* dalla parte del popolo e «cette dénomination si avilissante de *sujets* seroit bientôt effacée de la langue de tous les peuples s'il avoient la conscience de leur force et de leurs droits»[828].

Non è ben chiaro allora – da qui le oscillazioni – come Naigeon pensi di conciliare gli impeti simil-repubblicani e anti-governativi (come quelli appena visti, che implicano una figura regale "debole", come appunto quando egli nota «un roi qui, avec des idées plus saines de la véritable grandeur, refuseroit de flétir du nom de *sujets* ceux au choix desquels il doit l'honneur de les commander»[829]), senza rinunciare ad ambizioni che compaiono un po' improvvidamente, come quando, ad esempio, si prescrive al re che «il faut concilier les droits d'un peuple libre

---

[824] *Ibid.*, pp. 79-80.

[825] All'interno delle declamazioni più decise di Naigeon ne va inserita una che sorprende: cosa pensare, infatti, quando egli scrive che esistono uomini e donne "resistenti" a ogni rieducazione e riabilitazione, i quali fanno eccezione rispetto alla stragrande maggioranza degli esseri, che, di norma, messi di fronte al pericolo della condanna e al rischio del giudizio della pena, preferiscono astenersi dal crimine? Dei primi, Naigeon dice «qu'il faut [les] détruire, mais non punir», *ibid.*, p. 87. Apertura alla pena di morte per questi «êtres malfaisans»(*ibid)*? Non è chiaro, è solo un accenno, ma francamente colpisce, ancor di più perché l'autore sembra trarre conclusioni più generali da un discorso che sembrava restare interno a un ragionamento sulle possibilità che la libertà di stampa possa talvolta trasformarsi in diffamazione generalizzata (circostanza che Naigeon esclude possa avvenire).

[826] *Ibid.*, p. 80, corsivo mio.

[827] *Ibid.*

[828] *Ibid.*, p. 135.

[829] *Ibid.*

avec la prérogative du trône, et surtout pour vous délegeur avec une pleine et entiere confiance le mantien et l'exécution des loix qui vont régénerer l'empire françois, et lui rendre dans l'Europe cet éclat et cette consistance qu'il n'a perdue que par une administration destructive, dont les vices anciens et enracinés ont été portés à l'extrême par les horribles déprédations de vos prédecésseur et de leurs ministres»[830].

Strano Re quello cui pensa Naigeon, rispettoso dei diritti del popolo, di cui è servitore, ma ambizioso in Europa, puro esecutore, eppure con aspirazioni "imperiali" (in senso molto lato).

Il punto decisivo è che però queste sono solo considerazioni successive agli occhi dell'autore dell'*Adresse*: la priorità è invece avere dei "veri" Diritti Naturali e una Costituzione che li faccia rispettare; solo dopo, ci si può dire Monarchici moderati o critici, se non addirittura Repubblicani, essendo la questione delle forme di potere del tutto subordinata rispetto a quella del rispetto dei Diritti. In questo senso, si è tentati quasi di considerare come un Re "immaginato e immaginario" quello che Naigeon si figura in un potenziale dialogo, un monarca che – se accetterà di ridimensionarsi – resterà sul trono, e leggendo la Costituzione su cui deve vegliare, ascolterà silenziosamente chi gli dirà solennemente che «vous jouirez du plaisir pur de voir enfin consacrés dans une constitution d'où dépend le destin de la France, et son poids dans la balance politique, ces trois premières bases de tout bon gouvernement, *liberté, sûreté* et *propriété*»[831].

---

[830] *Ibid.*, p. 138.

[831] *Ibid.*, p. 138. *Libertà, sicurezza, proprietà*: la triade rivoluzionaria di Naigeon lo pone evidentemente all'interno di una rivoluzione dei possidenti – e forse questa formula la desume interamente da Condorcet: si veda J. Godechot, *op. cit.* p. 32; comunque, in quel momento non era ancor comparsa la più celebre "tripartizione" storica della Rivoluzione, il trinonimo *liberté*, *egalité, fraternité,* probabilmente coniato dai club di Parigi ma divenuto motto ufficiale della Francia solo dopo. Importante il fatto che Naigeon citi la *liberté* in un modo diversissimo dall'articolo dell'*Encyclopédie*, nel quale snocciolava invece la libertà della filosofia, nelle sue articolazioni con la necessità. La polisemia della parola *liberté* è quella che probabilmente rappresenta *par excellence* la difficoltà dell'interpretazione della "lingua rivoluzionaria". Ora, si conoscono le difficoltà del termine *liberté*, la classica differenziazione tra libertà positiva e negativa, differenza a sua volta inclusa nel dibattito tra libertà degli antichi e libertà dei moderni. La sottile mutazione ermeneutica che la libertà ebbe durante la temperie rivoluzionaria è un esempio quasi paradigmatico delle capacità di modifica che la prassi e lo schieramento politico impongono al linguaggio. Tutti gridavano libertà, ma gli uni intendevano la libertà civile, quella d'impresa, quella di diritto, gli altri, invece, la libertà dell'autodeterminazione, che poi poteva anche essere la libertà dell'esistenza, ossia la libertà dell'avere diritto alla sussistenza. Sulla libertà dei Lumi, si veda almeno F. Diaz, *Libertà,* in *L'Illuminismo. Dizionario storico,* cit.

Una libertà che viri verso l'eguaglianza – eguaglianza, l'altro grande concetto: anche qui differenze abissali. L'eguaglianza del diritto civile, ossia dell'essere, potenzialmente, "alla pari" agli occhi dello Stato o davanti un giudice, o l'eguaglianza reale di accesso ai beni e alla sussistenza – che poi, la mancata teorizzazione di tutto ciò, della vera eguaglianza reale, e il suo "nascondimento" finanche linguistico, saranno la grossa critica di Marx ai Rivoluzionari. Per una rassegna diacronica del significato di uguaglianza, si veda almeno R. Reichardt, *Uguaglianza* tr. it. A. Trampus, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

Anche la "fraternità", la "patria" e il "popolo" possono essere un esempio di questa polisemia del politico: ad esempio, il patriota fu tutti e fu nessuno. A seconda dell'esigenza del momento, di chi parlava, di coloro a cui si parlava, il patriota fu il popolo di Parigi tutto intero, furono gli uomini che corsero alla leva, furono gli affamati, furono i contadini quando seguirono le indicazioni del centro e così via. La nazione infine, Moloch ideale con cui mobilitare folle, unione territoriale di pura necessità, astrazione semi religiosa, o cosa?

Eppure Naigeon non era arrivato in maniera lineare a farsi, con un tono così retoricamente sostenuto, cantore della certezza della proprietà trionfante e dello stato securitario il quale finalmente tutelasse i nuovi possedenti fin lì esclusi da ogni tipo d'influenza politica. Infatti, nell'*Adresse* non mancavano momenti in cui, improvvisamente, Naigeon aveva lasciato i panni dell'analista per indossare, a dire il vero in maniera un po' scomoda, i panni del capo-popolo – anche se non è ben chiaro se lo facesse nella scia di esplosioni iraconde e veritiere da cui i suoi maestri non erano avulsi, o per mostrare possibilità "estreme" del pensiero, da cui poi ritrarsi:

> Comme l'Idée d'un état social où l'on arriveroit en partant de l'état sauvage, en passant par l'état policé au sortir duquel on a l'expérience de la vanité des choses le plus importantes, et où l'on conçoit enfin que l'espèce humaine sera malheureuse, tant qu'il y aura des Rois, des Prêtres, des Magistrats, des Loix, un tien, un mien, les mots de vice et de virtu, etc. comme, dis-je, l'idée d'un tel état, quelque philosophique que qu'elle soit, est une idée platonicienne, et qu'aujourd'hui un pareil ordre des choses est chimérique et impossible, au moins dans nos climats[832].

Declamazioni "alte" – in cui l'influenza di Diderot è in pratica letterale[833], quella di Montesquieu "climatica", quella di Meslier filtrata[834] – che ci rimandano addirittura delle venature anarchiche che fatichiamo a riconoscere nel Naigeon solito, che è, certo, "impulsivamente" contro "il Potere", ma che in ogni modo, come molto pensiero rivoluzionario, diventerà assai inquieto rispetto alle caotiche rimostranze popolari, e si farà assai guardingo rispetto al disordine scaturito dalla Storia. Il "campo" della felicità politica e sociale poteva essere sempre e solo una fantasticheria lontana, letteraria, forse, in tutta buona coscienza, *desiderata*, ma mai pensata come realizzabile, in nessun modo, neanche nel più

---

832 J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., pp. 34-35.

833 Così Diderot si esprimeva nella recensione di *Le temple du bonheur ou Recueil des plus excellents traités sur le bonheur, extraits des meilleurs autuers anciens et modernes* (1770): «Volete che vi racconti un bel paradosso? Io sono convinto che la specie umana può essere veramente felice solo in uno stato sociale nel quale non ci siano né re, né magistrati, né preti, né leggi, né tuo, né mio, né proprietà mobiliare, né proprietà fondiaria, né vizi, né virtù: e questo stato sociale è maledettamente ideale», D. Diderot, recensione de *Le temple du Bonheur*, in D. Diderot, *L'uomo e le morale,* a cura di V. Barba, Roma, 1987, p. 89, in cui si rimanda per l'originale a D. Diderot, *Oeuvres complètes*, Paris, ed. DPV, t. XVII, 1984, pp. 343-344. Si noti qui come, nel passaggio tra Diderot e Naigeon – che qui è al limite del plagio – a essere espunto sia il riferimento (se pur del tutto chimerico) alla scomparsa della proprietà fondiaria e mobiliare; e come sia cristallizzata tutta la differenza di stile: il grande letterato parlava di «maledettamente ideale», lo storico della filosofia, allergico alla letterarietà, parla di «idée platonicienne».

834 La voce *Meslier* nella *Philosophie Ancienne et Moderne* è fondamentale per ricostruire i rapporti di Naigeon col curato del *Testament*: qui l'allievo di Diderot rimprovera aspramente Voltaire per il cambio operato al tono e alla lettera dello scritto di Meslier.

Certo è che Naigeon conosceva bene *Les Éleuthéromanes* di Diderot – che contengono una celebre citazione dell'abate, ossia «et ses mains ourdiroient les entrailles du prêtre, au défaut d'un cordou pour etrangler les rois»: Jacques-André stesso inserì lo scritto nella sua edizione delle *Oeuvres* del *philosophe* del 1797-98, ed esso era già stato pubblicato in due occasioni nel 1796, in uno dei due casi con una nota di Roederer riportata poi da Naigeon nella sua edizione. Si veda per tutta la questione J. Varloot, *Vrai ou faux ami? L'original des Eleuthéromanes*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 10, (1991); H.Dieckmann, *The abbé Meslier and Diderot's Eleuthéromanes*, Harvard, 1952; Id, *Three Diderot Letters, and Les Eleuthéromanes*, Harvard, 1952*;* P. Pellerin, *Diderot, Voltaire et le curé Meslier*, «Diderot studies», 29, (2003). Il problema tornerà al momento della pubblicazione delle *Oeuvres* di Diderot, come si vedrà in seguito.

lontano dei mondi posteri: solo così si spiegano la coesistenza di passaggi come «en effet c'est le *tien* e le *mien* qui rend l'homme méchant: rendez les biens et les femmes communes, et tâchez de découvrir l'origine de quelque vice»[835] e la totale mancanza di teoria politica conseguente.

Non ci si stupisca di trovare anche in altri luoghi successivi tirate energiche come «d'où l'on peut conclure avec certitude qu'il n'y a pas sur la terre un seul bon gouvernement, un seul qui n'ait été institué non pour le salut du peuple, mais pour la sûreté du maître, un seul enfin que celui qui a le sentiment vif de ces droits, de sa force et de sa dignité puisse aimer, et qui ne laisse au fond de son cœur ulcéré le désir de s'affranchir du joug sous lequel il gémit, et d'écraser de ses fers brisés, la tête de ses oppresseurs»[836].

Questi sbilanciamenti di Naigeon hanno la natura di veri e propri ircocervi, e sono la testimonianza di una teorizzazione "aperta" (irrisolta?) già prima dell'evento Rivoluzione e poi necessariamente impossibile da "chiudersi" nella cornice della prospettiva usuale dalla quale il filosofo guardava il mondo – quella per la quale l'ateismo risultava essere la chiave esegetica privilegiata per comprendere gli accadimenti. Si può addirittura dire che queste "esplosioni" si prestano a essere, forse, almeno se interpretate senza accortezza, più conservatrici della stessa reazione che vorrebbero combattere. *Sarebbe meraviglioso*, se si potesse, *ma non si può*, e quindi è bene tornare a più miti consigli; si accorda all'*ideale* il campo della rivoluzione egalitaria, e al *reale*, ormai senza rivali, il sano pragmatismo del "massimo possibile".

Naigeon, respinto forse dai suoi stessi sogni, sembra barcamenarsi in una dinamica in cui lo "stomaco" del sognatore a sangue caldo proprio non vuole saperne di "tacere" completamente di fronte al filosofo, in un rapporto non del tutto mediato e conciliato; ancor di più avendo d'altronde lui stesso bollato come sogni impossibili a-venire, come chimere del pensiero immaturo, alcune espressioni *trasparentemente rivoluzionarie* tutto sommato legittimamente deducibili dalle sue stesse parole, le quali talvolta diventano vero e proprio invito alla rivolta: «il vient nécessairement un moment où le peuple après être resté courbé pendant plusieurs siécles sous le joug le plus dur et le plus avilissant, se souvient enfin qu'il est le maître; que le Rois regnent que pour lui, et pour lui»[837].

---

[835] *Bacchionites*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. I, p. 290. Il passo immediatamente successivo all'annotazione di Naigeon, scritto da Diderot nell'omonimo articolo del secondo volume dell'E*ncyclopédie*, riportato da Naigeon intergralmente, era: «après avoir banni d'entre eux les distinctions funestes du tien & du mien, il leur restoit peu de chose à faire pour n'avoir plus aucun sujet de querelles, & se rendre aussi heureux qu'il est permis à l'homme de l'être».

[836] E. Boussuge, D. Kahn, *Ms.*

[837] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 66.

Ma in ogni caso, le difficoltà non sono certo del solo Naigeon; la Rivoluzione con i suoi ideologhi più impegnati, anche dopo l'89, faticherà a teorizzare un vero accordo tra le istanze *esplosive* dell'emergenza e il diritto. Il

Con un radicalismo talvolta così sviluppato – il quale però, talvolta, rischierebbe di confondere l'interprete che non badasse al fatto che, *in realtà*, Naigeon fa, sì, proprie, alcune richieste che di lì a poco tempo la Storia presenterà come concrete e programmatiche; ma lo fa *intendendole solo* come pure manifestazioni letterarie o *topoi* della tradizione utopistica – cosa pensare allora della fedeltà dichiarata al Re, quando quest'ultimo, altrove nell'*Adresse* – in una commistione di citazionismo letterario ed estremismo tutto retorico – prende a essere una figura che è – e non può non essere – *proprio in quanto Re*, un «mangeurs de pepule, populi voratur rex. Les choses n'ont point changé à cet égard depuis Homere: les Rois sont scrupuleusement restés ce qu'ils étoient de son temps»[838]? E, ancora, cosa interpretare se, nel citare Plutarco che racconta di Catone il Censore, Naigeon riporta con fermezza che «je sais qu'un Roi est, de sa nature, un animal que se nourrit de chair humaine»[839]?

Se il Re può essere assieme un protettore della patria e un esecutore, un capo ma non un padrone, e infine un mangiatore di popoli; se, ancora, talvolta si subodora un comunismo primitivo, una felicità realizzata in terra tramite la comunione dei beni; se, di tutte queste istanze, non si ha interesse a farne pensiero politico più o meno funzionante – e non si diventa né un teorico della Repubblica né un democratico *stricto sensu* – e le si lascia più o meno irrelate, allora, *più che una linea politica unitaria*, sembra si possa dire che, nell'*Adresse*, il punto nevralgico per tenere insieme le varie nature del discorso, sia piuttosto il *leitmotiv di un timore continuo*, quello di star perdendo il momento "giusto" per fondare l'"uomo nuovo" dei diritti

---

richiamo alla necessità del momento divenne il fulcro dello scontro tra Stato di Diritto nascente e sospensione emergenziale dei diritti costituzionali, tra ragion di Stato, guerra da vincere, repressione.
L'emergenza era vera, e fu la norma almeno fino agli anni dei grandi accordi di pace che liberarono la Francia dalla guerra; emergenza interna e frontaliera. Questo apriva un solco tra la possibilità dei tempi tecnici di una democrazia costituzionale e l'esigenza di una linea di comando che invece bypassasse il parlamentarismo esasperato; in questo solco troviamo anche la dialettica tra il volontarismo sfrenato di alcune chiamate alle armi rivoluzionarie e il rispetto delle prerogative istituzionali. Il popolo fu chiamato in soccorso dai montagnardi, i quali, *de facto*, sancirono la fine dei girondini ma non si resero conto che, nell'intaccare il principio dell'inviolabilità degli eletti da popolo, aprivano la strada anche alle repressioni post-termidoriane. La rivoluzione pose, tra gli altri, un enorme problema: come può conciliarsi l'afflato missionario, la mobilitazione necessaria in alcuni momenti della Rivoluzione con la democrazia rappresentativa? Più in generale, dunque, saltano fuori pregi e rispettivi limiti della democrazia rappresentativa e di quella diretta, articolati nella priorità accordata da un lato alla Convenzione e al Parlamento in genere – che è certamente la linea di Naigeon –, nell'altro all'esecutivo e a una reversibilità delle cariche tramite il vincolo di mandato. Si profilò, inoltre, il problema dell'uso della forza contro il legislativo, che in alcuni momenti può potenzialmente anche significare arma popolare ma in un nulla può divenire funzione e missione repressiva. Da una parte tempo necessario e dall'altro tempo della necessità, con tutto ciò che esso può significare per la democrazia in genere e per il suo carattere regolativo. Si delineava già allora, dunque, il forte contrasto tra l'accentuazione del funzionamento performativo del potere contro la necessaria lentezza decisionale di un sistema rappresentativo, che è poi il problema dei tempi e dei contrappesi necessari a una democrazia parlamentare.

[838] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 83, nota.

[839] *Ibid.*, p. 84, nota. Il tema del "cannibalismo" politico era demonizzazione politica per eccellenza; fu ampiamente utilizzato anche dalla contro-propaganda: famose sono le vignette con i sanculotti intenti a mangiare carne umana.

naturali – «[l'Assemblée Nationale] ne sent pas assez que la circonstance où elle se trouve est unique; qu'il ne s'en offrirà peut-être jamais une plus favorable[840]» –, svanito il quale si dovrà presto indietreggiare sotto i colpi della reazione, la quale non tarderà a presentarsi[841]. Il *tremore* del Naigeon ideologo degli albori della Rivoluzione, troppo legato al vecchio mondo per diventare realmente un rivoluzionario, ma troppo entusiasta per quello che gli sembra un successo della *sua* filosofia, si esprime infine così:

> Si cette *convention* si nécessaire, si favorable à la liberté […] n'abroge pas plusieurs de nos nouvelles loix pour leur en substituer de plus conformes aux droits naturels des hommes, c'est à dire, à la justice envers tous, sans laquelle il n'y a ni gouvernement stable, ni autorité légitime, ni résistance coupable, la plupart des maux que nous avons soufferts sous l'ancien régime, viendront nous assaillir, les mêmes abus dont nous avons gémi tant de fois, s'introduiront sous de nouvelles formes, et nous verrons bientôt le pouvoir exécutif augmenté, fortifié pas des usurpations successives, déployer toute sa force, enchaîner tous les autres pouvoirs et les concentrer en lui seul, en les rendant les vils instruments de ses volontés arbitraires[842].

Francesi, *ancora uno sforzo*, dunque, *se volete fondare i diritti naturali*.

---

[840] *Ibid.*, p. 68.

[841] Per una rassegna sul termine *reazione* durante la Rivoluzione, per la sottile ma implacabile traslazione di significato, dal meccanicismo alle scienze fisiche per arrivare alla *reazione politica*, si veda J. Starobinski, *Azione e reazione*, tr. it. M. Stefani, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

[842] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., pp. 113-114.

III.IV) Guardarsi indietro

L'urgenza del dire *qui e ora* può forse essere accostata, anche durante una Rivoluzione, al sentire di Naigeon riguardo al suo lavoro nella *coterie*, ossia a un giudizio complessivo che lo stesso filosofo sentiva forse di poter formulare riguardo i suoi anni d'impegno "clandestino". Tra le righe, l'urgenza *sincronica* del momento storico, che tanto sembra motivare Naigeon nella sua scrittura, ha, oltre al monito rivolto all'Assemblea, un rovescio della medaglia, un'altra esigenza, cioè a dire quella di chi ambisce a ricostruire la *propria* storia di libellista in maniera *diacronica*, a dare suggerimenti per intuire tra le righe quelli che erano stati i criteri con cui ci si muoveva tra le maglie della censura e del "dicibile" durante la grande stagione clandestina.

Naigeon sembra afferrare per mano il lettore e guidarlo all'interno di un'ipotetica ricostruzione della storia dell'*editoria liberata* ma anche verso una previsione di ciò che potrebbe avvenire.

Il giudizio sulla libertà di stampa va collegato al carattere performativo che un'espressione letteraria deve avere: si scrive per essere letti, per cambiare le cose quel tanto che la letteratura permette. Il discorso sulla censura, forse persino sulla possibilità stessa che esista una guida da parte dei *philosophes*, dev'essere rapportato ai margini del sistema, ossia al modo in cui è possibile rigirare a proprio favore le condizioni date. Perché il mondo della filosofia inteso come sapere legato a un supporto materiale (il libro o il manoscritto) ha ormai un rapporto stretto e necessario con quello dell'editoria, ed è (anche) tramite considerazioni pratiche che va inquadrata la questione della libertà di parola, e della satira e dei limiti di ciò che è possibile dire – limiti che in ultima istanza non esistono, e non solo per astratti diritti ma anche per esigenza della logica stessa delle cose del mondo e, perché no, per convenienza:

> Il est donc très possible que dans ce premier enthousiasme, cette premier ferveur d'une liberté enfin recouvrée après douze cents ans d'oppression, Paris et les Provinces se trouvent tout-à-coup inondés d'un torrent de libelles et de satyres personnelles, par une suite nécessaire du désir de jouir à la fois et indistinctement de tous les fruits de la liberté de la presse; mais cette espèce d'épidémie passera rapidement[843].

La previsione, basata su una fotografia "in diretta" e su una conoscenza profonda dell'argomento di cui si parla, è che lo *scoppio* dell'editoria satirica sarà proporzionale all'oppressione subita, ma si può anche facilmente prevedere che tutto ciò finirà ben presto – e dunque, tra le linee, si sembra suggerire che vietarlo non ha alcun senso, essendo un movimento destinato a esaurirsi. E finirà perché non si sta discutendo "solo" dell'alto mondo

[843] *Ibid.*, p. 72.

delle idee, ma di una questione che ha che fare col gusto del pubblico, con l'attenzione che lo spazio comunicativo può accordare alle novità, e col fatto che, *sensisticamente*, la curiosità umana ha un limite, superato il quale si è portati *fisiologicamente* a rivolgersi ad altro.

L'affondo della censura è contrario ai diritti naturali dell'uomo liberato nonché, in sostanza, del tutto inutile. Naigeon, da consigliere esperto (e forse anche un po' fraudolento) nota come

> Les libelles se nuisent par leur nombre même et par leur fréquence ; puis ils se multiplient, et plus l'empressement de les lire diminue ; la facilité de se les procurer, contribue encore à en éteindre le désir[844].

Ritorna il sospetto che forse Naigeon stia tracciando un resoconto di alcune motivazioni che hanno spinto egli stesso a venir meno ai propositi propagandistici della *coterie* e in qualche modo sanzionare come conclusa verso metà degli anni '70 l'opera di propaganda atea intrapresa con il barone d'Holbach – ritenuta "inutile" perché ormai irricevibile. Egli si serve di un esempio storico che in qualche modo può essere ricondotto alla sua stessa esperienza, e forse può offrire una chiave che spieghi il perché delle tattiche e poi dell'abbandono delle stesse:

> Fabricius Véjento avoit fait un grand nombre de libelles contre les Sénateurs et les Prêtres de Rome. Néron qui en s'attribuant illégalement le pouvoir judiciaire, selon l'usage des tyrans, jugea lui-même Véjento, le condamna au bannissement et fit brûler ses livres. On les rechercha depuis et on les lut avidemment, pendant qu'il y eut du péril à le faire, mais dès qu'il fût permis de les avoir, on ne s'en soucia plus, et ils firent bientôt oubliés[845].

Una storia della censura, cui ci si ricollega volutamente, una storia della possibilità del dire, ma anche della sua utilità. Una mediazione tra poter e voler dire, congiunture storiche e personali e, inesorabilmente, gusto del pubblico. Probabilmente, seguendo queste indicazioni, Naigeon sta dicendo che negli anni '70 ha considerato saturo lo spazio editoriale e non ha ritenuto più utile portare avanti la pubblicazione atea. Non di sole considerazioni ideali vive lo scrittore, ma anche di concrete possibilità di esser letti. Per questo motivo, anche un discorso sulla noia e sulla capacità di piacere al pubblico che si ha nel mirino non può essere del tutto trascurato: i filosofi devono studiare con attenzione il modo in cui saranno recepiti, pena l'oblio delle proprie idee. Che senso ha sfidare la censura, se poi non si considera che senza accorgimenti non si verrà in nessun caso letti? «Or pour les ouvrages, comme pour les personnes, l'ennui est presque le seul crime inexpiable»[846]: limiti alla pubblicazione sono quindi, oltre al timore della censura, anche la noia, anche la noia e l'efficacia che si giudica in

---

[844] *Ibid.*
[845] *Ibid.*, p. 72, nota.
[846] *Ibid.*, p. 75.

diminuzione – una volta abituato il pubblico a una certa tipologia di scritto, infatti, ben presto diminuirà la sua efficacia. Questa è una particolarità della filosofia che *si fa* propaganda come intesa da Naigeon: il vero dev'essere collegato al bello.

«Ainsi la crainte de l'ennui, qui a tant d'empire sur l'homme, et dont, pour observer ici en passant, les philosophes n'ont pas assez studi les effets divers, est pour les libelles une ennemie beaucoup plus redoutable que les loix prohibitives les plus sévère»[847]. Probabilmente, tentate le varie strade espressive, dal dizionario teologico ironico, al grosso trattato, alla lettera aperta, alle sintesi, al dialogo, anche il mondo dell'ateismo degli anni settanta s'era scontrato con una saturazione del mercato libresco e del gusto del pubblico[848].

Messo avanti un discorso molto pratico sugli usi e costumi della filosofia ai tempi della nascente editoria, la questione della censura è ora ancora più chiara. Il gusto del pubblico è altalenante e momentaneo, e con questo discorso cadono anche tutte le argomentazioni di "salute pubblica" volte a evitare, pretestuosamente, di rendere la libertà di espressione un assoluto.

«Ce ne sont, ni les bons princes qui défendent par des loix l'impression et la publication des libelles et des satyres personnelles, ni les gens de bien qui sollicitent ces loix iniques. Qu'auroient-ils à redouter à cet égard de la liberté et même de la licence ? Ce sont où des souverains, dont les mœurs et la réputation sont équivoques, ou des Ministres […] qui craignent, pour ainsi dire, de voir la vérité elle-même descendre dans la caverne, et en éclairer tous les recoins»[849]: ecco che il discorso sul gusto dei lettori è servito per attaccare la censura da un punto di vista diverso, ossia quello che passa attraverso l'enunciazione di alcune regole di funzionamento dell'opinione pubblica, che rendono, se possibile, ancora più obsolete le maglie della censura, servendo queste ultime solo per celare le malefatte di chi ha appunto qualcuno da nascondere.

E – nella difesa della libertà di espressione unita a una *divulgazione* sempre più trasparente sui meccanismi sottesi alla propaganda clandestina, alla sua funzionalità e all suo essere legata a doppio filo alla nascita e alla sussistenza di un pubblico in grado di accoglierla – Naigeon talvolta sembra quasi porsi nei panni di "risorsa" dell'ordine costituito, fornendo veri e propri consigli sul come regolare le questioni di paternità delle opere diffamatorie o clandestine. Siamo realmente ai limiti del gioco iniziatico, della segnalazione divertita se non della vera e propria ammissione di colpa: ad esempio, Naigeon si chiede chi bisogna ricercare nei casi di diffamazione conclamata stabilità da un Tribunale indipendente. Facile:

---

[847] *Ibid.*, p. 75.
[848]Per tutto ciò che è il mercato editoriale, fino ad arrivare a vere e proprie classifiche di vendita, cfr. R. Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, cit.
[849] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 75.

> un libelle anonyme a un imprimeur, de même qu'un libelle signé: dans le premier cas, c'est l'imprimeur qu'il faut chercher et punir sévèrement; dans le second, c'est l'auteur[850].

Siamo qui alla sovversione assoluta del ruolo e del senso della clandestinità. Senza remora alcuna – e in maniera volutamente paradossale all'interno di un'opera come l'*Adresse* apparsa inizialmente come anonima, e che pur se non definibile opera diffamatoria, sicuramente non è esente da una tendenza alla polemica anche personale – Naigeon suggerisce anche come legiferare, ipoteticamente, nei casi di opere anonime o firmate. Non si tratta però solo di un'improvvisa ammissione di colpa, suggerita dalla sicurezza del momento riconciliante della rivoluzione, in cui sembrava essere possibile la trasparenza assoluta. Infatti, il discorso Naigeon "sbuca", ancora una volta, nel terreno a lui più favorevole, e soprattutto per lui più importante:

> Ce que je viens de dire de la nécessité de tolérer l'impression des libelles, et du peu d'inconvéniens qu'ils ont dans un état gouverné par de bonnes loix, la seule digue qu'on puisse opposer au torrent des mauvaises moeurs, je le dis d'un traité de déisme et d'athéisme. Il doit être permis à tout homme d'écrire et de publier sur ces materies que Dieu a livrées, comme toutes les choses de ce monde, aux vaines disputes des hommes, tout ce qu'il croit vrai et utile, selon les lumières, sans craindre de s'exposer à aucun chatiment. Des législateurs sages qui dans un siècle éclairé décretent une loi sur cet objet, ne doivent pas être plus séveres, plus oppresseur que Tibrere ; ils doivent l'imiter à cet égard, et comme lui, laisser aux Dieux le soin de vanger leurs injures: *deourum injurias diis curae*. Il n'y a point d'autre loi à faire contre les Déistes les Athées, et contre ce prétendu crime que la jurisprudence atroce des Théologiens appele *blasphême*, terme obscure et vague lequel ils désignent toute proposition contraire aux dogmes absurdes qu'ils enseignent, et surtout à leur intérêt[851].

Risulta ora chiaro come tutto il discorso sia, ancora una volta, tutto "pendente" e teleologicamente orientato, rivolto com'è al tentativo di giustificare definitivamente, e a sanzionare eternamente la possibilità, infine, di dire il vero – anzi, anche semplicemente di poter dire qualcosa – sulle materie di religione. Quelle che sembravano "ammissioni di colpa", tengono in loro stesse una coerenza e una logica essenziale, quella di portare a emergere la presa di parole atea in tutte le sue implicazioni. Impedire la libellistica deistica o atea è dunque, infine, sia illogico, sia contro produttivo – essendo nel campo delle idee il divieto di qualcosa il primo passo per la sua diffusione –, sia contrario alla piena estrinsecazione dei diritti naturali dell'uomo, materia vivente a cui non può esser tolta parola. Nel campo dell'opinione, non esiste violenza:

---

[850] *Ibid.*, p. 86, nota.
[851] *Ibid.*, p. 89.

> La seule peine qu'on puisse raisonnablement infliger à celui qui se trompe et qui s'égare dans le vaste champ de l'opinion, c'est de le remettre avec doucer dans le chemin de la vérité, *errantis poena est doceri*. Démêlez habilement ses sophismes ; mettez-les dans tout leur jours ; prouvez-lui, non par des buchers et des bourreaux, ces argumens ordinaires des Prêtres et des tyrans, mais par des bons raisonnements, que ce qu'il dit est absurde, et qu'il a l'esprit faux[852].

Ed è per questo che la libertà di parola prende a essere l'obiettivo massimo cui Naigeon sa pensare nell'ambito politico. Liberazione dello spirito costretto in maglie strette, ma anche mezzo di utilità sociale in quanto a sua volta "organo di controllo" delle devianze del pensiero, le quali, una volta esternate, perdono di potenza, il tutto a favore della tranquillità dell'ordine pubblico. Questioni di utilità e questioni ideali si fondono nel discorso di Naigeon che, rivelando la base della psicologia dei lettori, rivela anche una parte di sé stesso e del suo agire giovanile – ma anche di quello che di lì a poco si appresterà a fare con l'*Encyclopédie méthodique*: egli giunge così per elencare tutte le motivazioni per cui il prender parola pubblicamente, ancor meglio se da una prospettiva atea, è cosa buona e giusta e necessaria – l'esigenza di esprimesi è come la massa in armi, un fiume in piena che ha bisogno di farsi *rivoluzione*.

Libertà di espressione come sbocco culminante dell'epoca intera. Non solo "vizio" grafomane, "capriccio" del letterato filosofo che vuole finalmente poter esprimersi senza controllo dall'altro. La libertà del dire e del pensare ha il ruolo principale di tutto il processo rivoluzionario, perché essa e solo essa è la "contropotenza" che può opporsi alle dominazioni del potere, al silenzio delle macchinazioni, al veto, alle armate della controrivoluzione, all'*arcana dominiatonis*. In questo timore martellante della rinascita del potere dispotico appena rovesciato, Naigeon porta in scena addirittura le forze oscure, i segreti del potere, il mondo fino a ieri dominato dal non detto, cui appunto bisogna opporre il poter dire tutto che solo dà la libertà. Parole rivelatici appaiono quelle che Naigeon pronuncia altrove ma pur sempre nello stesso momento della Rivoluzione:

> ces règnes où les actes d'autorité, et ce que Tacite appelle arcana domiationis, ont été si fréquens, si destructeurs; ces règnes sous lesquels nous avons donné de si grand exempls de patience ou plutôt d'une longue servitude, ne se reverront plus. Le peuple à qui seul appartient la souveraineté a enfin senti sa force, et sa volonté suprême a fait plier celle de tous ces petits tyrans subalternes qui l'enchaînoient autrefois et à qui il reste plus désormais qu'à frémir de rage autour de leurs sceptes brisés[853].

---

[852] *Ibid.*, pp. 89-90.
[853] *Diderot, Phil. Anc. et Mod*, t. II, cit., pp. 153-154.

Se il debutto della Rivoluzione corrispondeva al momento di dire tutto, e finanche di "rivelarsi" definitivamente in tutta l'ampiezza delle proprie tecniche espositive, nello svelare psicologie clandestine e quasi nel suggerire chi cercare per punire autori o editori, allora l'attimo era propizio anche per tirare staffilate "personali", polemizzare, e problematizzare l'esistenza delle diverse fazioni in campo durante la Rivoluzione. In una nota dell'*Adresse*, infatti, Naigeon aveva tentato un'estrema sintesi delle parti in campo nel processo rivoluzionario.

Egli non crede di essere realmente solo nell'esposizione di certi principi, e riconosce che le idee di cui si fa promulgatore non sono completamente silenti nell'Assemblea, ma non per questo evita la denuncia di talune derive pericolose verso le quali la Rivoluzione sembra avviarsi: infatti, a suo dire, la precisione e l'incisività, nella difesa di alcune tesi irrinunciabili per un rivolgimento completo e realizzato, non sono negoziabili.

Naigeon stesso indica quelle che sono le dipendenze delle posizioni dei deputati "giusti" dalle convinzioni dei "suoi" Lumi:

> J'ose croire que ces maximes qui sont celles d'une raison depuis longtemps affranchie de ces préjugés religieux et politiques qui rendent tous les gouvernements si tyranniques et les peuples partout si malheureux, n'expriment que les sentiments d'un grand nombre de députes dont l'attachement aux vrais principes ne s'est jamais démenti[854].

Egli comprende le lungaggini possibili in un'Assemblea, i travagli del lavoro parlamentare, i compromessi procedurali necessari, ma contestualmente inizia a disegnare quelli che sono nemici perversi, sempre più vicini all'essere dei *traditori*:

> Il est triste, sans doute, ces excellens esprits qui, s'ils n'ont pas toujours pu faire le bien qu'ils aiment et qu'ils desirent, en on été constamment les défenseurs les plus ardens et le plus éclairés, et ont du moins empêché bien des maux, n'ayent pas été assez forts dans certaines circonstances pour faire triompher la vérité des sophismes, de l'ignorante et des desseins pervers de tant de prêtres et de nobles assis parmi les représentants du peuple, et qui trahissent si lâchement la confiance et le vœu de leurs commettans[855].

Ed ecco che il campo è ben distinto, e la partizione necessaria al discorso politico – nemico/amico – tracciata.

> Je crois donc pouvoir dire dans blesser la vérité qu'aucune considération particulière ne me déterminera jamais à altérer ou à taire, qu'il y a dans l'Assemblée nationale deux sectes très-distinctes et diamétralment opposées de vues, de principes et d'intérêts: l'une est celle des patriotes, composée en grand

[854] *Ibid.*, pp. 130-131, nota.
[855] *Ibid.*, p. 131, nota.

> partie de ces hommes que la noblesse dédaigneuse ose encore appeler par mépris, *le tiers*, et qui sont au fond les vrais représentants de la nation ;

Da un lato, i patrioti, ossia quelli che possiedono la coscienza di appartenere a una società più grandi di loro stessi, che li trascende, coloro che appunto *hanno una patria*[856]. Essi non sono altro, con buona dose di approssimazione, che il *terzo stato*, ossia *i veri rappresentanti della nazione*.

> Il seroit très facile de prouver que c'est de cette portion de l'assemblée réunie à plusieurs membres de la noblesse et du clergé également recommandables par leur amour pour la liberté et par leur zele constant pour le bonheur du peuple, que sont parties toutes les lumieres[857].

A ogni vero corrisponde un fittizio, e nell'Assemblea è facile indovinare, per sottrazione e negazione, chi sono i traditori e i nemici; essi sono nient'altri che la riproposizione storica di schiavi senza coscienza – perché, per Naigeon, schiavo e senza coscienza è chi, lungi dal pensare al bene pubblico, alla volontà generale e al bene della Patria, non è altro che un glaciale affarista di se stesso. Dunque, dell'altro lato non della barricata, bensì dell'aula[858], si può dire che ci sia chi:

> et l'on peut justement appliquer à l'autre [fazione] ce que Tacite dit des Romains, qui sous le règne d'Othon, ressembloient aux esclaves d'une maison où chacun n'est occupé que de son intérêt particulier, sans le soucier du bien public, *ex libidine servitii ut in familiis, privata cuique stimulatio, et vile iam decus publicum*[859].

I colpevoli dei rallentamenti sulla via del rischiaramento, sono loro, nobili e clericali abbarbicati sui propri privilegi, resistenti al cambiamento epocale a cui si sta assistendo:

«C'est à ces derniers qu'il faut presque toujours attribuer les fautes et les erreurs que l'on reproche avec raison à l'Assemblée nationale et dont la plupart même ne peuvent plus se réparer»[860].

Tutto il bene prodotto dall'Assemblea, la razionalità delle decisioni, la potenza della retorica, è dalla parte del terzo stato illuminato. E nonostante ciò, anzi forse *proprio per ciò*, la propaganda reazionaria ha ben pensato di tacciare le misure di giustizia come espressioni di furore e rabbia.

> tous les principes de liberté religieuse, civile et politique consacrés ans la Constitution ; tout ce qu'on a dit ou écrit d'éloquent, de judicieux et de profond ; tout ce qu'on a conçu de grand, en un mot, tout ce qui s'est fait d'utile dans l'Assemblée, est presque entièrement l'ouvrages de ces mêmes députés que cette

---

856 L'accusa di essere dei "senza patria" è l'accusa *par excellence* ai traditori della Rivoluzione.
857 *Ibid.*, p. 132, nota.
858 Anche se in quel momento la differenziazione tra pianura, gironda e montagna era ancora lontana dall'esplodere in tutta la sua potenza anche dal punto di vista degli spazi dell'*Assemblèe*.
859 *Ibid.,* p. 131, nota.
860 *Ibid.*

> partie des prêtres et des nobles attachés sottement à leurs prétendus privilèges, appellent par dénigrement *le coin du Palais-Royal*, et qu'ils ont l'injustice et l'insolence de désigner par l'épithète d'*enrages*[861].

Ma senza questi *arrabbiati*, l'Assemblea sarebbe stata preda di cecità politica, di lungimiranza impossibile e senza linee guida credibili. *Il terzo stato è la società tutta intera ed è il mondo politico*[862] che deve resistere contro il privilegio di chi non vede il mondo cambiare. Anche perché

> sans eux, l'assemblée incertaine, agitée; sans vues, sans idées, sans principes, n'auroit combattu que pour le choix des préjugés et des erreurs. C'est la tendance continuelle et opiniâtre de toutes ces volontés si prononcées, de toutes ces forces particulières vers le bien public, jointe à la double représentation accordée au peuple dans l'Assemblée Nationale, qui a sauvé la France, de même que c'est la garde nationale établie aujourd'hui dans toutes les provinces de l'empire, qui peut seule le garantir de l'oppression et des entreprises du despotisme[863].

Si è visto come il collegamento tra il *terzo stato* e la logica e la ragione dei Lumi sia espresso dallo stesso Naigeon. In questi passaggi il filosofo raggiunge la trasparenza massima sul suo situarsi all'interno delle lotte parlamentari; qui non vi è mediazione possibile, essendo la linea di frattura tra gli ordini sociali – ma anche tra gli ordini di ragione e gli ordini del discorso – netta e non passibile di rinunce. E Naigeon, al fine della difesa del "partito" della ragione contro quello del privilegio becero, non esita a citare il ruolo della Guardia Nazionale, dunque della Francia armata al suo interno per difendere con i denti le conquiste ottenute, tramite l'impegno dei cittadini stessi.

Quello che ne esce è dunque un quadro vagamente manicheo ma ideologicamente preciso di quelle che sono secondo Naigeon, a inizio Rivoluzione, le forze parlamenti in campo. La tensione tra i due schieramenti (ma erano realmente due? Di lì a poco, certamente non più) è evidente dalle parole di Naigeon, per quanto più volte si sia notato come il 1789-1790 fosse momento nel quale il tentativo di conciliazione di classe e ordine sembrasse andare a buon fine. D'altronde, le lacerazioni sociali essendo così devastanti da non prevedere il rimando di una soluzione drastica, pensare di poter resistere al primo moto della Rivoluzione era, realmente, una pia illusione che la storia avrebbe portato con sé, e tale pensiero poteva essere fatto proprio solo dalla *reazione* meno avveduta, destinata, almeno in quel momento, ad essere

---

[861] *Ibid.*, p. 132. Segnalo come a mio parere, qui, non si debba pensare agli *enragés* in quanto gruppo politico così come conosciuto dalla Storiografia, ossia i rivoluzionari di "estrema sinistra" rappresentati in particolare dal *prete rosso* Jacques Roux. Essi divennero realmente compatti e omogenei solo in una fase successiva. Qui Naigeon intende, a mio parere, l'ala più radicale dell'*Assemblée* cui "dedica" la sua opera, ben lungi dall'essere una fazione proto-socialista come invece gli *arrabbiati* di Roux sono stati definiti.

[862] È evidente che il debito di certe riflessioni rispetto al Sieyès di *Qu'est-ce que le Tiers État* (1789) è importante. Come non ricordarne l'*incipit:* «Qu'est-ce que le Tiers-État?; «Le plan de cet Écrit est assez simple. Nous avons trois questions à nous faire. 1º Qu'est-ce que le Tiers-État? Tout. 2º Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique? Rien. 3º Que demande-t-il? À y devenir quelque chose».

[863] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 132.

spazzata via. Ma di lì a poco, ogni possibilità di conciliazione inter-classista si rivelerà essere una chimera e nient'altro che una fantasia: si poteva essere d'accordo nel "creare" l'età moderna, o finanche nel distruggere l'Assolutismo e la tradizione risalente quasi fino ai Re Taumaturghi; ma per stabilire il *poi*, e il *come* ci sarà bisogno di ghigliottine, comitati di salute pubblica, Termidoro, Direttorio, fino a Napoleone.

Ci vorranno anni per leggere Naigeon di nuovo esprimersi in maniera così netta. Possediamo, infatti, una testimonianza mai citata prima. Nel 1801, egli scriverà per un giornale una breve recensione a un volume di Storia contemporanea (per lui, s'intende), dal titolo netto e preciso di *Histoire de France depuis la Révolution de 1789*[864], di Toulongeon, un ex deputato proprio dell'Assembla Costituente a cui si era rivolto l'*Adresse*. Naigeon qui si esprimerà fondendo la propria testimonianza, la polemica, e uno sguardo retrodatato e a volo d'uccello sull'ultimo sconvolgente decennio.

Le parole del recensore sono chiare, e ci permettono di comprendere la misura in cui i rivolgimenti della Rivoluzione – nelle vie di Parigi, e tra i banchi delle varie Assemblee succedutesi – hanno sconvolto le certezze granitiche di un ideologo così fermo nelle sue convinzioni. Si è detto come le fazioni identificate da Naigeon fossero essenzialmente due e come la sua preferenza fosse indirizzata in maniera incontrovertibile. Ora, invece, è detto che

> [il libro] excitera l'attention et la curiosité des *différens partis* qui se sont fortement prononcés dans la révolution. Chacun de ces partis dans lesquels, pour l'observer en passant, on peut compter quelques hommes d'un grand talent, mais où l'on n'en remarque pas un seul à grand vues et d'un grand caractere, cherchera avidement et d'un œil curieux, dans l'ouvrage que nous annonçons, les détails, et sur-tout l'éloge des services qu'il croit avoir rendus à la cause de la liberté[865];

Almeno in prima istanza, Naigeon sembra segnalare come le parti in causa nel processo rivoluzionario si siano sempre più differenziate – o almeno così potrebbe suggerire l'utilizzo del generico «*différens partis*», che contrasta con il fatto che fino al 1789 gli sembrava del tutto evidente la bipartizione dell'*Assemblée*, e chi fossero i veri tedofori del giusto, dei principi filosofici e della libertà e chi invece gli avversari. Viene subito dopo risolto il dubbio "numerico" sulle fazioni in gioco: «mais comme dans les prétentions, les principes et la

---

[864]F.-E. Toulongeon, *Histoire de France depuis la Révolution de 1789, écrite d'après les mémoires et manuscrits contemporains, recueillis dans les dépôts civils et militaires*; *par le citoyen Toulongeon, ancien militaire, ex-constituant, membre de l'institut national de France*; I vol. in 4o de 594 pages, avec trois cartes. L'editore che è in Naigeon è sempre in agguato. La recensione si apre infatti così: «J'y ai remarqué quelques incorrections de style qui, sans doute, ont échappé à l'auteur dans la chaleur de la composition. Il s'est même permis, à cet égard, certaines hardiesses que des lecteurs d'un gout sévere n'approuveront pas: mais il lui serait facile de faire disparaître ces légers défauts, et je l'invite à prendre ce soin dans une nouvelle édition de son ouvrage».

[865] J.-A. Naigeon, recensione di F.-E. Toulongeon, *Histoire de France depuis la Révolution de 1789,* in *Gazette Nationale ou Le Moniteur Universel*, 17 prairial an 9 [5 giugno 1801], p. 1072, corsivo mio.

conduite des factions dominantes qui, dans le cours de la révolution, ont agité, divisé la France, et imprimé à l'Etat des secousses si violentes et si funestes, il y a évidemment, de même que dans presque toutes les disputes, SOTTISES DES DEUX PARTS»[866].

Le fazioni quindi sono ancora due, ma appare qui chiaro che, *ora*, in *nessuno* degli schieramenti che hanno recitato da protagonisti, si possono individuare personaggi dalla ricerca visione politica o dal carattere abbastanza fermo dal governare eventi di tale portata, e questo è francamente una novità assoluta rispetto al quadro che abbiamo visto nell'*Adresse*, per il quale invece la demarcazione era ben chiara, rigida e definitiva. In sostanza, per il filosofo adesso è meno facile e legittimo identificare precisamente le fazioni della rivoluzione – che a suo dire nel 1789 erano due e non più – e sembra essere perduta la baldanzosa fiducia espressa dall'interprete della Rivoluzione debuttante, quando nulla era precluso al pensatore che avesse deciso di scrivere all'*Assemblée* impegnata a decidere delle sorti della Nazione e della salute della patria.

Viene da chiedersi, tra queste due fazioni, come inserire il giudizio sulla parentesi della repubblica giacobina del '93. Purtroppo abbiamo pochissimi dati a riguardo, per quanto abbastanza univoci. Uno è un aneddoto abbastanza dubbio e pittoresco:

> tout devait se tourner contre les vœux de Naigeon; et un jour, qu'au plus fort de la terreur, à son air troublé et bouleversé, les amis auxquels il se présentait le croyaient en péril de vie, et lui demandaient s'il était sur la liste des victimes: «C'est bien pis, s'écria-t-il ; — Eh ! quoi donc? — Ce monstre de Robespierre vient de décréter l'Être suprême» Et Naigeon se sentait vaincu, et lui aussi pouvait dire: Dieu des Juifs , tu l'emportes ![867]

Nell'*Encyclopédie méthodique*, poi, Naigeon, ci va giù pesantissimo di propria mano, accodandosi alla feroce *damnatio memoriae* di quegli anni. Robespierre diventa

> l'implacable, le plus ardent de ses [di Condorcet] persecuteurs et le pus lache des scélerats [...] cet homme féroce,
>
> *dont le nom paroitra dans la race future*
> *aux plus cruels tyrans une cruelle injure*

---

866 *Ibid.*, in maiuscoletto nell'originale.

867 J.-P. Damiron, *op. cit.*, pp. 49-50. Purtroppo, non conosciamo molto delle posizioni di Naigeon riguardo la scristianizzazione di quegli anni, né su moltissimi episodi e tornanti cruciali della Rivoluzione; secondo Mortier: «L'Adresse de 1790 et son commentaire de 1791 témoignent de l'existence, dans les milieux intellectuels, d'un parti à la fois anticlérical et antireligieux partisan d'une tolérance généralisée en matière d'opinion. Il s 'exprime encore ouvertement à cette époque par la voix de Naigeon, de Maréchal et de quelques autres. Est-ce par crainte d'être associés aux hébertistes qu'ils ne se manifesteront pas publiquement pendant la "déchristianisation" de la fin de 1793 et du début de 1794? La question reste ouverte; ce qui est sûr, en revanche, est la survie d'un groupe de penseurs qui se sont voulus, pendant la première phase de la Révolution, les héritiers des positions les plusradicales de la philosophie du xvme siècle», in R. Mortier, *Naigeon critique de la Déclaration des droits,* cit., p. 113. Sarebbe certamente interessante anche saperne di più circa la sua reazione alla festa dell'Essere Supremo, al di là di questa storia di dubbia credibilità raccontata da Damiron.

> [e, annotando questi due versi, specifica] c'est ce que Racine a dit de Neron, et ce qui est beaucoup plus vrai encore de Robespierre qui a ne le juger meme que par sa conduite publique, laquelle est nécessairement la plus belle page de la vie d'un monstre de cette espèce, peu-tre regardé comme l'extreme de la perversité humaine[868].

È chiaro che da questi giudizi sul leader della repubblica giacobina – su cui ormai dire male era regola e prassi – che il '93 e il '94 rappresentavano a dire di Naigeon un deragliamento totale della Rivoluzione del '89, non degni di essere considerati come episodi politici bensì piuttosto come follie della ragione umana:

> Ce Jeune homme [il figlio di Buffon], que son nom seul auroit dû faire respecter et rendre en quelqeue forte sacré, a été depuis une des trois ou quatre cens mille victimes du gouvernement révoluttionaire et de la tyrannie décemviralr. Il a péri de jours avant le 9 themidor, par un de ces assainats juridiques du tribunal révolutionnaire, qui ont couvert la France de sang, de deul et de crimes de toute espèce[869].

Oltre i giudizi sulla figura di Robespierre, sul tribunale rivoluzionario e sul Termidoro, le preoccupazioni espresse nella recensione – a malapena velate come sono da uno scetticismo diffuso riguardo l'impossibilità di un giudizio assoluto sugli accadimenti di quegli anni – sembrano dirci che le convinzioni così raggianti dei primi momenti della Rivoluzione sono andate definitivamente incrinandosi.

Il Naigeon del 1801 indica chiaramente come sfida semi-impossibile quella di fornire un quadro preciso (manicheo?) come in precedenza, e difatti, a suo dire, entrambe le fazioni saranno scontente dell'immagine che ne offre l'autore dell'opera (segno della buona fattura

---

868 *Philosophie Ancienne et Moderne*, cit., t. III, p. 857. Si noti come tale critica feroce appaia nell'ultima sezione della *Philosophie*, apparsa nel 1797, e non nel 1794; di tempo, dal Termidoro, ne è passato più di quanto si può pensare se non si fa caso a questo dato editoriale. Difficilmente, credo, Naigeon si sarebbe espresso così duramente se la caduta di Robespierre fosse stata ancora "fresca". La critica dello storico della filosofia sembra qui tutta rivolta all'uomo politico; ma anche col pensiero filosofico di Robespierre (e Saint-Just) Naigeon non sarebbe stato più lieve: l'avvocato di Arras era troppo carico di spiritualismo roussoviano. Più in generale, l'odio di Robespierre per il materialismo è risaputo, così come noto il famoso episodio del 5 dicembre 1792, quando l'avvocato di Arras fece distruggere il busto di Helvétius al club dei Giacobini, essendo stato, a suo dire, il filosofo *De l'esprit* un grande persecutore dell'amato Rousseau. Si veda C.-A. Helvétius*, Oeuvres complètes*, ed. G. Stengter, Paris, 2016, pp. 7-8; M. de Robespierre, *Œuvres*, a cura di M. Bouloiseau, G. Lefebvre, A. Soboul, IX, Paris, 1957, p. 144 ; Kafker, in *Les Encyclopédistes et la Terreur*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 3, XIV, Juillet-Septembre, (1967), p. 288, scrivendo del destino degli enciclopedisti sotto il terrore deduce da questo passo: «Un ami intime de l'écrivain Jacques-André Naigeon dut se cacher», non avvedendosi che questo amico intimo non era nient'altri che Concordet, come si deduce chiaramente dal contesto. «Naigeon, lui aussi, défia le gouvernement. Bien que Robespierre et d'autres eussent proclamé que le peuple avait besoin d'une religion, il poursuivait les travaux préliminaires à la publication de l'ouvrage où il tournait en dérision les idées d'incorporéité, du libre arbitre et de l'immortalité», *ibid.*, p. 293. Anche qui, Kafker a mio avviso non si avvede che non si può propriamente parlare di sfida al governo giacobino: tutti i giudizi su Robespierre sono contenuti infatti nella seconda parte del terzo volume della *Méthodique*, che abbiamo visto fu pubblicata solo nel 1797, quando parlar male di Robespierre era praticamente una questione obbligatoria.

869 J..A. Naigeon, *Buffon, Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. III. p. 799.

della stessa) in quanto «il est probable que les deux partis qui jouent un si grand rôle dans l'ouvrage du citoyen Toulongeon, et qu'il a peints alternativement dans les salons, dans les clubs, à la tribune, à la cour et dans les camps, seront plus ou moins mécontents du tableau et du peintre»[870]. Si noti *en passant* come, in questo quadro variopinto, Naigeon riconosca implicitamente l'importanza di una storia che sia anche storia dell'opinione pubblica e della sua influenza, dimostrando di essere conscio che la politica non è esclusivamente lotta parlamentare bensì anche "sottofondo" di una società che discute in luoghi meno canonici, e che va man mano soggettivandosi anche attraverso le "esperienze" giudiziarie e belliche («dans le clubs, à la tribune, à la cour, et dans le camps»).

Una possibile difficoltà di lettura della storia recente di Francia è data secondo Naigeon dalla difficoltà insita nella lettura dei fatti che toccano le corde intime e volitive dell'interprete, perché la storia è letta da uomini che spesso, involontariamente, fanno della passione il motivo dominante delle loro decisioni e simpatie – «car les passions exaltées, quelqu'en soit l'objet, font tout voir sous un faux jour ; ce qui répand nécessairement sur les résultats auxquels on arrive, une incertitude»[871], e qui non si può non pensare all'idolatria di Naigeon per Tacito e il giudizio *sine ira et studio*[872]).

Sembrano qui suggerirsi domande soggiacenti all'intera questione: l'impegno politico è forse contrario alla tranquilla equidistanza della filosofia che dovrebbe giudicare al riparo dal partitismo? Solo attraverso un filtraggio dato dal tempo e dal lavoro critico è possibile fare Storia, se «comme on le voit que trop souvent, l'esprit de parti rend injuste»[873]? In qualche modo, affidando ai lettori il compito di giudicare, nel silenzio delle esaltazioni, si sancisce che è l'opinione pubblica a dover tirare le somme degli scossoni dell'agone politico.

Infatti, al contrario del giudizio di chi è abbagliato dallo spirito partigiano, dunque al contrario del pensiero dei politici stessi, «il n'en sera pas de même de ces lecteurs tranquilles et modérés qui, étrangers à toutes les factions, et conservant aux milieu d'elles, toute la justesse et toute l'indépendance de leur esprit, pèsent, examinent, jugent les personnes et les choses dans le silence des passions et des préjuges, et accueillent également la vérité de quelque part qu'elle vienne»[874].

---

[870] Id., recensione di F. –E. Toulongeon, *Histoire de France depuis la Révolution de 1789*, cit.
[871] *Ibid.*
[872] «Tacite, parmi les anciens; Voltaire, parmi les modernes, sont peut-être les seuls historiens que les hommes d'Etat et les philosophes puisent lire avec fruit, ou du moins les seuls qui fassent éprouver ce désir, ce besoin de les relire, de les méditer sans cesse» in J.-A. Naigeon, recensione di J.-J. Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, cit., p. 76.
[873] Id., recensione di F.-E. Toulongeon, *Histoire de France depuis la Révolution de 1789*, cit.
[874] *Ibid.*

Sembra allora esser tracciata una similitudine tra quello che era, secondo Naigeon, il ruolo del filosofo all'inizio della Rivoluzione – ossia il cane da guardia degli accadimenti ma anche la coscienza serena – e il ruolo del lettore sereno lontano dai tumulti della vita pubblica; in più, è forse suggerito che l'impegno sulla scena politica sia in qualche modo contrario a indipendenza di spirito e equilibrio di giudizio.

Se così fosse, non è forse questo, per Naigeon, un modo amaro di ripensare a tutto il senso delle proprie esperienze precedenti, e alle possibilità stesse della co-esistenza tra filosofia e impegno politico? Egli è qui sorprendentemente sfiduciato (almeno se si pensa al vigore che conosciamo) dalle possibilità di un "ammaestramento" tramite la storia recente, come a dire che ciò che è avvenuto, potrebbe ripresentarsi infinite volte, non essendoci lezione alcuna da trarre, o meglio, non potendo realmente l'umanità ambire a una redenzione tramite gli insegnamenti del passato. Infatti, "sfruttando" il giudizio formulato da Naigeon sull'autore di questo libro, si legge che «un politique et un moraliste dont l'ouvrage serait même pour la postérité, une grand et instructive leçon, *si l'expérience des individus, comme celle des peuples, n'était pas toujours perdue pour leurs successeurs*»[875].

Non che manchino completamente le convinzioni di un tempo:

> Plus les idées qu'on se sera faites des droits et des devoirs de l'homme, de la nature, de la liberté politique, de son étendue et de ses limites dans la société civile, seront exactes, précises et saines, plus on observera l'esprit de paix, d'indulgence et de modération dans lequel est écrit le livre du citoyen Toulongeon, et plus on sera disposé à reconnaître dans l'auteur un bon citoyen qui fermement et constamment attaché aux principes sur lesquels doit reposer la liberté, pour être durable et garantir la sûreté, la propriété et le bonheur de tous, a, de plus, l'avantage de s'être trouvé au milieu des événements dont il écrit l'histoire[876].

I nodi fondamentali sembrano in parte essere ancora lì, ossia la fiduciosa presenza di diritti e doveri immortali ai quali adeguare la società umana; i limiti del potere e della libertà; le basi e i fini della società giusta, ossia la sicurezza, la proprietà e il *bonheur* di tutti[877] – in particolare

---

875 *Ibid.,* corsivo mio.

876 *Ibid.*

877 Naigeon è assolutamente distante, invece, dall'uso del *bonheur* o della *felicité* inteso come *dar da mangiare al popolo*, *mostrar loro la felicità*, cioè dal legame tra *felicité* e sussistenza: è in quel contesto che un emozionato Saint-Just potrà dire, riscrivendo completamente la storia di una parola, che "la felicità era un'idea nuova in Europa"; sulle possibili articolazioni tra rivoluzione e felicità, sul tema degli incroci possibili tra *bonheur* individuale, di tutti e politica, e sulla trasfigurazione di tutta questa rete di concetti allo scoppio della Rivoluzione, rimando a P. Amodio, *Luoghi del bonheur, Elementi per un'antropologia tra libertinismi e mondo dei lumi*, Napoli, 2005, in particolare pp. 69-76; e Id., *Snaturare l'uomo. Una nota su* vertu e bonheur *in J. J. Rousseau,* in A. Arienzo e G. Borrelli (a cura di), *Pratiche e dissonanze della ragione politica. In ricordo di Giulio Gentile*, Napoli, 2018; si veda anche P. Roger, *Felicità*, cit ; R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, 1979; C. Rosso, *Moralisti del bonheur,* Torino, 1954.

questo trittico conferma per due terzi quello dell'*Adresse*, in conclusione del quale Naigeon parlava di sicurezza, proprietà e libertà[878].

Ma anche nel confermare i temi caratteristici della sana politica, secondo Naigeon si necessita comunque di lontananza fisica, ideale e temporale per capire dove la rivoluzione si sia arrestata, una «distance nécessaire pour en appercevoir, d'une vue claire et distincte les causes générales et particulières, et pour suivre dans tous leurs mouvemens, plus ou moins convulsifs, les principaux acteurs de cette grande scène politique, dont les divers incidens ont tant de fois exposé la liberté publique et le salut de la patrie»[879].

Tirando qualche somma, alcuni limiti del giudizio di Naigeon sono forse più chiari. Il rinvenire, nonostante i dubbi iniziali, alle due sole fazioni già dell'*Adresse*, anche se con giudizi ormai del tutto poco concilianti e speranzosi, di fatto appiattisce la letture che dei fatti rivoluzionari Naigeon può offrire. Quella che era forse (ma è appunto dubbio) una concezione adeguata nel 1789, lo è evidentemente meno nel 1800, quando sarebbe dovuto essere chiaro che dieci anni di Rivoluzione avevano proposto nei posti di comando e in lotta tra loro, alternativamente, molto più che due generici schieramenti. Parlare di "due parti" ci dà idea che Naigeon considerasse allora come fazioni in campo, esclusivamente, i "religiosi" e i "non religiosi": il punto di caduta della sua interpretazione è sempre la questione dell'ateismo.

Cosa intende Naigeon? Davvero egli crede che tutti gli accadimenti fossero sempre e comunque la primordiale lotta tra terzo stato e nobiltà e clero riuniti? Come interpretare così le guerre interne alla stessa borghesia terzista, alle differenti inclinazioni di settori parlamentari in un primo momento, sì, alleati, ma poi tragicamente (e fisiologicamente) divisi al momento delle scelte sulle questioni fondamentali del governo, dal processo al Re alla dichiarazione e alla gestione della guerra, dal problema degli espatriati al direttorio e alle rivolte post-Termidoriane, fino alla restaurazione della dignità monarchico-imperiale di Napoleone? Davvero Naigeon crede di poter indicare il tutto in una lotta tra Patrioti terzisti e "gli altri"? E davvero secondo lui, dando per buona la "facilità" della sintesi sulle colpe che erano "da entrambe le parti", i temi su cui ci si scontrò furono eternamente uguali a loro stessi?

Per quanto riguarda il giudizio sulla Rivoluzione, egli, all'inizio del nuovo secolo sembra dunque essere approdato a una concezione meno solida e definita degli eventi degli ultimi dieci anni: non sembra possibile, a suo dire, dare un giudizio univoco della Rivoluzione. Egli

---

[878] Forse non è possibile trarre realmente qualcosa da questa oscillazione tra l'utilizzo dei termini *bonheur* e *liberté*, almeno se si considerano i contesti diversi – un appello dal sapore filosofico l'*Adresse*, una recensione qui; il termine *liberté* richiedeva, secondo Naigeon, grandi spiegazioni, mentre *bonheur* era forse, a suo modo di vedere, più immediato per il pubblico del *Moniteur*, meno politico, meno equivocabile. Quello che mi pare più importante è la conferma di *sûreté* e proprieté, la quale sembra mostrare che Naigeon, lì dove non trascinato dalla sua stessa prosa, rimanga schierato per una Rivoluzione dei proprietari.
[879] *Ibid.*

arretra di fronte alle possibilità di mettere in discussione tutta la sua linea interpretativa, non essendo tra l'altro, almeno apparentemente, interessato a un'esegesi diversa da quella che affida alla questione religiosa la linea dirimente della Rivoluzione. Non essendo suo interesse una rilettura dei fatti che prenda di petto le questioni socio-economiche e non solo quelle, appunto, ideali, egli si trova schiacciato su una bipartizione che forse non coglie nel segno nell'individuare i veri snodi del processo rivoluzionario. Naigeon rimane uno storico della filosofia e un letterato, nel bene e nel male, mentre è uno studioso politico *suo malgrado*; ma proprio le incompletezze del suo giudizio, ci danno però un quadro chiaro dell'interesse della sua visuale.

Qui forse è utile vedere se è possibile tracciare un quadro sintetico di quelle che furono le prese di posizione di chi in qualche modo doveva essere vicino a Naigeon giacché aveva con lui condiviso la grande avventura dell'*Encyclopédie*. Abbiamo già visto come certamente i vari articolisti del grande dizionario fossero ben lungi dall'avere caratteristiche sociali, politiche e intellettuali assolutamente congruenti, e come Naigeon non sembrasse realmente del tutto integrato. Ma senza darne forzosamente una caratterizzazione sociologica, si può vedere se le oscillazioni delle posizioni degli enciclopedisti sulla Rivoluzione – e viceversa dei rivoluzionari sull'*Encyclopédie* – mostrano che il dubbio sul posizionamento di Naigeon è un dubbio che appartiene a una scala più grande, e che condivide con altri.

> Il y a deux manières contradictoires d'interpréter la pensée politique des Encyclopédistes. L'une, défendue par Edmond Burke, Hippolyte Taine et Augustin Cochin, dépeint les collaborateurs à l'Encyclopédie de Diderot sous les traits de révolutionnaires endurcis, porte-parole au XVIIe siècle d'une tradition dite jacobine. Ce point de vue est contesté par des érudits d'opinions politiques diverses comme Albert Mathiez, Jacques Proust, Ernst Cassirer et Pierre Gaxotte, selon lesquels les Encyclopédistes n'étaient pas des extrémistes et ne recherchaient pas la chute de l'Ancien Régime[880].

[880] F. A. Kafker, *Les Encyclopédistes et la Terreur*, cit., p. 284; egli rimanda a E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790); H. Taine, *Les origines de la France contemporaine* (1876), t. I, *L'Ancien Régime* ; A, Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie* (1921); A. Mathiez, *Les philosophes et le pouvoir au milieu du XVIIIè siècle*, «Annales historiques de la Révolution française», XII, (1935),; J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit.; E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, «Archiv fur Geschichte der Philosophie», XLI, (1932); et P. Gaxotte, *Encyclopédie*, in *Dictionnaire des Lettres françaises*, Paris, 1960.
Kafker individua 38 collaboratori dell'*Encyclopédie* viventi al tempo del terrore: «Parmi ces Encyclopédistes, on relève en particulier Naigeon, disciple de Diderot; Daubenton, collaborateur de Buffon; Deleyre, ami de Rousseau; Marmontel, protégé de Voltaire; et Grimm, conseiller de Catherine II. Sur les trente-huit, quatre ont collaboré régulièrement à l'Encyclopédie: Paul- Joseph Barthez, Louis Daubenton, Louis Goussier et Jean-Baptiste Le Roy. Onze autres ont écrit au moins six articles importants: Jean Durival, Nicolas Durival, Jean Formey, Jean-François Marmontel, J.J. Menuret de Chambaud, André Morellet, Pestré, Etienne de Ratte, Jean Romilly, Jean-François de Saint-Lambert et François Véron de Fortbonnais. Les autres n'ont apporté que de rares contributions; ce sont: Antoine Allut, Guillaume Barthez de Marmorière, Ferdinand Berthoud, Elie Bertrand, Pierre Boissier de la Croix de Sauvages, Mathieu Bouchaud, Jean-François Collot, Alexandre Deleyre,

Al contrario di ciò che hanno pensato Burke e Taine, a un esame preciso delle scelte biografiche dei molti si nota come non solo sia lontano dal vero sostenere che molti enciclopedisti furono radicali nelle scelte politiche durante la Rivoluzione ma che la realtà sia proprio speculare alla loro ipotesi e che «la majorité des trente-huit Encyclopédistes – environ les deux tiers – étaient loin de partager cet enthousiasme pour la Révolution»[881]. Non solo non furono favorevoli alla radicalizzazione dell'agone politico, molti di loro non erano favorevoli neanche allo scoppio "in sé".

> Nous nous trouvons évidemment devant un étrange paradoxe: la Révolution qui s'est déclarée fille des Lumières symbolisées par l'entreprise encyclopédique boude son principal architecte. Cette contradiction, lourde de conséquences quant à la réception de Diderot, nous invite à chercher l'ombre du philosophe derrière ceux qui l'ont approché, les collaborateurs de l'Encyclopédie, ses amis, sa famille. La parole de Diderot sous la Révolution résonne d'ailleurs différemment chez les uns et chez les autres. Dans l'ensemble, les amis de Diderot se prononcèrent quasiment tous, dès 1790, contre la Révolution. *Naigeon fut le seul à défendre le nouveau régime et à le rattacher directement à l'esprit de Diderot*[882].

Molti enciclopedisti, semplicemente, cercarono rifugio nel loro rispettivo lavoro, comprendendo come la contrarietà ai sommovimenti e alle politiche del '93 non potesse portar loro nulla di buono – tale sembra ad esempio proprio l'idea di Naigeon, che si tuffa nei lavori per Diderot e per l'*Encyclopédie méthodique*.

«Quoi qu'en disent Burke, Taine et Cochin, les Encyclopédistes ne semblent pas avoir été des radicaux. Sous l'Ancien Régime, leurs contributions à l'Encyclopédie ne cherchaient pas à renverser la monarchie française, mais plutôt à la rendre prospère, généreuse et prudente, tandis que le peuple deviendrait aisé, tolérant et libre. Comme beaucoup d'autres Français de l'époque, ils avaient travaillé à miner les traditions déraisonnables, à affaiblir le pouvoir de l'Eglise et saper celui du roi sans prévoir, ou même désirer, une révolution politique. Et les Encyclopédistes, qui avaient survécu aux années de 1793 et de 1794, pensaient sans aucun doute que l'Ancien Régime – celui qu'ils avaient aidé à détruire – était plus acceptable que le

---

Nicolas Desmarest, Claude Durival, Charles Fenouillot de Falbaire de Quinger, Henri Fouquet, Frédéric baron de Grimm, Louis Le Monnier, Georges Le Sage, le marquis Claude de Lezay-Marnésia, Jean de Montlovier, Jacques Naigeon, Jean Perronet, prince Michel d'Oginski, Antoine Petit, Pierre Willermoz. (Il se peut que deux autres Encyclopédistes aient vécu sous la Terreur: un technicien appelé Lucotte fut peut-être l'architecte J.R. Lucotte, qui donna plus de douze articles à l'Encyclopédie; il est possible aussi qu'Antoine Masson de la Motte, maire de Vertus (Marne) de 1792 â 1794 ait été en réalité l'Encyclopédiste de la Motte-Confiant», F.A. Kafker, *Les encyclopédistes et la Terreur,* cit., p. 284.

[881] *Ibid.*, pp. 285-286.

[882] P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la Révolution*, cit., p. 25, corsivo mio.

Nouveau – qu'ils avaient aidé à préparer. N'est-ce pas là une expérience commune à beaucoup de réformateurs?»[883].

Proust, nel riprendere considerazioni già di Louis Blanc, ricorda come «la courbe qui pourrait représenter l'evolution de l'audience des encyclopédistes pendant la Revolution a été à son plus haut niveau sous la Constituante, et à son plus bas niveau sous la Convention»[884]; non facilmente inquadrabile il legame con la Gironda, cui troppo frettolosamente l'ambiente dell'*Encyclopédie* è reso come idealmente continuo, senza però delle reali argomentazioni; ancor più difficile quello con la Montagna, come abbiamo visto nei giudizi di Naigeon: «les annés 1792, 1793, 1794 furent aussi tragiques pour les anciens collaborateurs de Diderot que pour les ci-devant aristocrates»[885]. Ancor di più in particolare, è con l'incorruttibile in persona che il rapporto è assai delicato. È stato notato come in termini marxiani tra Robespierre ed enciclopedismo vi fosse un vero e proprio antagonismo di classe[886]: «C'este cette opposition sociale fondamentale que traduit la fameuse diatribe de Robespierre contre les encyclopédistes»[887].

L'incorruttibile così si esprimeva sull'opera: «l'*Encyclopédie* renfermait quelque hommes estimables et un grand nombre de charlatans ambitieux. Plusieurs de ses chefs étaient devenus des personnages considérables dans l'Etat; quiconque ignorerait son influence et sa politique n'aurait pas une idée complète de la préface de notre Révolution. Cette secte, en matière politique, resta toujours au-dessous des droits du peuple [...]. Ses coryphées déclamaient quelquefois contre les despotisme, et ils étaient pensionnés par les despotes»[888].

L'enciclopedismo inteso – ovviamente in senso assai parziale – come dottrina della divulgazione delle arti e della scienze intese come funzionali alla nuova industria nascente, trionfa soprattutto dopo il 9 Termidoro, «lorsque la bourgeoisie, ayant acquis enfin la direction politique du pays, rompit avec les classes populaires pour revenir au type de compromis dont revaient les constituants»[889].

---

883 F.A. Kafker, *Les encyclopédistes et la Terreur,* cit., p. 295.
884 J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., p. 43.
885 *Ibid.*, p. 42.
886 «La nature sociale de la dictature jacobine fut petite-bourgeoise, ne serait-ce que parce que la dictature jacobine répresentait un compromis [...] entra la grande bourgeoisie qui n'en était que parteiellement éliminée et les masses populaires qui n'y étaient que partiellement incluses», J. Dautry, *La révolution bourgeoise et l'Encyclopédie*, «La Pensée», 3, (1951), p. 82.
887 *Ibid.*, p. 41.
888 M. de Robespierre, *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales*, Convention nationale, 18 floréal an III, (7 mai 1794), in Id., *Œuvres*, a cura di A. Vermorel, F. Cournol, Paris, 1866 , p. 24; citato anchre in J. Dautry, *op. cit.*, p. 85.
889 J. Proust*, Diderot et l'Encyclopédie*, cit., p. 41. Siamo di fronte in ogni caso solo a sintesi generalissime, come già abbiamo visto per la ricostruzione dell'ambiente sociale degli enciclopedisti. Cfr. A. Soboul, *La Rivoluzione francese*, cit. pp. 58-64.

La creazione delle *Écoles centrales*, dell'*Ecole normale supérieure*, e soprattutto quello dell'*Institut de France*, di cui anche Naigeon fece parte, sono tutti segnali del rinnovato interesse per la tradizione enciclopedista, ancor più perché stato è notato come i membri di quest'ultimo considerassero l'*Encyclopédie* come il punto di partenza necessario per la ricerca filosofica, come la piattaforma di pensiero che aveva creato le possibilità di una ricchezza rinnovata, «en donnant à la production nationale une impulsion décisive»[890].

Ma, mentre la presenza enciclopedista nella Costituente era trasparente ideologicamente, – e, come abbiamo visto, in Naigeon si faceva fiduciosa adesione alla sfida del nuovo – non bisogna confondere invece il rinnovato interesse per l'*Encyclopédie* nel post-Termidoro, che è invece tutto culturale, al limite dell'omaggio, del "premio alla carriera".

> Tout le monde s'accorde à reconnaitre que l'esprit encyclopédique a triomphé de nouveau sous la Convention thermidorienne et le Directoire. Pourtant il serait erroné de croire que la courbe de l'audience de l'*Encyclopédie* ait retrouvé à ce moment-là son niveau des années 1789-1790. Aucun des encyclopédistes connus n'a eu de part au pouvoir politique sous le Directoire. Les groupes sociaux qu'ils représentaient ont cessé définitivement de représenter une force importante depuis l'échec des monarchiens et des Feuillants. Aussi la Convention thermidorienne, le Directoire, le Consulat même, et l'Empire, ont-ils entouré d'un respect proprement filial ceux des collaborateurs de Diderot qui vivaient encore, mais à aucun moment n'aurait songé à leur donner une responsabilité politique. Il est vrai que leur âge les excluait naturellement de la vie politique active. On leur donna donc, outre les honneurs, la possibilité jusqu'à la fin de leurs jours leurs "gout pour les arts utiles"[891].

Il quadro che ne esce sembra in qualche modo darci alcune indicazioni circa le oscillazioni di Naigeon, nella misura in cui il rapporto tra l'eredità enciclopedista e la Rivoluzione fu minato continuamente da un'accettazione mai pienamente convinta da parte dei vari poteri succedutisi; esse, in qualche modo, sono oscillazioni radicate nella stessa storia politico-sociale. Quando finalmente i vari reduci dell'esperienza furono integrati nel nuovo mondo culturale ufficiale, in realtà, il destino si era già compiuto: la loro accettazione come pensatori "ufficiali" era il segnale che le possibilità di influenza politica erano ormai nulle, e ci si doveva accontentare di una vaga influenza culturale. Questo è precisamente ciò che vedremo con la presenza di Naigeon all'*Institut de France*.

Le grandi ricostruzioni d'inizio capitolo erano necessarie a delineare alcuni tracciati della ricezione dei Lumi o delle grandi letture sulla Rivoluzione. Il quadro storiografico d'inizio

---

[890] *Ibid.*, p. 43.
[891] *Ibid.*

capitolo è servito, inoltre, a indicare i vari posizionamenti delle élite e dei gruppi a cui man mano personaggi come Naigeon sono stati visti contigui, cercando di smontare alcune attribuzioni di prossimità.

Ma il quadro non è il dettaglio. Su Naigeon non può essere fatta luce solo attraverso le letture ampie, idealistiche, economicistiche, sociali che siano: tra grande Storia e piccola Storia, altro è il vivere incarnato, altro la ricostruzione che svariati secoli dopo se ne può dare.

Al di là delle preferenze storiografiche, allora, si pensi a Naigeon, si pensi all'uomo e al filosofo, che sopravvive ai suoi ispiratori e amici e crede di essere il solo a portare la fiammella di un certo pensiero.

Egli propone con coraggio, ardore, animo schiettamente favorevole ai sommovimenti, un testo, l'*Adresse*, che effettivamente veniva da un altro tempo – quello passato, e di questo a mio parere Israel non si avvede quando parla dei "radicali" come ideologi "pronti all'uso" – e che teorizzava un altro mondo, assolutamente irrealizzabile dati rapporti di forza, contingenze, e obiettivi della maggioranza parlamentare: il tarlo di Naigeon era suo e quasi esclusivamente solo suo. Un'analisi più schiettamente politica riguardante la situazione dei lavori dell'*Assemblée* non era suo interesse, e la cosa era in fondo prevedibile.

Naigeon aveva avuto altre ispirazioni intellettuali, si era creato altre certezze, e, "semplicemente", cerco di farne proposta. Di lì a poco, probabilmente egli si renderà conto che ciò cui aspirava era semplicemente fuori dall'agenda politica: la richiesta di ateismo non era compatibile con le priorità della nascente democrazia parlamentare, e non era minimamente all'ordine del giorno, e di questo, in alcuni passaggi dell'*Adresse*, si avvede lo stesso Naigeon. Non ingannino neanche le ondate di scristianizzazione: anche lì, si trattava, come si è detto, della ricaduta pratica di lotte di *svuotamento* dell'autorità che precedevano la sua battaglia per l'ateismo, di processi che anch'egli cavalcò, e che lo sorpasseranno; in questa ondata, si vennero a congiungersi sommovimenti popolari spesso terribilmente violenti con tentativi di egemonia culturale. *Dobbiamo essere terribili se vogliamo impedire al popolo di esserlo*, avrebbe detto Danton: anche nelle scelte di politica religiosa, si tentò di unificare l'ondata di sentimento popolare e il dirigismo, e non sempre si riuscì.

Che Naigeon potesse soffrire intimamente di veder proclamato una festa come quella dell'Essere Supremo, è indubbio, ma non era in suo potere fare realmente qualcosa; nulla però poteva convincerlo a mediare riguardo l'utilizzo del concetto di divinità in una Dichiarazione. In questo, lungi dall'essere pavido, si dimostra invece totalmente e trasparentemente coerente

con i presupposti della sua azione giovanile. Questo mi sembra poter contribuire a smentire – almeno per ciò che riguarda Naigeon – la preponderanza delle idee dell'Illuminismo radicale nella formazione del gruppo dirigente parlamentare: se il grande superstite del materialismo del secolo, l'unico testimone vivente delle discussioni a tre con d'Holbach e Diderot, sceglie come punto di vista esclusivamente quello dell'ateismo e dell'assoluta libertà di stampa, come si può pensare che quest'illuminismo abbia invece riempito di sé l'intera azione delle élite politiche affaccendata in tutt'altri affari?

Naigeon si trova davanti a una scelta: prima, da filosofo decide di intervenire, di dire la sua. Venendo in qualche modo rifiutato, sceglie poi il silenzio, e l'impegno nell'editoria "liberata", così come aveva sognato di fare, caricandosi di portare "Diderot" nel mondo. È forse questo l'agire di un ispiratore assoluto di radicalità ?

Certo, nell'*Adresse* – e nella sua opera di divulgazione continua tramite Diderot, e con l'ausilio degli scritti enciclopedici "riformattati" per la *Méthodique* – egli dimostra spesso coraggio: ma da qui a farne un rivoluzionario *tout court* vi è il mondo intero. Naigeon è distante da una "ri-soggettivizzazione" che metta realmente in dubbio la sua visione del mondo, le sue attitudini, e lontanissimo dal *rivoluzionare la sua mente* come avverrà invece per i rivoluzionari come Robespierre, Saint-Just, Brissot e per tutti i sanculotti che si radicalizzeranno tramite la prassi. Naigeon rimane quello che era: semplicemente ora, come editore, non si dovrà più nascondere.

Allo scoppio della Rivoluzione Naigeon ha più di cinquant'anni, con forme di vita ragionate e sedimentate. Con il suo stabilizzarsi, egli potrà finalmente sperimentare una tranquillità (non per forza economica) nuova, frequentare (abbastanza stancamente, come vedremo) l'*Institut*, collezionare libri, dedicarsi alle carte di Diderot.

Non si veda nella sua distanza da una "trasvalutazione di tutti i valori" di stampo rivoluzionario, un suo limite di comprensione storica; semplicemente, i suoi interessi erano quelli d'un mondo diverso, radicatisi e cresciuti su rami schiettamente filosofici, "impegnati" ma pur sempre "concettuali". Il nuovo mondo forse lo sorprende, forse lo spaventa; l'*Adresse* passa quasi sotto silenzio, le giornate rivoluzionarie e le violenze aumentano a dismisura, perché aspettarsi un'esposizione diversa da quella che adotta?

Naigeon non richiede che lo stabilizzarsi della nuova libertà di dire e pensare teorizzata da tutto il secolo. Non può né apprezzare né concepire "la ragion di Stato" della contingenza emergenziale, non essendoci cause occasionali più forti dei Diritti dell'Uomo fondati sulla

materia, e neanche la guerra essendo un buon motivo per rendere permanenti restrizioni del pensiero. Nell'*Adresse* alcuni passaggi sembrano, sì, concepire una qualche limitazione temporanea o un'apertura verso una politica bellica: ma sono solo teorizzazioni lontane, esperimenti mentali, non veri canoni interpretativi duraturi.

S'insiste sull'*Adresse* perché ogni aspetto di questo scritto è fondamentale: il fatto che Naigeon decida di redigerlo; che scriva ciò che scriva; che dopo di esso taccia sui punti più immediatamente politici. In uno schema ampio egli forse fa parte di quella borghesia (media, non dedita all'industria) che si spaventa dell'apertura "popolare" del '93 e torna con tutta forza a chiedere un compromesso diverso? Probabile, ma tendo a non voler spingere oltre tale ricostruzioni di "classe" riguardo Naigeon, di cui possediamo pochi elementi riguardanti la sua posizione socio-economica. E soprattutto, non è qui interesse schiacciare Naigeon su di una singola interpretazione – alcune validissime, altre meno, ma tutte da prendere "ad ampio raggio", rischiose lì dove si tratti d'inquadrare un personaggio concreto. In questo senso, anche la divisione in capitoli del presente lavoro è solo una scelta di opportunità, poiché ogni vita è un *continuum*, e la linearità di quella di Naigeon non fu scalfita dalla Rivoluzione; non, almeno, nelle sue convinzioni principali.

Nel concludere, pare giusto notare come, nei giudizi retrospettivi di Naigeon sulla Rivoluzione, probabilmente, vi siano legami con le oscillazioni che abbiamo visto accompagnare il filosofo in alcuni passaggi dell'*Adresse,* in particolare li dove si trattava di prendere una posizione certa e risoluta rispetto alla figura del monarca. Si è visto annidarsi in quei punti, se non reticenze, almeno smaccati sbilanciamenti "irrisolti": difficile fare convivere il Re "cannibale" con il Re *giocoforza* custode della Rivoluzione e della Costituzione. Forse, probabilmente in Naigeon mancava l'interesse per un giudizio più complessivo sui dibattiti inerenti le forme organizzative dello Stato: il suo *obiettivo pratico* era quello di schierarsi definitivamente (ed esclusivamente) rispetto alla questione della religione all'interno della società, e a Naigeon non interessò un intervento più schiettamente politico una volta che il suo *Adresse* fu "rifiutato".

Forse, allora, è inutile parlare di reticenze. A Naigeon, la posizione "forte" e "coerente" va chiesta in un solo preciso ambito, e non possiamo dire che egli "deluda" le attese, o che l'*Adresse*, prima, e le sue posizioni editoriali, poi, manchino di coraggio La presa di parola sulla Rivoluzione e sul relativo sconvolgimento epocale non poteva che essere tutta orientata ai temi che si ritenevano fondamentali: *ateismo* e *libertà d'espressione*, gli unici degni di far scrivere

sulle cose del mondo. I dubbi successivi di Naigeon sono quelli di un intellettuale a confronto con un'esplosione di violenza che non si prevedeva realmente possibile.

IV. NAIGEON TRA OMBRE E LUMI

IV.I) Lavori "minori" e giudizi glaciali

All'*Adresse* deve seguire un'analisi degli impegni di Naigeon, ora senza riferimenti al quadro "ampio" delle interpretazioni della Rivoluzione – anteposto esattamente per "sovrintendere" alle sue opere, e dar loro un contesto.

Oltre a un intervento cosi "politico" come l'*Adresse* e alle rivendicazioni successive, e finanche alle rettifiche non realmente dirimenti, come ha vissuto Naigeon gli anni della Rivoluzione? Cosa significò per lui, idealmente e praticamente, la straordinaria trasformazione del mondo sociale, istituzionale e culturale della Francia in armi? Tramite i suoi impegni e i suoi rapporti personali – attraverso tutto ciò che sembra legarlo all'ambiente dell'editoria, ma allo stesso tempo allontanarlo dalle nuove élite – possiamo cercare di indovinare quale fosse per lui il vero "scopo" di un intellettuale ai tempi dei tumulti; bisogna soffermarsi sulle imprese che ritenne degne da portare a termine una volta compreso che, no, l'*Assemblée* non avrebbe ascoltato il suo monito, e, anzi, lo avrebbe scientemente ignorato, scegliendo il contrario di ciò che il filosofo ateo aveva da offrire; e notare come, in tutti i suoi lavori dopo l'*Adresse* alberghino sempre passaggi amarissimi, che proiettano le sue speranze al più verso i posteri, o lo costringono a ripiegare sui ricordi.

Naigeon s'impegna in quegli anni in altri lavori: c'è una missione da portare a termine, ossia la memoria di Diderot da salvare; una filosofia da consegnare alla posterità, tramite *l'Encyclopédie méthodique*; e, infine, un'Accademia in cui presenziare, poiché l'editore entra all'*Institut de France*.

Il decennio precedente la Rivoluzione aveva visto Naigeon dividersi tra diversi lavori editoriali e alcuni eventi decisivi per gli impegni successivi, tra cui proprio la morte, nel luglio 1784, del maestro Diderot, e nel 1789, come visto, dell'amico d'Holbach.

Si trattava, essenzialmente, di continuare il lavoro volto a "costruire" la *storia dell'alleanza e delle influenze* storico-filosofiche tra la cerchia dei *philosophes* vicini a Naigeon e alcune possibili ispirazioni antecedenti. Egli può talvolta portare insieme sulla scena un letterato che ha particolarmente a cuore, come La Fontaine; o rendere omaggio a un chimico (e suo amico) scomparso, come Roux[892]. Il senso non cambia, ed è quello di lavorare tramite pennellate

[892] I già citati lavori come l'*Éloge de La Fontaine* del 1775, poi traslato nella *Notice sur la vie de La Fontaine avec quelques observation sur ses fables* (destinato all'educazione del Delfino, su ordine del Re risalente al 1783), in *Fables de la Fontaine*, volume da lui curato nel 1788 e ristampato nel 1795; la *Lettre sur M. Roux nell'Éloge de M. Roux, Professeur*

veloci a una "contro-storia" del pensiero; essa deve recare in se l'indicazione di nuove strade da percorrere per intravedere ispirazioni filosofiche del mondo dei Lumi, indicando, apripista che non siano appartenuti alla sfera religiosa o del potere, ma anzi abbiano contribuito a svilirle; o magari anche solo allo scopo di omaggiare un grande artista come Racine[893], senza però rinunciare a *vivere di editoria*, come Naigeon doveva fare in mancanza di rendite particolari.

> L'eloge de ceux qui par l'étendue de leur génie, la sublimité de leurs talens et l'utilité de leurs travaux ont mérité de voir leurs noms inscrits parmi les bienfaiteurs de l'humanité, ne doit être que qu'un recueil de faits et de mémoires pour servir à l'histoire des sciences, des arts et de leurs progrès successifs: on y doit voir rapidement et comme d'un coup d'oeil, le point d'où ils sont partis, [...] les découvertes qu'ils ont ajoutées à celles dont leurs prédécesseurs avoient déjà enrichi le dépöt des connossainces humaines[...]; en un mot, ce qu'ils ont fait de bon, d'utile et de grand en quelque genre que ce soit, et ce qu'ils ont laissé à faire à la génération future[894]

Autori cui rivolgersi come amici, cui dare del "tu" – «O la Fontaine! [..] tu as travaillé pour tous les temps et pour tous les lieux»[895] – connettendosi a uno spazio ideale di reciprocità artistica o filosofica; ma anche amici veri e propri, come Roux, *compagno di coterie*, e maestro di pensiero chiaro e conseguente[896].

Intorno al 1780, il futuro editore di Diderot, può partecipare a un'impresa editoriale veramente interessante per restituirci l'umore della cerchia dei *philosophes* materialisti al tempo dei sostanziali fallimenti delle loro velleità riformatrici "per commissione". Il 1776 era stato un anno decisivo in tal senso. La caduta di Turgot pose il mondo della *philosophie* dei Lumi innanzi all'impossibile inverarsi dell'ambizione, neanche così segreta, d'integrare il loro pensiero all'interno del circuito del potere regio. Il fallimento di uno dei "loro" – ovviamente *loro* a diverse tinte, più "di Voltaire" che "di Diderot" – evidenziava la fine di un grande *sogno*, quello dell'alleanza tra filosofia e trono declinata alla francese, e non tramite lo scettro di Federico II a Postdam. Tutto ciò contribuì a un amaro ripiegamento, che toccò anche la sfera più propriamente editoriale, e, in quel frangente, nello sconforto dell'amara comprensione che la *philosophie* sarebbe rimasta pura teoria, e non si sarebbe vista in vita una vera riforma dello

---

de Chymie À La Faculté de Paris di Deleyre, del 1777; le *Oeuvres* di Racine del 1783-84, ripubblicate anche a inizio '800. Ovviamente, nel citare questi lavori e i successivi, si tenterà di estrarre una poetica del Naigeon editore, di dire qulcosa su di lui, e non sulle edizioni in sé stesse né sugli aspetti più inerenti alle opere presentate. Si parlerà di Naigeon editore e pensatore e interprete, e non di Racine, La Fontaine, Seneca, etc.

[893] «Voltaire le croyoit le plus parfait de tous nos poetes, et le seul qui soutienne constamment l'épreuve de la lecture. Il en parloit meme avec tant d'enthousiasme, qu'un homme de lettres lui demandait pourquoi il ne faisoit par sur Racine le meme travail qu'il avoir fait sur Corneille: «Il est tout fait, lui répondit Voltaire; il n'y qu'à écrire au bas de chaque page *Beau*, *Pathétique*, *Harmonieux*, S*ublime*», in J.-A. Nigeon, *Notice sur la vie et les ouvrages de J. Racine par M. Naigeon, membre de l'Institut national des sciences*, cit, p. 16.

[894] J.-A. Naigeon, *Elogé de la Fontaine*, cit., pp. 5-6.

[895] *Ibid.*, p. 74.

[896] «Je n'ai gueres vu d'homme plus capable par le caractere et la tournure particuliere de son esprit, d'etendre le domaine de la vérité», in J.-A. Naigeon, *Lettre sur M. Roux*, cit., p. 65.

Stato francese – figurarsi una Rivoluzione –, la strada che si scelse è quella della rivalutazione dei *classici* e del conforto che solo l'etica stoica parve poter offrire.

«Diderot si chiuse nell'amara sfiducia moralistica del ricordo dei regni di Claudio e di Nerone. D'Holbach, che nel 1776 aveva pubblicato le sue due opere "etico-politiche", già elaborate in precedenza (più che altro erano specificazioni e perfezionamenti delle idee sulla religione e sulla vita associata, espresse nei precedenti scritti), sembrava aver esaurito la vena delle pubblicazioni "eversive" e, per il momento, si dette anch'egli alle opere di Seneca»[897].

Naigeon è a pieno titolo all'interno di questa *ritirata*, la quale ha però per lui la non disprezzabile conseguenza di renderlo più prossimo alla sua amata classicità[898]. Nel *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque* egli può a piene mani attingere dalla sua cultura classicheggiante, cercando di esporre un abbozzo di giudizio sulla contemporaneità che abbia come base l'esempio dell'amato Seneca[899].

Il ruolo della *philosophie* sembra però ora quello, tutto onorifico e ipotetico, di cercare di ritardare la barbarie, proprio come gli idealizzati filosofi romani erano riusciti a fare al tempo del "primo" Nerone – mentre riguardo al "secondo" – il dittatore – si immagini cosa ne potevano pensare i filosofi, e si tenga a mente che Naigeon renderà esplicito il paragone tra l'imperatore romano e Robespierre; Seneca prendeva a essere l'esempio dell'eroismo possibile del saggio, che ritarda la mostruosità, grazie all'«effet de l'art, des conseils et des precepts»[900].

---

[897] F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, cit., p. 638, ma si veda con attenzione tutto l'ultimo capitolo.

[898] Come già visto in precedenza nelle varie note del primo capitolo cui si rimanda, egli è autore del *Discours préliminaire* al *Manuel d'Épictete*, dal lui tradotto; e del *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque*, da lui tradotta, entrambe integrate nella *Collections de Moralistes anciens*.

[899] L'esempio contrario a Seneca invece non è altri che…Rousseau. Si è detto, parlando di *Richesse,* che un certo afflato sembrava unire Naigeon al ginevrino: ma quell'ipotesi non deve nascondere che il rapporto teorico tra Naigeon e Rousseau è in prevalenza critico. Si è detto dell'odio di Rousseau per la cerchia materialista, e il suo contributo in qualche modo anche involontario nell'alimentare la leggenda "nera" sulla *coterie*. Non che di par suo Naigeon ci andasse leggero col ginevrino. Nei confronti dell'autore del *Contratto sociale*, Naigeon si accoda al fastidio ormai indomabile del suo maestro Diderot, che proprio in quegli anni, nelle varie edizioni *dell'Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les moeurs et les écrits de Sènèque, pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe*, aveva continuato a polemizzare pesantemente col ginevrino ormai defunto, con una nota che fece scandalo. Sul punto si veda almeno P. Casini, *Diderot apologiste de Sénèque*, «Dix-Huitième Siècle», 11, (1979); e L. Canfora, *Introduzione,* in *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, cit.

Naigeon ovviamente non ha dubbi sullo schieramento da prendere. Con Diderot e contro «Rousseau, qui ne voit pesque jamais qu'un côte de l'objet», in J.-A. Naigeon, *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque*, cit., p. 97. Nell'*Encyclopédie Méthodique* lo scontro sarà ancora pesante. Annunciando l'articolo su Rousseau (che poi non scriverà), le *Confessioni* del ginverino sono giudicate un saggio de «l'art avec lequel il y atténue toutes ses fautes», libro che «nous offrira l'occasion d'entrer dans de plus grand détails sur ses mémoires, ouvrage conçu *ab irato*; dont chaque page paroit dictée par la vangeance ou par l'orgueil», *Cardan, Phil. Anc. et Mod,* cit., t. II, p. 877. Ma è nella nota della stessa pagina a farsi violentissimo, non senza ironia sulle *Professioni di fede* di Rousseau: «j'ajouterai seulement ici en deux mots, comme une espèce de *profession de foi*, que Rousseau sera toujours à mes yeux un écrivain d'un rare et prodigieux talent, mais non pas ce qu'on peut appeler un bon homme, encore moins un homme verteux. Il me semble qu'en se forment une idée exacte et précise de ces deux qualités si rarer, et chercant ensuite un homme en qui elles se trouvent réunies, ce n'est pas Rousseau qu'on imagine» (*ibid.,* p. 877, nota 2, corsivo mio). Si è visto che comunque lo scontro non era solo personale ma anche filosofico; s'immagini con che animo Naigeon nel 1802 dovette editare Rousseau.

[900] J.-A. Naigeon, *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque*, cit., pp. 8-9.

Non che il ripensamento della classicità romana fosse esclusivamente un segnale reattivo, né in Naigeon né in Diderot; si trattava anzi di ripensare proprio la figura di un pensatore come Seneca, il quale non si era limitato a filosofare, ma aveva anzi cercato di influenzare il potere, di farne parte, con risultati alterni, se non disastrosi, ma tali da poter offrire comunque un esempio di pensiero che avesse tentato di calarsi nella prassi politica[901].

Ma pur non essendo un ripiegamento *reazionario*, anche cioè sforzandosi i *philosophes* di radicalizzare fino in fondo le proprie concezioni *liberali*, di illuminare qualche aspetto del loro operato che non fosse stato sconfitto dagli eventi – o intravedendo qualche segnale *contemporaneo* di fiducia, come la rivoluzione americana che tanto li emozionò – ripensare alle sconfitte altrui per meglio vedere le dimensioni delle proprie, è certamente atteggiamento spia di una feroce delusione.

Ai *philosophes* sembrava servire un riferimento per meglio comprendere, grazie allo *specchio* della storia, il proprio fallimento – o ciò che si reputava tale. Si moltiplicano ora, tra le parole degli autori, i segnali della loro percezione sfiduciata sulla possibilità di *influenzare* il mondo – di cambiare il modo di pensare. La scena è lasciata alla *pura speranza nella posterità*, che sola fa sì che i *valori* inseguiti nel loro tentativo di trovare la *vita beata*– ossia «gloire, et des droits plus incontestables à l'estime et au respect de la postérité»[902] – non siano stati *del tutto* illusori; in questa ricerca di una qualche riconoscenza da parte del mondo, o meglio, di una pacificazione possibile rispetto agli eventi avversi, la mente deve andare alla pura *latinité* dei Seneca, dei Tacito, dei Cicerone, *exempla* di resilienza al potere e ai soprusi[903].

Il tentativo di tracciare una linea che certifichi l'identità tra i destini di Seneca e i *philosophes* non è lasciato in filigrana, bensì richiamato consapevolmente in scena, tanto è evidente che «une réflexion affligeante qu'on a souvent occasion de faire en parcourant l'histoire des hommes célebres, c'est qu'ils ont eu dans tous les temps, et chez tous les peuples, une destinée commune. On les a traités comme ce vertueux Romain que ses ennemis jugerent digne d'une nouvelle accusation, par cela même qu'il n'avoit pas succumbé à la premiere»[904].

Vi sono, inoltre, dei passaggi che ci restituiscono in maniera trasparente il sentire rispetto agli eventi politici, deludenti, di quel periodo, e che illustrano la più generale difficoltà di teorizzare una riforma più ampia del vivere civile da parte di Naigeon. La politica è ancora astrazione,

---

[901] «In un mondo dominato dal tiranno, Seneca è, per Diderot, il filosofo che compie il gesto di maggior coraggio: cimentarsi nella prassi anziché riservare a sé soltanto i frutti della propria saggezza[…] Seneca diventa così il simbolo dei *philosophes*» in L. Canfora, *op. cit.,* pp. 23-24.
[902] J.-A. Naigeon, *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque,* cit., p. 9.
[903] *Ibid.*, p. 38.
[904] *Ibid.*, pp. 82-83.

lontana, tutta inserita in un discorso su *scienze* e *arti*, e ha il sapore più della contesa letteraria che del progetto civilizzante.

> Il faut cent ans d'oppression, d'ignorance et de barbarie, pour corrompre le gout d'un peuple déjà civilisé par la culture des sciences et des arts. [..] Mais lorsque ce même peuple, bien loin d'être la proie d'un vainquer et d'en recevoir la loi, est lui-même, lorsque les attaques continuelles et plus ou moins hardies du despotisme n'ont pu encore le façonner au joug, ni éteindre en lui cet esprit de liberté qui lui fait massacrer ses tyrans toutes les fois qu'ils sont assez imprudents pour le mettre dans la nécessité de se souvenir de sa force et des droits; enfin lorsque ce peuple n'a éprouvé aucune de ces révolutions qui changent le destin des empires, les moeurs et le caractere d'une nation; sa langue et son gout s'alterent et se corrompent très difficilement[905].

Decisamente, ancora a inizio anni ottanta, la *rivoluzione* è una parola da cultura classicheggiante, non un evento previsto.

Anche nel lavoro su Epitteto, Naigeon si conferma su questa linea. Il suo intervento preliminare è diviso tra esaltazione della figura storica di Epitteto, precisione filologica e rimandi più personali al suo proprio vissuto. Naigeon declina insieme la ricostruzione storica filosofica pregna di giudizi precisi e taglienti e la tensione continua in lui mossa dalla frustrazione, evidente, riguardo il ruolo minore dei *philosophes* nella società, stanchi dell'insoddisfazione data da un potere sordo. La soluzione sembra quella che suggerisca di coltivare l'etica personale, accrescere il potenziale del se, resistere alle fluttuazioni del destino, e, in definitiva, vivere la vita saggia. Il confronto tra l'antichità e la modernità non abbisogna di una *querelle* perché i limiti e i pregi di entrambe le fasi storiche evidenti: «ce n'est ni la logique, ni la physique, ni la métaphysique des Stoïciens, qu'il faut regretter; ils n'ont que balbutié sur ces sciences, dont les vrais principes n'ont été connus que des Modernes. [..] il n'en est pas de même de leur morale et des principes généraux d'où ils ont déduit les devoirs réciproques des hommes»[906].

L'amarezza delle considerazioni storiche di Naigeon è solo leggermente resa meno terribile da questa identità di percorso e destino che egli suppone di intravedere tra se, la propria cerchia e i filosofi d'ogni tempo. Perché, davvero, tutto il resto, oltre questa fratellanza tra filosofi, non è noia, bensì delusione: «Une autre observation non moins incontestable, parce qu'elle est de même fondée sur une longue et triste expérience, c'est que ce n'est pas seulement sous le regne des mauvais Princes que les Philosophes sont inquiétés, exilés, proscrits; leurs sort n'est ni plus tranquille ni meilleur sous le regne de Princes bons»[907].

---

[905] *Ibid.*, pp. 36-38.
[906] J.-A. Naigeon, *Discours préliminaire*, in *Manuel d'Épictete*, cit., pp. 38-40
[907] *Ibid.*, p. 60. Pensiero certamente già di Diderot.

Il lavoro del secolo sembra quasi essere andato perduto; la continua presa di posizione sulle cose del mondo, l'incessante impegno verso una messa a punto dei saperi umani, sembra essere rimasta lettera morta. Il potere centrale abitante nella Corte non ne ha voluto sapere di riformarsi, di ascoltare i consigli della ragione dei Lumi. La marca del buon governo è totalmente assente, «peut-être même l'intérêt que les Chefs de l'État prennent aux progrès de la raison, est-il le signe le moins équivoque d'un bon gouvernement»[908]; la prova definitiva della stoltezza della tirannia è ormai ben presente agli spiriti. Cosa fare se non consolarsi con le parole degli amati amici di grecità e latinità e ripensare che tutto ciò che accade di doloroso è già successo ad altri, e dunque stringesi nella comunanza di impotenza:

> Tacite, voulant donner en peu de mots une idée du caractère atroce de Domitien, termine le tableau du regne sanguinaire de ce Prince par le trait qu'il jugeoit le plus propre à le rendre odieux: «On chasse même les Philosophes, dit-il; toutes les sciences honnêtes furent bannies, afin qu'il ne restat aucune trace de vertu[909].

Nel 1788, si accende qualche fiammella. Naigeon cerca di partecipare alla nuova rinnovata ondata di scritti *in qualche modo* politici; se già l'edizione delle *Fables* di La Fontaine erano destinate, come pura forma retorica, "all'educazione del Delfino", ora si aggiunge l'edizione del *Concilateur* di Turgot, proprio il personaggio il cui fallimento aveva tanto scoraggiato i *philosophes*. Nelle due brevissime pagine d'introduzione allo scritto, troviamo la vaga ambizione che il re «consacre une demi-heure de son temps à la lecture de ces lettres»[910], esempio di tolleranza e laicismo.

Ma è poco, sono imprese editoriali estemporanee. Nel febbraio del 1789 lo si è visto ricordare pubblicamente l'amico d'Holbach; poco prima, a gennaio, aveva recensito un volume appena dato alle stampe, autorizzandoci ancora una volta a considerarlo uomo di cultura *tout court*, interessato perpetuamente al dibattito letterario. Naigeon dice la sua, da critico qual è, sul libro "del momento", *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* di Barthélemy, il quale ebbe un discreto successo all'epoca. In tale opera, Naigeon poteva vedere prender forma il proprio mondo prediletto, quello greco classico, qui romanzato dell'autore.

Anche in una "semplice" recensione, i pregi e i difetti espressivi di Naigeon si tengono sempre insieme in maniera quasi inscindibile; da un lato la passione smisurata per la filosofia e

---

908 *Ibid.*, p. 64.
909 *Ibid.*, pp. 68-69.
910 A.-R.-J. Turgot, *Le Conciliateur*, nota dell'editore, cit., p. 2. Non possiamo essere certi che queste parole siano scritte da Naigeon in persona, o da qualcun altro dello staff dell'edizione. In ogni caso, credo che Naigeon condividesse l'omaggio a Turgot, e l'importanza che aveva renderlo in *quel momento*. Così scriverà qualche tempo dopo nell'*Adresse*: «le sage Turgot, un des plus grands esprits et des citoyens les plus verteux que la Frane ait eus», J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 136.

per la cultura libresca, da esporre in tutti i modi, condite da un'ampiezza di vedute sul mondo letterario – resa possibile anche da un eclettismo di base dovuto alla propria istruzione variegata. Naigeon, va detto, è sempre generoso nelle sue letture, capace di fulminanti critiche ma anche d'esaltare gli scritti altrui, di viverli come un successo personale, fiero delle grandezze raggiungibili dalle opere degli uomini.

In lui resta vivo un entusiasmo del sapere, che è reso possible dalla convinzione dell'utilità del filosofare, poiché «il n'est aucune matière à laquelle la philosophie ne soit applicable, je n'en excepte pas même celles de pure érudition qui en paroissent le moins susceptibles»[911].

D'altro canto, punti critici della linearità della sua esposizione restano la solita tendenza a offrire informazioni superflue e a difendersi *a priori*, anche in mancanza di accuse: Naigeon brucia all'idea di non poter dire tutto ciò che desidera e sente il bisogno continuo di polemizzare, o comunque di giustificare il proprio procedimento – sottolineando sempre il lavoro profuso, le proprie conoscenze e dando lezioni di metodo fuori contesto. Si vedano gli improvvisi incisi in cui si dice che:

> Je n'ai ni la ridicule et sote prétention de régler en rien l'opinion du lecteur, ni la méthode, si commune aujourd'hui parmi les journalistes, de mettre dans la bouche de Public l'éloge ou la critique qu'ils veulent faire d'un ouvrage quelconque, afin de donner plus de sanction à un jugement qui n'est au fond que le leur, et souvent même plutôt celui de leurs préjugés et de leurs passion, que de leurs lumières; j'observerai seulement, qu'ayant lu deux fois, avec attention, le voyaje d'Anarcharsis, et n'étant pas d'ailleurs tout à fait étranger aux différentes matires qui en sont l'objet, on ne peut soupçonner de l'avoir jugé légèrement, encore moin prévention , puisqu'en rédigeant cet extrait, je n'ai eu aucun de ces motifs particuliers qui font pencher la balance, et qui rendent la louange ou la critique également suspectes[912].

Anche negli scritti d'occasione, ad ogni modo, Naigeon dà prova del vigore del suo carattere, della potenza delle proprie convinzioni, dell'identità – per lui evidente – tra lavoro letterario e libertà e giustizio dello spirito: «de livre se reccomande fortement à l'estime de tous les savans, et qu'en prouvant la vaste érudition et la critique judicieuse de l'auteur, elles [le note erudite] rendent en même temps témoignage de sa véracité, de l'étendue de ses connoissances, et de la droiture de son esprit»[913].

---

911 J.-A. Naigeon, recensione di J. –J. Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, cit., p. 58. Altrove Naigeon citerà velocemente l'«ingénieux auteur des voyages du jeune Anacharsis», in *Discours préliminaire*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. I, p. XXIV.
912 *Ibid.,* pp. 62-63.
913 *Ibid.*, p. 81.

Naigeon, dunque, negli anni precedenti alla Rivoluzione – con i lavori editoriali su Seneca, Racine, La Fontaine e Turgot – riesce a diventare un personaggio riconosciuto, o comunque al di sopra degli "esclusi" dell'editoria – e si distacca definitivamente dal mondo delle pubblicazioni non autorizzate. Egli è immerso in un circuito di polemiche, rimandi, omaggi, dispute. *Anche attraverso la polemica egli si sente filosofo*. Già l'*Adresse* ci dava la portata della sua concezione polemista, che non può essere ridotta a un tratto di carattere, ma va invece inserita nel quadro della sua concezione del mondo della cultura; all'interno dello stesso, i conti da regolare *non sono solo* dispute personali bensì consistono anche in una *battaglia* tra idee da esporre nella loro integrità – per rispetto della conoscenza stessa. Tra i vari lavori pre-rivoluzionari, l'*Encyclopédie Méthodique*, le *Ouevres* de Diderot, vi sarà sempre il tempo di disputare, di schierarsi, di offrire i propri contributi per suggellare le dispute letterarie e filosofiche del secolo.

Uno dei più grandi conti in sospeso sussisteva, *ça va sans dire*, con Jean-Jacques Rousseau.

Quest'ultimo è ora, agli occhi di Naigeon, per citare uno scritto di La Mettrie, il vero è proprio *anti-Seneca*. Così come il filosofo stoico era l'esempio della rettitudine, Rousseau è quello della follia latente. Si è visto come in *Richesse*, il ginevrino sia citato, e come – in quello specifico caso – un certo afflato sembrava unire Naigeon ad alcuni "disagi" di cui Rousseau fu "simbolo". Quell'ipotesi non deve però nascondere che il rapporto teorico tra Naigeon e Rousseau è in prevalenza critico, se non proprio di astio personale – *relazione pericolosa* che possiamo valutare testualmente nel caso dei giudizi di Naigeon su Rousseau, e dedurre nel caso di quelli di Rousseau: nessun dubbio che il ginevrino detestasse personalmente e filosoficamente la cerchia materialista, e si è visto come proprio le sue testimonianze hanno contribuito (in parte involontariamente) all'alimentarsi della leggenda "nera" sulla *coterie*.

Dal suo versante, Naigeon si esprime ormai in maniera durissima. Nei confronti dell'autore del *Contratto sociale*, Naigeon si accoda all'indomabile disapprovazione del suo maestro Diderot – ormai ex-amico di Rousseau – che proprio in quegli anni, nelle varie edizioni *dell'Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les moeurs et les écrits de Sènèque, pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe*, aveva continuato a polemizzare pesantemente col ginevrino ormai defunto, in particolare in alcuni passaggi che fecero scandalo[914].

---

[914] L'opera è dedicata proprio a Naigeon. Per la storia del testo si veda almeno, D. Diderot, *Essai sur les Règnes de Claude et de Néron*, introduzione di J. Deprun, in D. Diderot, *Oeuvres*, DPV, Paris, 1986, XXV; V. Sperotto, *Nota introduttiva*, in D. Diderot, *Saggio sui regni di Claudio e di Nerone*, in Id., *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, ed. P. Quintili e V. Sperotto, cit.
P. Casini, *Diderot apologiste de Sénèque*, «Dix-Huitième Siècle», 11, 1979; e L. Canfora, *Introduzione,* in *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, cit.

Naigeon ovviamente non ha dubbi sullo schieramento da prendere: con Diderot e contro «Rousseau, qui ne voit pesque jamais qu'un côte de l'objet»[915]. Nell'*Encyclopédie Méthodique* lo scontro sarà ancora più pesante. Annunciando l'articolo su Rousseau, (che poi non scriverà) le *Confessioni* del ginverino sono giudicate un saggio de «l'art avec lequel il y atténue toutes ses fautes», libro che «nous offrira l'occasion d'entrer dans de plus grand détails sur ses mémoires, ouvrage conçu *ab irato*; dont chaque page paroit dictée par la vangeance ou par l'orgueil»[916].

Ma è nella nota che il suo giudizio si fa violentissimo, non senza ironia sulle *Professioni di fede savoiarde*:

> j'ajouterai seulement ici en deux mots, comme une espèce de profession de foi, que Rousseau sera toujours à mes yeux un écrivain d'un rare et prodigieux talent, mais non pas ce qu'on peut appeler un bon homme, encore moins un homme verteux. Il me semble qu'en se forment une idée exacte et précise de ces deux qualités si rarer, et chercant ensuite un homme en qui elles se trouvent réunies, ce n'est pas Rousseau qu'on imagine.

Non si pensi che lo scontro sia *solo* personale. Siamo invece pienamente al di dentro di uno scontro tra visioni del mondo, della letteratura e finanche della politica.

In primis, Rousseau non è un pensatore originale. Egli deve tutto a Locke, Sidney, Montesquieu, e seprandoli da essi «il ne lui reste guère, avec le mérite du style et l'élégance de la forme, que des théories vagues, plusieurs paradoxes, et infin, quelques développements très faciles à donner»[917] (e altrove aggiungerà alla lista dei creditori del ginevrino anche Plutarco, Seneca e Montaigne[918])

Tutti presto si accorgeranno della sopravvalutazione di cui è stato oggetto Rousseau.

Perché egli infatti, altri non è che un imbonitore : «La célébrité dont M. Rousseau a juoi, et que peut-être il conservera long-temps encore, est une forte preuve de cette vérité: c'est que si les hommes veulent être instruits, il désirent encore plus d'être amusés»[919]; e si aggiunge, malignamente, che «ceux ou plutôt celles à qui la magie du style de M.R. en a si souvent imposé» si sveglieranno ben presto dal loro *sonno dogmatico*[920]. Sì, perché i seguaci di Rousseau hanno un aspetto fanatico che li contraddistingue:

---

915 J.-A. Naigeon, *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque*, cit., p. 97.
916 *Cardan, Phil. Anc. et Mod*, cit., t. II, p. 877.
917 *Locke, Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. III, p. 150.
918 Naigeon così dichiara in D. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, in D. Diderot, *Oeuvres*, ed. Naigeon, cit., t. VIII, p. 342, nota 2.
919 *Ibid.*, p. 344.
920 *Ibid.*, pp. 342-343. Maligno perché egli suggerisce che siano soprattutto le donne a poter apprezzare Rousseau, ossia le persone più soggette – ovviamente a dire di Naigeon – alle fantasticheria e alla sensibilità sfrenata. Non è l'unica volta che egli non riesce a malcelare disistima per le lettrici femminili. Per Naigeon, le note esplicative agli *Essais* di Montaigne non basteranno «pour mettre ce livre à la portée des femmes, que leur constitution délicate et molle, la variété infinie de leurs sensations, et la rapidité avec laquelle elles se succèdent dans ces êtres faibles, mobiles et passionnés, rendent en général incapables d'une application forte», J.-A. Naigeon, *Avertissement de*

> Les étrangers ont dit que M. Rousseau avoit fait *secte* parmi nous; ils auroient pu ajouter que cette *secte*, si aveuglement dévouée et soumise à son chef, est plutôt religieuse que philosophique. En effet, il n'y a guère des opinions religieuses mal étendues, et portées à l'excès, qui puissent inspirer cet esprit d'intolérance dont tous les partisans du citoyen de Genève sont plus ou moins animés. Quiconque ose avoir sur ses écrits et sur sa personne un sentiment contraire au leur s'expose infailliblement à une espèce de persécution qui a tous les effets de la haine théologique. Que faire donc alors ? Etre sincère avec soi-même; dire froidement et d'une manière simple ce que, d'après un examen très-réfléchi, on croit utile et vrai; et, opposant à toutes les critiques un silence obstiné, attendre en paix le jugement du public éclairé et impartial[921].

Ho parlato di contrasto finanche politico. Qui lo si può forse vedere in filigrana: questa *setta* di zelanti religiosi, sono forse i giacobini? Il finale della citazione potrebbe suggerire allora che questi passaggi siano stati scritti nel momento del loro massimo fulgore. O Naigeon parla dei seguaci letterari del ginevrino? Non è ben chiaro, in ogni caso Rousseau non è stato un grande filosofo, forse, al massimo, un buon scrittore, in quanto «n'est ni un penseur profond, ni un logicien exact et sévère ni un moraliste aussi instructif, aussi original, aussi agréable à lire que Montaigne, ni même un ami très-sincère et très zélé de la vérité; c'est un écrivain très éloquent, dont le style vif, élégant, rapide et plein d'énergie, entraîne presque toujours sans persuader; c'est un sophiste adroit»[922].

Obiettivo di Naigeon è scrivere una *graduatoria precisa* dei meriti e demeriti dei Lumi. Si può dir male, allora, di due protagonisti della cultura dei Lumi come Condillac («comme cet auter est, ainsi que Rousseau, un des saints du jour, auquel même on ne peut réfuser une espèce de culte, sans entendre crier autour de soi, tolle»[923]) e ancora di Rousseau, «loués avec exagération et souvent sur parole par quelques enthousiastes, n'ont pas, selon l'expression énergique de Montaigne, *les reins assez fermes, pour marcher front à front avec cet homme-là: ils ne vont que de loing après*[924]»; e si deve anzi aggiungere, con una di quelle esagerazioni che resero Naigeon inviso (e spesso deriso) ai più che, di questi *eroi del giorno*, «j'ose même assurer que, dans leurs ouvrages réunis, où, comme je l'ai observé ailleurs, parmi une foule d'erreurs très subitles, on remarque quelque vérités fécondes qu'il suffit de généraliser pour arriver à des résultats très philosophiques et très differens de leurs, on ne trouvera, par l'analyse la plus exacte, de quoi refaire les quinze volumes des *Oeuvres* De Diderot»[925].

---

l'éditeur, *Essais*, cit., p. 51. Non è facile per il lettore «reprimer son agacement quand Naigeon prétend réserver la familiarité avec Montaigne «aux esprits pénétrants et méditatifs», à l'exclusion des femmes», E. Boussuge, F. Launay, *op. cit.*, p. 146.

921 J.-A. Naigeon, in D. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, cit., pp. 345-346.

922 *Ibid.*, p. 343.

923 Id., *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de D. Diderot*, cit., p. 306.

924 Id., *Préface de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, cit., p. X.

925 *Ibid.*

Insomma, Naigeon si schiera senza esitazioni e partecipa – prima e dopo il 1789 – alla *damnatio memoriae* di Rousseau, forse, negli anni novanta, per bilanciare la presenza del ginevrino nel *Panthéon* rivoluzionario, che proprio non poteva andargli giù. Vengono, ovviamente, assoldati altri compagni di accusa, come Helvétius[926], che aveva ben mostrato i sofismi dell'autore dell'*Emilio*, e, ovviamente Diderot, – che aveva compreso Hobbes, mentre Rousseau non è stato in grado[927].

Si badi però: non si tratta solo di errori, plagi, imitazioni. Tra Naigeon e il ginevrino c'è uno scontro profondamente ideologico alla base.

Rousseau ha varie *colpe filosofiche*, che vertono sui principi stessi delle opposte visioni del mondo. Al netto dell'astio personale che rendono glaciali e avvelenati i vicendevoli giudizi, siamo di fronte a una radicale incomunicabilità di fondo.

L'oggetto filosofico del contendere è la radice stessa dell'etica materialista.

> il ne faut ni une grande pénétration ni des connoissances fort étendues pour trouver dans cette réflexion de Sénèque un caractère d'évidence et de vérité que n'a point l'assertion de Rousseau, qui prétend que l'homme est naturellement bon; supposition aussi fausse que celle qui feroit l'homme naturellement méchant. En effet, il seroit aussi absurde d'appeler bonté ou méchanceté naturelle cette puissance ou aptitude particulière et purement organique de la portion qui sent, ou de l'animal, à se mouvoir plutôt d'une manière que d'une autre; aptitude antérieure au développement des lumières, et aussi involontaire; aussi méchanique, aussi indépendante de son consentement et de la portion qui réfléchit et pense, que le mouvement du coeur et des arteres; il seroit, dis-je, aussi ridicule d'appeller bonté ou méchanceté cette propriété de la machine dans tel ou tel individu, qu'il seroit absurde de donner ce nom à ce désir ou à cette aversion naturelle qu'on a pour certains objets par une suite de la conformation des organes, et qui porte à s'approcher ou à s'éloigner de ces objets par un mouvement qui, dans l'un ou l'autre cas, n'a été ni voulu ni réfléchi[928].

Rousseau ha completamente misconosciuto il ruolo dell'organizzazione materiale e psicodinamica nell'uomo; non ha inserito nel giusto contesto – ossia in un discorso schiettamente *materialista* – la nascita della morale e di concetti come *bontà* e *malvagità*: ma essi, tenuti fuori da un discorso sul funzionamento meccanico dell'essere umano, sono semplicemente chimere di una mente inadatta alla filosofia.

Egli ha basato la propria filosofia non sull'esperienza della materia che sente, ma su una metafisica *sbagliata:*

---

[926] *Ibid.*

[927] Per dimostrare la superiorità di Diderot nei confronti di Rousseau nel comprendere Hobbes, viene citato, in maniera non letterale, un passo di *Le Neveau de Rameau.* Cfr. J.-A. Naigeon, *Discours pour servir d'introduction à la morale de Sénèque,* cit., p. 96. Naigeon rimanda qui in nota, per motivare ciò che dice, a un confronto tra il *De Cive* e il *Discours sur l'inegalité.* Rousseau avrebbe alterato totamente, in maniera fraudolenta, il senso di molti passaggi di Hobbes.

[928] *Ibid.*, pp. 101-103.

> Ce principe de Rousseau sur la bonté naturelle de l'homme, principe auquel il revient sans cesse, dont il a fait la base de son traité ou plutôt de son roman sur l'éducation, et qu'on retrouve même dans son *Contrat Social*, est une idée purement platonicienne, fruit d'une imagination exaltée, et qui, semblable aux songes d'un malade, ne présente que des fantômes vains. Les erreurs grave et fréquentes où ce principe l'a entraîné, prouvent qu'il avoit commencé trop tard à méditer et à écrire sur des matières abstraites et qui exigent souvent une métaphysique très fine et très déliée, pour avoir en philosophie spéculative des idées bien réfléchies[929].

Rousseau non è un filosofo, bensì al massimo uno scrittore fantasioso. Non ha la tempra del pensatore e non poteva comprendere che l'uomo buono è *semplicemente* quello "gettato" in una materia/corpo "ben formata"; ossia chi – involontariamente – fa coincidere il *suo* bene – cioé la sua soddisfazione tra organizzazione a priori e desiderio – col bene altrui; e per la giustizia *realizzata* in terra non serve richiamare le idee trascendenti, bensì "basterebbe" che gli uomini fossero organizzati «de manière à trouver plus de plaisir dans les choses honnêtes»[930], situazione che però, si dà il caso, non è un'opzione volontariamente richiamabile, e che rende del tutto ridicolo l'utilizzo che il ginevrino fa della bontà o della cattiveria "in assoluto", «car l'homme ne naît ni bon ni méchant»[931].

Cosa può d'altronde capirne un astratto spiritualista di morale umana, secondo Naigeon, e cosa della considerazione tutta filosofica che

> En effet, ce n'est pas pour les autres qu'on est bienfaisant et vetreux; c'est pour soi. Au moment même où nous exposons notre vie pour sauver celle de notre ami, nous paroissons nous sacrifier, lorsque nous ne faisons que nous satisfaire. Il est rare, sans doute, de trouver des hommes assez hereusement nés pour s'être fait un système de bonheur qui augmente la forme de celui des autres: mais, en leur accordent toute l'estime qu'ils méritent, gardons-nous de les plaindre, quoi qu'il ait pu leur en coûter, puisqu'ils ne pouvoient etre heureux qu'à ce prix, et qu'au fond ils ont toujours fait ce qui leur coûtoit les moins[932].

Rousseau manca di osservazione filosofico-scientifica, ed è incappato in un grave errore: ha richiamato in campo lo spirito di sistema tanto aborrito, in quanto «vraiment nuisible aux progrès de la raison est celui qui fait négliger l'expérience et l'observation pour inventer des théories plus ou moins ingénieuses[933].

Infine, pietra tombale del giudizio sul ginevrino, Rousseau ha completamente misconosciuto le perfettibilità dell'uomo tramite l'ausilio della filosofia, cioè ha negato le possibilità stessa della filosofia dei Lumi: è così *ha negato ai filosofi un posto nel mondo*. Al contrario di ciò che

---

929 *Ibid.,* pp. 103-105.
930 *Ibid.*
931 *Ibid.*, p. 121.
932 *Ibid.*, pp. 147-149.
933 *Ibid.*, pp. 106-107.

Rousseau può pensarne, «l'étude et la philosophie ne détruissent point les passions; mais elles les temperent, elles en reglent l'usage, et les empêchent de franchir la limite invariable et sacrée de nos devoirs»[934].

Lo scontro è reso ancor più manifesto dalle parole di Naigeon sulle arti e le scienze – sottotitolo dell'*Encyclopédie* e concetti "criticamente" chiave del primo discorso di Rousseau – le quali mostrano nitidamente uno scontro irredimibile; scopo della riabilitazione di Seneca è, trasparentemente, fare «l'apologie des sciences et des lettres»[935] contro i deliri del ginevrino, «cette longue suite de sophismes dont il s'est servi pour prouver que les sciences et les arts ont corrompu les moeurs»[936].

Altro che scontro caratteriale. Dall'etica alla metodologia, dal ruolo dei filosofi nel mondo al senso stesso delle discipline artistico-scientifiche, lo scontro è totale, concettuale, tra due mondi che pure i critici contemporanei credevano talvolta, a torto, un unico pianeta.

Si vede come i giudizi di Naigeon siano terribili dal punto di vista umano, indubbiamente ingenerosi dal punto di vista dei meriti del genio di Rousseau; ma oltre l'ardore con cui sono formulati – tratto caratteriale da vero *polemista*, assai severo ma onesto nel non cercare alcuna concordia forzosa – è ben chiaro come lo scontro riguardi il modo stesso di concepire la filosofia. Certo, alla luce di questi giudizi, fa quasi sorridere immaginare l'animo di Naigeon, quando, nel 1802, si trovò a dover editare Rousseau – *pecunia non olet* – ma non pare ci siano margini per dedurre che Naigeon, comunque, non abbia svolto anche lì con dovizia, il suo lavoro[937]. Lo sappiamo: per Naigeon *i libri*, chiunque li abbia scritti, *meritano rispetto*[938].

---

934 *Ibid.*, p. 108.
935 *Ibid.*, pp. 125-126.
936 *Ibid.*, 98.
937 «En publiant cette nouvelle édition des Œuvres de J. J. Rousseau, nous croyons devoir rendre compte des efforts que nous avons faits pour qu'elle soit distinguée de toutes celles qui ont paru jusqu'ici, et qu'elle serve pour ainsi dire de type à celles que l'on pourra donner à l'avenir. C'est dans cette vue que nous n'avons épargné ni recherches, ni soins pour la rendre précieuse aux gens de lettres par l'extrême pureté du texte, altéré trop longtemps, et par les entraves que la censure mettait au génie de l'auteur à l'époque des premières éditions, et par la négligence de plusieurs éditeurs qui les ont renouvelées, sans égard pour la gloire d'un écrivain qui a tant illustré la littérature française. Le *Contrat social*, et le *Discours sur l'Origine de l'inégalité parmi les hommes*, ont été imprimés sur un exemplaire corrigé de la main de l'auteur, et donné par lui au citoyen Romilly son compatriote, dont l'intime liaison avec Jean-Jacques est prouvée par divers passages de la *Correspondance*. L'*Émile* a été collationné avec le plus grand soin sur deux manuscrits autographes, entre autres sur celui qui a servi à la première édition de cet immortel ouvrage. Comme cette première édition a été imprimée sous les yeux de Rousseau, nous avons été extrêmement réservés dans nos corrections, à cause des changements qu'il avait sans doute faits lui-même en revoyant ses épreuves; mais nous n'avons pas balancé à rétablir divers passages visiblement altérés, ou tout à fait supprimés, pour lesquels on avait exigé les cartons qu'on remarque dans les exemplaires de cette même édition, et dont l'auteur se plaint avec tant d'amertume dans ses *Confessions*. Nous avons eu la même réserve pour la *Nouvelle Héloïse*, dont le texte a été aussi collationné sur deux manuscrits. Le premier avait été mis au net par l'auteur pour servir à l'impression de l'ouvrage; et le second est celui qu'il avait fait avec tant de soins et de complaisance pour madame de Luxembourg. Quoiqu'ils diffèrent très peu, ils nous ont servi néanmoins à corriger quelques-unes de ces fautes légères qui échappent à l'attention la plus soutenue quand elle est partagée entre divers objets […]», *Avis,* in *Œuvres de J. J. Rousseau, citoyen de Genève*, pp. I-II.
938 «L'édition qu'il publia en 1801 avec Fayolle et Bancarel, fut, à la différence de celles de Poinçot et de Didot jeune, fondée sur une étude attentive des divers manuscrits non encore utilisés en tint compte des corrections de

Le opinioni su di un altro grande protagonista delle *lumières* ci dicono moltissimo sulle "regole d'ingaggio" della comunicazione pubblica riguardo i rapporti tra *philosophes* – quando uno di loro non fosse Rousseau s'intende. Talvolta, finanche nella differenza di opinione ben radicata, era bene, *pubblicamente*, esprimersi in maniera differente da come si sarebbe fatto in privato. *Vizi privati e pubbliche virtù.* Infatti, così Naigeon scriveva intorno al 1780 riguardo il *feu* Patriarca di Ferney:

> Tout le monde convient aujourd'hui de la supériorité des talens de Voltaire, tout le monde lui accorde un style clair, élégant, facile et naturel, de la grâce, de la finesse, du goût, ce tact exquis et si rare des convenances, sans lequel les ouvrages les plus utiles sont bientôt oubliés; une imagination brillante, beaucoup d'esprit, de rai son et de philosophie, des connoissances très-étendues dans les différens genres où il s'est exercé; en un mot, toute l'Europe le regarde comme le génie le plus fécond, le plus original et le plus universel qui ait jamais existé[939].

La comunicazione di Naigeon non è mai "gratuita", reca in sé sempre plurimi segnali da interpretare. Dire del genio di Voltaire significa legare insieme l'arte e l'uomo, la creazione e la condotta, difendere il singolo ma anche, di riflesso, sé stessi e il proprio gruppo prossimo.

> Mais comme l'estime est un sentiment pénible pour la plupart des hommes, et celui qu'ils accordent le plus difficilement, surtout à ce qu'ils sont forcés d'admirer, ceux qui ne peuvent pardonner à Voltaire d'avoir été un grand homme , s'en vengent en attaquant sa probité. Ce n'est plus l'auteur qu'ils persécutent, ils ont perdu depuis longtemps l'espérance de nuire à sa gloire, et ils le laissent reposer en paix à l'ombre de ses lauriers : c'est son caractère moral sur lequel ils épuisent aujourd'hui tous les traits de leur malignité. Ils rendent justice à ses talens, moins par égard pour sa réputation, que pour avoir l'air de dispenser la louange et le blâme avec la même impartialité. […].

Rousseau.[...] Naigeon, Fayolle et Bancarel, donnèrent une édition qui fut utilisée pendant longtemps par leurs successeurs», cosa ancora più rimarcabile sapendo noi che «Naigeon, éditeur de Rousseau, n'est-il pas un de ceux qui le récusent avec le plus de vigeur?», in J. Roussel, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution (1795-1830*), Paris, 1972, pp. 27-28; Roussel ipotizza che Naigeon abbia deciso di editare Rousseau anche perché il ginevrino, al netto di ogni contrasto, poteva comunque essre utile per la battaglia della *philosophie*, e che la speranza di Naigeon fosse quella di veder fondare da Napoleone un nuovo *dispotismo illuminato*. Non vedo perché bisognerebbe dedurre quest'aspetto politico, e perché (e come) servirsi di Rousseau a questo scopo; ad ogni modo, come anche Roussel nota, le opinioni sulla filosofia di Rousseau, per quanto riguarda le questioni del materialismo e della Divinità, perdureranno ad essere negative, come la prefazione a Montaigne proverà in qualche passaggio; si veda a tal fine ancora in Roussel, *ibid.*, pp. 261-266.
Il lavoro di Naigeon su Rousseau non è molto sistematico, ma i bibliografi di Rousseau non hanno avuto da ridire sulla qualità dell'impegno, che anche nei difetti sembra rispettoso dei testi originali: «Cette répartition est assez classique sans être particulièrement systématique, vaguement chronologique tout en mélangeant dès le premier tome des ouvrages anciens avec de plus récents pour des raisons thématiques. En sept volumes on a les *Discours*, *Julie*, et *Émile*, la *Lettre à D'Alembert* étant réservée pour la section théâtre, puis musique, œuvres diverses, biographie et correspondance», P. Stewart, *op. cit.*, pp. 32-33.
[939] *Magasin encyclopédique ou Journal des sciences de lettres et des arts*, cit., pp. 377.

> Nous observerons seulement en général que Voltaire n'a pas moins honoré l'humanité par ses actions que par ses écrits[940].

Salvare la condotta biografica di Voltaire dalle accuse di maliziosi interpreti, significa salvare in qualche modo la potenzialità – inerente alla *philosophie* – di indicare strade che non siano solo lastricate di vacua teoria, bensì esemplari dell'uomo *tout court*. In più, quale attestato di stima più grande della stima mostrata verso il patriarca quando, proprio introducendo i lavori di Diderot, si parlerà di Voltaire come l'unico all'altezza (ancor più su?) del proprio maestro. Delle opere, infatti, si dice che sono le più straordinarie che «il n'a paru dans aucun siècle et chez aucun peuple, sur des matières d'arts, de littérature, de morale et de philosophie, une collection qu'on puisse, je ne dis pas préférer, mais seulement comparer à celle que je publie aujourd'hui[941]» *se* «l'on excepte les Oeuvres de Voltaire, monument immortel du génie de cet homme extraordinarie, je dirois presque, unique».

Ma non è detto che il giudizio pubblico corrisponda alle tensioni private che attraversano in maniera carsica gli "schieramenti" dei Lumi[942]. Si veda come Diderot rispondeva a Naigeon – di cui non conosciamo in questo caso le parole, le quali vanno dunque dedotte – che aveva evidentemente gravemente attaccato Voltaire con una delle sue sfuriate senza mediazioni:

> Cet homme [Voltaire], dites-vous, est né jaloux de toute espèce de mérite. Sa manie de tout temps a été de rabaisser, de déchirer ceux qui avaient quelque droit à notre estime. Soit ; mais qu'est-ce que cela fait ? […] Cet homme, dites-vous, est ingrat. […] Cet homme, dites-vous, a fait l'apologie d'un vizir [Maupeou] dont les opérations écrasaient les particuliers, sans soulager l'empire. […] Mais ce jaloux est un octogénaire qui tint toute la vie son fouet levé sur les tyrans, les fanatiques, et les autres grands malfaiteurs de ce monde. Mais cet ingrat, constant ami de l'humanité, a quelquefois secouru le malheureux dans sa détresse, et vengé l'innocence opprimée. Mais cet insensé a introduit la philosophie de Locke et de Newton dans sa patrie, attaqué les préjugés les plus révérés sur la scène, prêché la liberté de penser, inspiré l'esprit de tolérance, soutenu le bon goût expirant, fait plusieurs actions louables, et une multitude d'excellents ouvrages. Son nom est en honneur dans toutes les contrées, et durera dans tous les siècles. Hé bien, à l'âge de soixante et dix-huit ans, il vint en fantaisie à cet homme tout couvert de lauriers, de se jeter dans un tas de boue ; et vous croyez qu'il est bien d'aller lui sauter à deux pieds sur le ventre, et de l'enfoncer dans la fange, jusqu'à ce qu'il disparaisse. Ah ! Monsieur, ce n'est pas là votre dernier mot. Un jour cet homme sera bien grand, et ses détracteurs seront bien petits. Pour moi, si j'avais l'éponge qui pût le nettoyer, j'irais lui tendre la main, je le tirerais de son bourbier, et je le nettoierais. J'en userais à son égard comme l'antiquaire avec un bronze souillé. Je le décrasserais avec le plus grand ménagement pour la délicatesse du travail et des formes précieuses. Je lui restituerais son éclat, et je

---

940 *Ibid.*, pp. 377-378.
941 J.-A. Naigeon, *Préface de l'editeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., p. X.
942 E, anzi, Naigeon non sarà sempre tenero con Voltaire, anche in scritti pubblici: si veda la polemica sul Voltaire "ateo sotto mentite spoglie" e "falsario" di Meslier in *Meslier*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. III, pp. 238-239.

> l'exposerais pur à votre admiration. Bonjour, nous pensons diversement, mais nous ne nous en aimerons pas moins. *E facera ogn'uno al suo senno*[943].

L'ardore di Naigeon talvolta disturbava lo stesso Diderot, il quale a sua volta doveva dunque esibirsi in difese nelle quali forse anch'egli "forzava" i termini, come sempre in una disputa – il rapporto tra Diderot e Voltaire non fu certo facile come questa difesa sembrerebbe mostrare.

Si può notare come queste discussioni interne al presunto mondo compatto dei Lumi sembrino talvolta il vero e proprio terreno privilegiato di Naigeon: è forse nel carattere *polemico* che egli riesce a dare il meglio di sé, offrendo libero sfogo al proprio carattere indomabile, messo a guardia del pensiero ateo.

Voltaire meritava forse un trattamento di riguardo pubblico, la sua figura era troppo importante perché fosse scalfita; ma oltre l'ombra del Patriarca di Ferney, l'intera produzione di Naigeon è contaminata di discussioni, prese di distanza e note a margine *non concilianti* riguardo pensieri e azioni dei suoi contemporanei. Gli scritti degli anni ottanta ne sono fulgido esempio, e si è vista la distanza scavata rispetto a Rousseau. Negli articoli dell'*Encyclopédie* a lui affidati si è visto come Naigeon si muovesse con agilità tra i vari spunti offerti dalla storia del pensiero: l'opera altrui è sempre motivo di ripartenza e possibilità di un nuovo dire; e nell'*Encyclopédie Méhodique* tale tendenza sarà sublimata dal nuovo ruolo di editore "consapevole" del compito che gli è stato affidato: compendiare il pensiero storico-filosofico, innervarlo di nuove posizioni critiche, disseminare rivelazioni.

Non vi è solo pensiero storico-critico, però, si diceva. Anche sulla contemporaneità "minuta", lontano dalle altezze dei Diderot, dei Voltaire, dei Rousseau, Naigeon può regolare conti, talvolta difendendosi, ma altrettanto spesso attaccando "per primo". L'*Adresse* ne era già fulgido esempio. Gli strali erano indirizzati a Grégoire, «dont le zele souvent aussi courageux qu'éclairé, me paroît dans cette circonstance avoir passé la limite»[944], colpevole di aver parteggiato per la *Dichiarazione dei Diritti* nella versione avversata da Naigeon. O anche a Linguet, del quale «si j'avois à parler de lui, je ne le dégnerois pas assuérement par l'épithete de profond»[945]; e ancora, a La Harpe, "omaggiato" di una lunga nota, fortemente critica del suo ruolo di interprete, e cui viene impartita anche una lezione di metodo. Egli, – che pure chiamerà Naigeon "scimmia di Diderot", dunque si difenderà certamente – è rimproverato di aver riportato in maniera erronea una massima di la Rochefoucauld, cosa grave nell'alveo di un lavoro critico:

---

[943] D. Diderot, *Correspondance*, cit., t. XII, 53-55, [secondo Roth, Aprile o Maggio 1772, ma potrebbe essere Giugno secondo Emmanuel Boussuge]. Pubblicata anche in *Mélanges publiés par la Société des Bibliophiles français*, Paris, Firmin Didot, 1827, t. V, pp. 17-18

[944] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 13.

[945] *Ibid.,* p. 96.

> Lorsqu'on critique une proposition, il faut citer scrupuleusement les propres termes employés par l'auteur qu'on attaque, car c'est lui qu'il faut réfuter, et non la pensée qu'on a dans la tête: cette obligation de citer juste, est la première que la justice impose à cet égard: celle d'avoir raison n'est que la seconde, et quand on ne peut pas remplir celle-ci, il faut, au moins, s'acquitter de celle-là[946].

Uno degli attacchi più forti ed esemplari è riservato a Bergier, e tale polemica ci restituisce per intero il carattere indomabile di Naigeon. Attaccando le idee per lui insopportabili dell'abate, egli si scaglia, infatti, contro il *Dictionnaire Théologique*; ma dov'era pubblicata questa raccolta? Proprio nell'*Encyclopédie méthodique* alla quale lavorava lo stesso Naigeon. Senza alcun *interesse di scuderia* , Naigeon descrive l'opera come «recueil complet de tous les sophismes, de toutes les fraudes pieuses, etc que le théologiens ont inventé et débités depuis dix-huit cents ans, pour défendre la cause du Christianisme, et pour étayer cet édifice dont la construction a coûté tant de sang. M. l'Abbé Bergier […] il en a enrichi sa compilation qui, par ce secours, forme présentement le fatras alphabétique le plus ennuyeux et le plus ridicule qu'on ait jamais publié dans aucun genre. Au reste, cet ouvrage de M. l'Abbé Bergier, est très-bon pour ceux auxquels il est destiné, je veux dire, pour les pauvres d'esprits»[947]. Ottima presentazione per una collezione di Dizionari tematici ai quali egli stesso lavorava, sostenere che l'autore della sezione *Teologia*, non fa altro che «transcrire ou répéter en d'autres termes ce que [lista di nomi] et d'autres théologiens de toute les communions ont dit avant de lui, et mieux que lui»[948].

Naigeon non media mai pur di distruggere le posizioni (a)critiche dei suoi contemporanei – talvolta addirittura "colleghi" – al costo di cadere nello stesso errore che egli spesso rimprovera ad altri, ossia d'infarcire il proprio scritto – che si ricorda destinato, teoricamente, a un'"agile" lettura politica – di note lunghissime. Ma il fine superiore dell'attacco ai teologi permette il mezzo della critica smodata e impietosa. Gli affondi sono spesso feroci, anche contro chi pure era stato vicino a Diderot, per poi improvvidamente cambiare rotta, come Grimm – «voici ce que ce philosophe écrivoit à un homme qui autrefois a cultivé les lettres sans les aimer et qui, dès ce tems même, s'étoit lié avec Diderot pour en faire un instrument de

---

946 *Ibid.*, p. 106. E anche verso La Harpe, che però viene definito «écrivain qui joint à beaucoup d'esprit et de talent, du goût, de la critique», che «rectiferiera sans doute». Naigeon non sarà sempre così conciliante nei suoi confronti – e viceversa. Il passo torna per intero in *Mirabaud*, *Philosophie Ancienne et Moderne*, cit., t. III, p. 242, uno dei tanti esempi del Naigeon autocitazionista.

947 *Ibid.*, pp. 96-97.

948 *Ibid.*, p. 97. Bergier è attaccato anche nella stessa *Méthodique*. «Bergier [...] ce prêtre, d'une credulité stupide, avoit beaucoup étudié la théologie, ce equi signifie, en d'autres termes, qu'il n'avoit guère dans la tête que des erreurs et des absurdites *Jesus-Christ, Phil. Anc et Mod,* cit., t. II, p. 766. E anche nella *Preface* à Montaigne, in buona compagnia: «Sébond, Abadie, Leclerc, Ditton, Clarke, Bergier, et tous ces misérables ergoteurs qu'on appelle théologiens» J.-A. Naigeon, *Avertissement de l'éditeur*, *Essais*, cit., p. 65.
Per uno studio sulle differenze tra l'impostazione enciclopedista di Bergier e quella di Naigeon si veda J. Boulad-Ayoub, *L'Abbé des Lumières, Le Matérialiste radical et le réformiste prudent*, in *Panckoucke et l'Encyclopédie méthodique. Ordres des matières et transversalité*, cit.

sa fortune , comme on prend un bâton pour passer un fossé» [949] – e il «plat abbé de Raynal qui faisoit lui-même la traite des nègres, et qui ne vouloit pas fournir des armes contre lui, en apellant sur sa poitrine le poignard du nègre qu'il achetoit pour assouvir sa cupidité et son avarice» [950]; e infine verso Necker, la cui opera di cui si discute è «l'ouvrage d'un homme superficiel et vain qui, avide de toutes les sortes de gloire, a voulu écrire sur toutes sortes de matières, et qui, incapable d'approfondir les grandes questions dont il s'est successivement occupé, est toujours resté au-dessous de son sujet, et n'a bien prouvé que son insuffisance» [951].

La *vis* polemica di Naigeon si sublima in tutta la sua intensità nella *querelle* che lo vide contrapporsi all'abate Morellet, che anche era stato un frequentatore assiduo di casa d'Holbach[952]. La vicenda riguardo la libertà di stampa in Inghilterra, secondo Naigeon minacciata, «quoiqu'en puisse dire M. l'Abbé Morellet, qui a fait une longue apologie de la constitution Angloise, sans l'avoir suffissament étudiée, et par conséquant sans bien la connoître»[953]. L'abate, in altri campi assai esperto, è stato surclassato da un giovane inglese molto istruito che «a refuté cette lettre de l'Abbé Morellet, avec autant de précision que de clarté: on remarque dans sa réponse cette supérioté de lumières et de raison qu'un ecrivain politique et philosophe de ce qu'il a profondément étudié et de ce qu'il fait bien, a sur un auteur d'ailleurs très-savant, mais qui n'ayant séjourné que six semaines, plus ou moins, dans une capitale, et partant de certaines données prises dans les livres, bien plus que dans les faits qui devoient seuls être consultés, n'a pour lui ni l'observation constante et réfléchie, ni la longue expérience des choses dont il raisonne[954]». Morellet, dalla sua ottica, aveva gioco facile a rispondere ad alcune affermazioni troppo audaci di Naigeon, che non chiedevano altro che essere rettificate, proprio a causa della loro radicalità, la quale stimolava una risposta altrettanto forte.

---

[949] *Diderot, Phil. Anc et Mod.,* cit., t. II. p. 226.

[950] In M. du Biest, *op. cit.*, p. 6, lettera del 3 agosto 1786. L'arretraremento di Raynal verso posizioni controrivoluzionarie, sancito nel suo *Adresse* del 31 maggio 1791, fece clamore.

[951] E. Boussuge, D. Kahn, *Ms.*

[952] Ma già all'epoca i due discutevano. Morellet stesso racconta di aver «eu avec lui [...] des disputes fréquentes et vives», citato in P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la revolution,* cit., p. 32. La differenza di ardore tra le discussioni di trent'anni prima e questa è chiara, almeno stando ai ricordi ovattati riguardo le discussioni "galanti" a casa d'Holbach come riportate dagli stessi componenti.

[953] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 77. Naigeon rimanda agli articoli apparsi sul *Mercure* il 25 luglio e il 2 agosto 1789. «In his Memoires Morellet recalled the "alarm" that seeing Naigeon's pamphlet had caused him. His *Preservatif* indeed read like the work of a man afraid. The days of pleasant debates on the rue Royale were past. […]. Morellet recalled, in this passage of the *Memoires*, that "I had with [Naigeon], in the society of Baron d'Holbach, frequent and lively disputes in which I fought against his dogmatic atheism. I had not converted him», cito nella traduzione inglese, in A. C. Kors, *An Enlightenment in Paris*, cit., p. 277, e nota; e cfr. pp. 276-280 per la discussione.

[954] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 78.

Il traduttore francese di *Dei delitti e delle pene* iniziava maliziosamente il suo scritto dicendo che «il y a quelque mois qu'on a publié, sans parvenir à la rendre public[955]» un'opera, ossia l'*Adresse*. Sottolineando subito la scarsa eco del testo di Naigeon, si assestava un primo colpo alla credibilità del suo autore, che ambiva a un riconoscimento che tardava ad arrivare. Tutto il breve *pamphlet* di Morellet è un susseguirsi di dichiarazioni quasi immediatamente offensive verso Naigeon e la sua opera, ma si sente che il regolamento è più generale, e tocca la sfera personale come anche le diverse posizioni *tout court* filosofiche. L'*Adresse* – offesa suprema per Naigeon – è opera assolutamente indistingubile dalle letteratura infima circolante a Parigi: «ni le style, ni le fonds de cet ouvrage ne méritent qu'on le distingue de tant d'autres productions médiocres ou mauvaises dont le public est assailli»[956], opera «condamnée en naissant à l'oubli dont elle est digne»[957].

Sottilmente, il testo opera una continua *diminutio* sia del rapporto personale tra i due, sia di ogni singola iniziativa di Naigeon: «on nous a montré l'auteur de cette adresse et on nous a dit qu'il s'appelloit M. Naigeon, qu'il avoit été fort lié avec Diderot, qu'il avoir fait ou compilé quelques notes à la traduction de Lucrèce de M. de la Grange, qu'il étoit de son métier éditeur compilateur, commentateur, se piquant de beaucoup d'érudition et plus encore de philosophie, et s'étant fait tout à coup homme d'état, de savant en us qu'il se flattoit d'être»[958].

Di Naigeon è citato il citazionismo ipertrofico, paragonato a quello di un pedante maestro di scuola; il sarcasmo è feroce riguardo «la profonde doctrine de ce grand philosophe, de ce grand théologien, de ce grand homme d'état»[959].

Morellet non può perdonare a Naigeon i passaggi più duri dell'*Adresse*, nei quali i preti sono vituperati con parole fortissime riguardo il loro ruolo nella società. Per lui, il testo di Naigeon è solo un accumulo d'illogiche declamazioni e ridicoli anatemi, un ennesimo spunto per distruggere legami morali e sociali che solo la Religione può garantire. L'amico di Diderot può essere però contento riguardo i propositi dei suoi scritti: quello che lui augura al clero, è effettivamente ciò che accade ogni giorno in Francia, dove i preti sono a suo dire perseguitati e avviliti perpetuamente; lo scritto di Naigeon non è altro che un contributo ulteriore a «briser encore le seul frein qui reste au peuple en avilissant et dégradant les ministres de la religion, les seuls instituteurs de morale qui lui soient restés»[960].

---

955 A. Morellet, *Préservatif contre un ecrit intitulé Adresse à l'Assemblée Nationale*, cit., p. 3.
956 *Ibid.*, p. 4.
957 *Ibid.*, p. 35.
958 *Ibid.*, p. 4.
959 *Ibid.*, pp. 5-6.
960 *Ibid.*, p. 38.

Morellet critica duramente quella che, a suo dire, è l'assurda supponenza di Naigeon, il quale ha l'ardire di sfiorare Newton[961], e condannare anche Montesquieu, d'Alembert, Helvétius et Buffon. L'abate deforma le idee di Naigeon, ma in qualche modo testimonia dello straniamento del lettore dell'*Adresse*, che si può essere talvolta sorpreso nel trovarsi di fronte alcune critiche ai "mosti sacri" del secolo. L'abate, di questa attitudine critica e iconoclasta di Naigeon, la quale andrebbe forse compresa in maniera ampia più che derisa totalmente, fa ovviamente oggetto di sarcasmo: «on ne peut que rire de bon coeur de M. Naigeon: trouant la tête de Montesquieu étroite, et l'esprit de Helvétius et de Buffon faussés. Il faut avouer qu'il y a des vanités littéraires bien prodigieusement ridicole»[962].

In ogni caso, Morellet dedica un'opera intera a Naigeon, non male per chi sostiene che «nous nous trouvons par-là dispensés de discuter rien, avec un homme qui ne prouve rien»[963].

Questa miscellanea di giudizi e rettifiche, non è un vuoto e astratto amore per la disputa. Naigeon è *dans le monde*, intendendo qui non solo il mondo della materia, ma propriamente la società parigina pre e post-rivoluzionaria: le dispute dei *philosophes* non sono mai esclusivamente letterarie, ma sono parte di un dibattito ampio – se non universale – riguardo il modo di vedere il mondo, la società, i rapporti politici. Le singolar tenzoni personali mostrano, dunque, non solo le antipatie personali, ma soprattutto le numerose fratture del mondo della *philosophie* e, nel caso di Naigeon-Morellet – quando anche personaggi qualche decennio prima così vicini, arrivano all'insulto pubblico reciproco – aiutano ancor di più a smentire le teorie che postulano un "progetto unitario" dei Lumi. Esse, infine, offrono la visuale su discussioni e tensioni profondissime, *intrise di politica*, ancor più perché, durante una Rivoluzione, sulla questione delle ricadute *pratiche fondamentali* dell'ideologia – come poteva essere lo scontro sul ruolo del clero nel nuovo ordine vigente – la violenza dell'invettiva è pari all'importanza della posta in gioco.

---

[961] Lungi da me voler parteggiare per qualcuno dei contendenti. Mi sembra che entrambi gli attori siano eccessivi: giudizio moderato ma non che non intende essere furbo. Va detto, comunque, che, in effetti, è abbastanza straniante leggere Naigeon scrivere che «Newton meritera toujours le reproche» per le volte in cui ha nominato o tentato di dedurre l'esistenza di Dio, e che addirittura si spera «pour l'honneur de Newton» che l'autore della sezione dello *Scholium* generale riguardante l'esistenza di Dio non sia lui. Si veda, J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., pp. 30-31.

[962] *Ibid.*, p. 11.

[963] A. Morellet, *op. cit.*, p. 29. Secondo Pellerin, «Morellet ne manifeste aucune animosité particulière contre les philosophes du XVIIIe siècle dont il avait partagé les luttes et les engagements. Mais effrayé par la fureur révolutionnaire et heurté par la violence des propos de Naigeon, il entend dénoncer le discours intolérant du matérialiste. Morellet s'en tient essentiellement à la traduction sur le terrain politique des attaques de Naigeon contre les prêtres. C'est la Révolution et non les Lumières qu'il accuse. Il fait partie de ces intellectuels qui tout en étant fidèles à la mémoire des encyclopédistes, n'en ont pas moins combattu les principes révolutionnaires», in P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la revolution,* cit., p. 33.

L'*Adresse* di Naigeon passa pressoché inosservato; e con lui gli anni. La Rivoluzione però, pur modificandosi, continuava. Cambiano i regimi, e qualcuno *osa* chiamare in causa Diderot per i propri progetti politici.

Per Naigeon arriva il momento di realizzare una promessa fatta qualche anno prima.

IV.II) Il compito di una vita

Etiam si omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit,
venient qui sine offensa, sine gratia iudicent[964].

Con ironia, alla luce di quanto visto, si può dire: *Naigeon era meglio averlo come amico*. Per la grinta nell'attaccare, certo: ma ancor di più per la sua fedeltà nel difendere e ricordare. *E proprio di questo ci parla il suo rapporto con la memoria di Diderot*.

Scoppia la Rivoluzione. Naigeon s'interroga sul deflagrare degli eventi: inquietamente, interviene con l'*Adresse*, che non ha l'eco o l'effetto sperato. Intanto, lentamente, eppure in maniera non meno ineluttabile, si fa largo un compito che diventa fondamentale – la prova di fedeltà di una vita.

Se il proprio ruolo – il proprio mestiere – è lavorare alle *parole* altrui, alla costruzione dei discorsi filosofici degli altri, resi migliori col cesello dell'artigiano, con l'annotazione dotta e con l'ordine geometrico dello storico del pensiero, resta che *non tutte le parole sono della medesima importanza*, e diventa ora chiaro come, rifiutato dal pensiero politico *attivo*, «his personal task in the Revolution was to complete Diderot's work and edit his papers»[965].

Non che la memoria del barone d'Holbach non avesse bisogno di una pronta rispolverata rivoluzionaria: «nel frattempo la stampa a favore della Rivoluzione, specialmente la *Décade philosophique*, calorosamente si congratulò con i gruppi di lavoro dei curatori, tra cui Naigeon (ancora alacremente occupato a riordinare le carte di Diderot), che stavano preparando edizioni più complete, corrette e meglio curate delle opere dei *philosophes* radicali […] Condorcet, Naigeon e Cérutti avevano cominciato a dare lustro alla reputazione di d'Holbach negli anni 1789-90, quando Naigeon aveva pubblicato un résumé della *Morale universelle* (1776), che era la prima edizione ad apparire sotto il nome di Holbach»[966].

Tra la memoria del *philosophe* Diderot e quella del barone d'Holbach sussisteva però una profonda differenza: il barone, seppur anonimamente, aveva pubblicato molto di ciò che desiderava; al contrario, Diderot non aveva pubblicato in vita moltissime opere, e necessitava di un profondo impegno editoriale, tra profonde modifiche apportate ai testi nel corso degli

---

[964] Seneca, *Episole a Lucilio,* LXXIX; epigrafe di *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*: «Anche se l'invidia ridurrà al silenzio tutti i tuoi contemporanei, verranno i posteri a giudicarti senza risentimenti o compiacenze».
[965] J. I. Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., p. 777.
[966] Id., *La Rivoluzione francese*, cit., p. 767.

anni[967] e difficoltà nel reperimento di alcuni manoscritti rimasti ai suoi parenti. Naigeon così pregava il genero del *philosophe* di facilitargli il compito:

> Si vous voulez, monsieur, me communiquer les ouvrages qui me manquent, et dont je désirerois parler avec quelque détail, vous m'obligerez. Mais pour peu que vous répugniez à me donner copie de ces mss. n'en parlons plus. Je ne veux point de sacrifice et je n'ai pas d'ailleurs le droit d'en exiger de qui que ce soit. Si parmi les papiers de Mr Diderot et qu'il avoit, et qu'il m'a répété cinquante fois, de fortes raison pour me confier, il y en avoit quelques-uns qui vous manquassent, je vous les porterois volontiers : je m'estimerois trop heureux de contribuer à completter votre collection et vous pouvez être bien sûr que mon offre est sincère; mais peut-être ne voudrez-vous pas faire pour moi ce que je suis tout prêt à faire pour vous[968].

Inoltre, vi era una differenza ancora più profonda: Diderot era il maestro di Naigeon, l'ispiratore e il nume tutelare, un uomo che, finanche con il suo carattere iconoclasta, il suo stesso biografo poneva senza discussione al di sopra di sé medesimo; d'Holbach invece – così almeno mi sembra – fu sempre considerato da Naigeon come un "compagno", un autore a lui pari[969].

E, oltre le ragioni personali, la storia avanzava, e chiedeva a Naigeon d'intervenire su Diderot molto più che sul d'Holbach. È al primo che si tentava di affibbiare un'etichetta, agli occhi del suo editore, insopportabile: ecco che *bisogna salvare Diderot.*

Da chi?

Paradossalmente, in primo luogo, Naigeon deve salvare il maestro proprio da…Naigeon. Da subito, infatti, gli eccessi dell'*Adresse* erano stati considerati come figli del dettato e del pensiero del filosofo di Langres. Si pensi all'allusione, già del 1790 – nella recensione critica che l'*Année littéraire* dedicava all'*Adresse* – con la quale, appunto, Naigeon era designato come il *degno allievo* dell'enciclopedista, connettendo le parole dello "scolaro" *direttamente* a quelle del maestro – dando dunque per scontato ciò che era ormai impossibile da stabilire, ossia l'ipotetico posizionamento di Diderot durante la Rivoluzione. Questo, forse, era ancora accettabile, o comunque certamente preventivabile. D'altronde, Naigeon contribuiva

---

967 «Lorsque nous tentons de saisir la ou les images de Diderot durant la période révolutionnaire, de 1789 à 1795, nous sommes quelque peu déroutés. Diderot est presque le grand absent de la Révolution loin derrière Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Raynal et Mably. Il n'est quasiment jamais cité dans les journaux. Pour de multiples raisons. Le philosophe a publié en effet peu de textes de son vivant. Il s'est seulement autorisé à offrir quelques textes manuscrits à Grimm pour la *Correspondance littéraire* envoyée, moyennant un coûteux abonnement, à quelques princes et seigneurs d'Europe», in P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la revolution,* cit., p. 25.

968 In J. Massiet du Biest, *op. cit.*, p. 6.

969 «Naigeon, plus encore qu'à d'Holbach marque son attachement et son admiration à Diderot. Mieux encore, c'est par la bouche du baron que s'expriment la bonté, l'intelligence et la puissance intellectuelle de Diderot. Naigeon souligne ainsi la supériorité du philosophe sur d'Holbach», in P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la revolution,* cit., p. 29.

ampiamente a quest'idea: tutte le citazioni e le posizioni che egli tenne – e finanche il modo di esprimersi, al limite, secondo i nemici, di veri e propri tic caricaturali – crearono una situazione paradossale, in cui ogni parola dell'autore dell'*Adresse*, ogni sua interpretazione, era vista come la diretta emanazione dei pensieri di Diderot.

Si aggiunga che un'interpretazione controrivoluzionaria non può andare troppo per il sottile dal punto di vista logico e filologico: da lì a fare di Diderot l'autore del *Système de la nature* non v'era che un passo, facilmente percorso[970].

Il problema era però più ampio dell'alimentare la confusione, già esistente, rispetto alle attribuzioni di paternità e ruoli tra Naigeon, Diderot, d'Holbach.

Infatti, alla leggenda dell'ondata materialista della *coterie* intesa come omogenea unità d'intenti volta a distruggere l'ordine civile, si aggiungeva la circolazione di un'equivalenza: Diderot *uguale* Meslier.

A onor del vero, questa formula tendente a mettere insieme l'enciclopedista e il curato non arrivava senza motivazione alcuna: è proprio Naigeon ad averla alimentata. Cosi nel *Discours Préliminaire* del primo volume da lui editato della *Philosophie Ancienne et Moderne* nell'*Encyclopédie méthodique*:

> le curé Meslier […] a même fait à ce sujet un vœu très patriotique, et qu'on trouve dans toutes les copies exactes de son Testament. L'énergie et la précision avec lesquelles ce vœu est exprimé, n'ont peut-être de modèles dans aucune langue connue. Si la plupart des ecclésiastiques à l'Assemblée Nationale avaient pensé comme ce bon curé, ils n'auraient pas fait des efforts aussi coupables que vains pour exciter en France une guerre de religion, pour inspirer leur fanatisme à tous les mauvais citoyens répandus dans le royaume, et qui aujourd'hui, vils instruments des fureurs de ces bourreaux sacrés, hâtent comme eux, au fond de leur cœur, le moment où ils pourront renouveler les horribles massacres de la Saint Barthélemi[971].

Per i tendenziosi interpreti non servivano troppe prove per convincersi come dietro il curato si nascondesse la figura di Diderot, tanto più che nel 1791 apparve una nuova edizione del *Bon Sens* di d'Holbach (non curata da Naigeon) attribuita proprio a Meslier, che d'altro canto non era poi chissà quanto conosciuto. La confusione come si vede è totale, e «il est possible que

---

970 Diderot come autore del *Système de la nature* era opinione assai diffusa: «C'est une vérité universellement reconnue, que la croyance d'un Dieu juge terrible des méchans, et rémunérateur libéral des bons, est une croyance utile et nécessaire au maintien de la société; les payens, aussi bien que les chrétiens, ont reconnu cette nécessité; tous les athées eux-mêmes, avant Diderot et son digne disciple, paroissoient en convenir aussi», e in nota si rimanda proprio al *Système* (accusando allo stesso tempo Diderot d'incoerenza, in quanto, nell'*Encyclopédie*, egli si era espresso in maniera diversa – ignorando ovviamente il recensore le tecniche enciclopediche), in *L'Année littéraire et politique*, cit., p. 50 ; cfr. P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la revolution,* p. 32.

971 J.-A. Naigeon, *Discours préliminaire*, in P*hil. Anc. et Mod.*, cit., t. I, p. XXII.

pour certains lecteurs, Meslier n'ait été qu'un prête-nom destiné à égarer le public et que derrière ce nom se fût caché Diderot»[972].

Non si dimentichi che Naigeon scrive queste parole in un testo che era – a ragione – considerato essere, almeno nelle intenzioni, in piena continuità con l'*Encyclopédie* di qualche decennio prima. Il *ménage à trois* Naigeon-Diderot- Meslier diventa evidente, con il curato come puro simulacro del *philosophe*, e con Naigeon nel ruolo di *avatar* vivente dell'enciclopedista: ogni parola del biografo di Diderot dev'essere certamente ciò che lo stesso Diderot – in proprio, e sotto le mentite spoglie di Meslier – avrebbe detto:

> Moi, Naigeon, Encyclopédiste gagé, je ne puis croire que ce soit troubler l'ordre établi par la loi, que de mettre au grand jour mes principes Didérotiques, et de soutenir avec ce grand Maître de politique et de morale, qu'il n'y aura de bonheur sur la Terre, que le jour, où le dernier des Rois sera étranglé avec les boyaux du dernier des Prêtres [...]. Son digne élève Naigeon, dans une adresse qu'il fit à l'Assemblée Nationale, au mois de février 1790, parlait de l'indispensable nécessité d'enchaîner, d'emmuseler le prêtre[973].

Si veda come proprio la radicalità in ambito religioso del Naigeon dell'*Adresse* sia per i critici una prova a carico dell'attribuzione farlocca dell'opera di Meslier a Diderot. D'altronde, chi ha bisogno di prove quando il livello delle "testimonianze" è questo: «Mercier arreste avoir entendu Dideror tenir ce propos [ossia il "*programma*" di Meslier] vraiment philosophique, en plein café chez Procope[974]»?

La recensione qui riportata è un ottimo esempio di pubblicità involontaria. Naigeon, infatti, non aveva citato la totalità della frase di Meslier – ossia la speranza che, citando l'articolista, *le dernier des Rois sera étranglé avec les boyaux du dernier des Prêtres* – che viene riportata in scena proprio dal recensore, il quale pubblicizza così la frase "maledetta", e a sua volta è libero di alimentare la confusione attributiva, addossando la sentenza a Diderot.

---

[972] P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la revolution,* cit., p. 35.

[973] *La Puce à l'oreille du bonhomme Richard*, cit, p. 72. Altro intervento sulla stampa è in *Journal général par M. de Fontenai*, cit., p. 94 dove si può leggere: «Que faites-vous donc, Monsieur ? Le premier volume du Dictionnaire de Philosophie ancienne et moderne vient de paraître ; et vous ne nous en parlez point. M. Naigeon nous a ouvert tous les trésors de la Science ; et vous ne nous invitez point à y venir puiser à pleines mains. Ah ! Monsieur, que la nouvelle Encyclopédie s'embellit du présent que vient de nous faire le docte Elisée de Diderot ! Savez-vous bien que ce M. Naigeon a fait tout comme et mieux qu'un autre, son Adresse à l'Assemblée Nationale, et qu'il a dit, au mois de février 1790, de très belles choses sur l'indispensable nécessité d'enchaîner le Prêtre ? Que ne nous apprend-il pas sur les Rois et sur le Gouvernement ! Lisez son livre, Monsieur, et vous y trouverez le remède le plus doux, le plus efficace contre les deux fléaux le plus destructeurs de l'espèce humaine, les Prêtres et les Rois. Diderot ne parlait pas aussi clairement. C'est qu'il vivait au milieu d'un Peuple barbare ; mais les Français d'à présent sont si bien policés !»; citati anche da P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la revolution,* cit., p. 35.

[974] *La Puce à l'oreille du bonhomme Richard*, cit, p. 72.

Naigeon, a quel punto, citerà il famoso proposito del curato nell'articolo *Meslier* del terzo volume della *Philosophie Ancienne et Moderne*[975] – voce che, si dica *en passant*, è anche un'importante prova editoriale, con la quale il Meslier *edulcorato* di Voltaire è distrutto, tornando a essere il curato dinamitardo biograficamente reale – ma è forse troppo tardi, nel senso che ormai ricondurre la celebre sentenza di "budella, re e preti" al curato è quasi impossibile[976].

Ma la misura della confusione sull'opera dell'enciclopedista diventa realmente colma solo nel 1796, spingendo Naigeon a considerare che, *sì, bisogna salvare Diderot*. A maggio, la Francia era stata sconvolta dalla scoperta della cosiddetta *congiura degli eguali*. Alcuni accostamenti tra l'eredità di Diderot e l'evento fanno sussultare Naigeon. È il momento di editare velocemente l'opera omnia del *philosophe*, e non solo i vari "indizi" che s'erano offerti alla voce *Diderot* della *Philosophie ancienne et moderne* (scritta nel 1789, pubblicata nel 1791) e anche se i *Mémoires* che si desiderebbe allegare alle *Oeuvres* non sono pronti, e, infine, anche se alcuni scritti mancano. La linea di continuità Diderot-Babeuf non può essere tollerata. A chiarire subito il perché dell'accelerazione della pubblicazione, a testimonianza della centralità dell'evento, ci pensano le primissime pagine della *Préface*:

> Je n'ai pu voir sans indignation des hommes sanguinaires et féroces autoriser du nom de Diderot leurs monstrueuses extravagances; lui attribuer publiquement, et citer en faveur de leur opinion, un livre qu'il n'avait jamais ouvert, dont il ne connaissait pas même le titre, et traduire ainsi devant leurs juges, et aux yeux de l'Europe étonnée un des hommes qui ont pensé avec le plus de justesse, écrit avec le plus d'éloquence, comme un misérable sophiste et un froid déclamateur. Ces considérations, jointes à d'autres motifs non moins puissants, suffisaient pour me déterminer à m'acquitter enfin d'un devoir que l'amitié m'imposait et à donner des œuvres de Diderot une édition correcte[977].

E in nota si rimanda a

---

[975] «Le vœu d'un vrai philosophe, et qui a bien connu le seul moyen de tarir partout, en un moment, la source de la plupart des maux qui affligent depuis longtemps l'espèce humaine. "*Je voudrais, dit-il, et ce sera le dernier, comme le plus ardent de mes souhaits; je voudrais que le dernier des rois fut étranglé avec les boyaux du dernier des prêtres*". On écrira dix mille ans, si l'on veut, sur ce sujet, mais on ne produira jamais une pensée plus profonde, plus fortement conçue, et dont le tour et l'expression aient plus de vivacité, de précision et d'énergie», in *Meslier, Phil. Anc. et Mod*, cit., t. III, p. 239, nell'originale il corsivo è tutto in maiuscolo. Si ricordi che l'ultimo volume uscì diviso in due parti, la prima nel 1794, la seconda nel 1797..

[976] Tanto più che Naigeon, rimanda, dall'articolo *Meslier*, proprio a una nota del suo *Discours Préliminaire* del primo volume, in cui, non citando la sentenza alla lettera – ma nell'articolo *Meslier*, tramite il rimando, l'arcano è svelato – la frase celebre di Meslier è definita: «voeu très-patriotique [...] l'énergie et la précision avec lesquelles ce voeu est exprimé, n'ont peut-être de modeles dans aucune langue connue», in J.-A. Naigeon, *Discours Préliminaire*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., I., p. XXII. L'entusiasmo per la frase di Meslier è una dei tanti slanci improvvisi che abbiamo visto caratterizzare Naigeon, senza però renderlo per questo un teorico della Repubblica o un fervente democratico in senso stretto.

[977] J.-A. Naigeon, *Préface de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, cit., t. I, p. V,VI,VII.

> Voyez le *Recueil* des pièces du procès de Babeuf. On trouve dans ce recueil plusiers lettres de ce conspirateur à Antonelle, et les réponses de ce dernier. Ces lettres sont semées de passages extraits du *Code de la nature*, qu'on cite partout comme un ouvrage de Diderot[978].

Le *mostruose stravaganze* di "Babeuf e soci", associate a Diderot, sono la goccia che fanno deflagrare la pazienza di Naigeon. Gracchus, infatti, aveva citato tra le sue grandi ispirazioni il *Code de la nature*, attribuendolo a Diderot, in luogo del vero autore, l'abate Morelly. Quest'ennesima associazione sbagliata, dopo il *Système de la nature* e Meslier, è il culmine di ciò che è possibile sopportare, il vertice negativo di ciò che è concepibile attribuire alla memoria del *philosophes*: che Naigeon parli di *uomini feroci e sanguinari*, ci dice forse del sentimento politico che in lui albergava all'epoca – *o che desiderava fosse lui attribuito*[979].

L'edizione delle *Oeuvres* non ebbe particolari riscontri in termini di entusiasmo, ma Naigeon non fu lasciato completamente solo. La *Décade philosophique*, il giornale più vicino agli *idéologues*, si spenderà per promuovere quest'edizione:

> Elle paraît au moment où il était à désirer qu'elle parût; c'est-à-dire lorsque le mécontentement, l'ignorance, la sottise et la mauvaise foi, s'appuyant des malheurs inséparables d'une grande révolution, essaient de reconstituer les préjugés, et de remettre en question les principes philosophiques. Diderot est l'athlète le plus vigoureux qu'on puisse leur opposer; [...] c'est le meilleur antidote contre le poison réacteur de la superstition et de la servitude [...]. Diderot était républicain sous la monarchie; mais il ne s'ensuit pas que vivant pendant la révolution, il en eût, comme on l'a dit, approuvé les excès. Certes, avec des intentions un peu droites, il est difficile de supposer que l'ami passionné des Arts, l'homme qui avait conçu et exécuté le projet de l'*Encyclopédie*, [...] fût devenu tout à coup le promoteur ou le complice des stupides fureurs du vandalisme. Ils le savaient bien ceux qui se sont permis cette absurde supposition; mais il fallait calomnier les Philosophes pour discréditer la Philosophie. Cette marche n'est pas nouvelle ; elle a toujours été suivie parles ennemis de la raison[980].

---

978 *Ibid.,* pp. V-VI, nota.

979 In realtà, non ci fu alcun spargimento di sangue, se non quello dei congiuranti stessi, ma la misura dell'opinione pubblica era colma, e andavano sedati gli ultimi focolari intenzionati a disaggregare l'ordine politico dei possidenti.

980 J. –B. Say, *Décade philosophique, littéraire et politique*, XV, 30 pluviôse an VI, p. 333. Anche Roederer sarà prodigo di elogi: «belle collection […] renferme, outre trois romans, dont un (La Religieuse) est un chef-d'œuvre, un exposé fidèle e abrégé de toute la philosophie ancienne ; une vie de Sénèque [...]; enfin, un Théâtre et un Discours sur la poésie dramatique, qu'on peut compter au nombre des meilleurs morceaux de la littérature française» *Opuscules mêlés de littérature et de philosophie*, par Roederer, imprimerie du Journal de Paris, vendéminaire an VIII, p. 43, citato in P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la revolution,* cit., p. 41. Al contrario, ovviamente, Naigeon subì evidentemente attacchi. In particolare da Meister, accorso in difesa di Grimm, che come si è visto era stato attaccato pesantemente da Naigeon. Anche la figlia di Diderot non fu certo entusiasta dell'edizione Naigeon: «Querelle d'héritiers qui cache un conflit d'ordre politique. Grimm et Meister furent contre-révolutionnaires. Naigeon est républicain et c'est précisément le gouvernement républicain qui s'est emparé des manuscrits de Grimm», in P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la revolution,* p. 42; e cfr. pp. 41-43.

Nell'individuare le radici tutte politiche degli attacchi alla memoria di Diderot, accusando di sfruttamento ideologico i detrattori del *philosophe* – assolutamente incuranti del rispetto della figura e della parola *vera* dell'enciclopedista – la *Décade* rischia però a propria volta di non rispettare la correttezza di una prospettiva storica. Anche qui, infatti, Diderot è chiamato in causa come repubblicano *ante litteram* – cosa discutibile – e in più è attraverso un suo ipotetico giudizio e la sua autorità che si condannano gli atti più arditi della Rivoluzione. L'intenzione è chiara, e consiste nel collegare Diderot e la *philosophie* alla stabilizzazione dell'ordine sociale che si ha in mente. Naigeon doveva muoversi quindi tra sentieri impervi, portando alla luce in tutta fretta i lavori del maestro, ma senza rinunciare a un rigore interpretativo che ad altri era completamente estraneo: «assez rare sont ceux qui on essayé d'être objectifs comme Naigeon. Il se trouve d'ailleurs que par une ironie de l'histoire, somme toute compréhensibile, c'est Naigeon qui a été principalement accusé de fanatisme et d'aveuglement. Car bien entendu ceux qui voulaient voir dans l'idéal encyclopédique le ferment de l'athéisme, du jacobinisme et du babouvisme, n'ont point désarmé simplement parce qu'on leur disait que tel texte était ou n'était pas de Diderot»[981].

Naigeon, difatti, seppur la causa occasionale della pubblicazione sia politiche e di "cronaca", cerca di inquadrare in un contesto più ampio l'eredità del maestro, di offrirne un'interpretazione più ariosa, più schiettamente filosofica e storica. Anch'egli opera, certo, una scelta ermeneutica forte, lì dove collega immediatamente l'opera di Diderot al progresso delle arti e delle scienze – e alla loro divulgazione – correndo così il rischio di ingabbiare l'enciclopedista in un'interpretazione che ne escluda il lato artistico: ma l'intento di Naigeon è salvare il portato esemplare della figura *philosophe*. Diderot era divulgatore, amico dei dotti e dei non pedanti; editarlo vuol dire fare operazione grata a coloro i quali «sans avoir fait d'ailleurs une étude particulière des arts ou des sciences, s'intéressent vivement a leurs progrès»[982]. Il pubblico cui mira Naigeon è esattamente quello formato dalle forze fresche della società civile; agli antipodi da questi, ci sono invece gli psudo-letterati ideologicamente retrivi, per i quali non ha che disprezzo. Essi – al contrario di un «homme aussi ignorant come Babeuf» «homme atroce», ma che «n'est pas obligé d'en savoir davantage di Diderot»[983] – possedevano tutti gli strumenti per comprendere che il *Code de la Nature* – libro dallo stile «lache et flasque» nel quale «la mauvaise logique règne partout»[984] – non era opera del *philosophe*; in particolare,

[981] J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., p. 10
[982] J.-A. Naigeon, *Préface de l'editeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., p. V.
[983] *Ibid.*, p. VI, nota.
[984] *Ibid.*

imperdonabile è "Aristarco" Fontanes, secidente dotto, in realtà «juge partial, coupable d'ignorance ou de mauvaise foi»[985].

Riguardo a questi personaggi, talvolta Naigeon riesce a mettersi in luce per una durezza di giudizio così sarcastica da far quasi sorridere. Per accertarsene, si veda quando egli pone a confronto il proprio lavoro con quelli di alcuni editori i quali avevano tratto una miscellanea da alcuni testi del Diderot enciclopedico. Di questa raccolta, il minimo che si possa dire è che «quelque critique que l'on pisse faire du travail de ces éditeurs, on restera toujours à cet égard fort au dessous de la vérité. On peut citer leur édition de cette *Histoire philosophique* comme le plus parfait modèle que puissent se proposer ceux qui veulent perfectionner l'art de dépreciér un grand homme, et de le rendre absurde et ridicule aux yeux de tous ses lecteurs»[986].

Gli strali maggiori – non senza una discreta *verve* – vanno al nemico di sempre La Harpe e appunto a Fontanes, colpevoli di lesa maestà verso Diderot; al primo – il «la Harpe que le cit. Fontanes appelle le plus grand de nos critiques» – il massimo che si può dedicare è una proporzione in cui Naigeon "ipotizza" – lasciando intendere il suo giudizio – che, rispetto a questa pseudo-grandezza, «j'observerai […] que grand et petit n'expriment rien d'absolu, mais seulement de pures et simples relation» e che se «nous n'en avions que de médiocres, on même que de mauvais, il est évident que la phrase de Fontanes se réduirot à dire que La Harpe est le moins médiocre ou le moins mauvais de nos critique»[987]: ai solutori esperti la soluzione.

Del resto, «la philosophie n'a jamais eu et n'aura jamais que des adversaires de cette espèce»[988], e, anzi, a questi personaggi improbi si deve solo dire *grazie*: Naigeon, che ben conosce il funzionamento dei meccanismi di ombre e luci – di oblio e pubblicità – interni al mondo editoriale, e che sa cosa porta visibilità e cosa condanna al suo contrario, evidenzia come, le parole dei calunniatori «n'ont servi qu'à déshonorer leurs auteurs, et à rende plus illustres parmi leurs concitoyens même et chez les étrangers, les grands hommes dont ils auroient voulu étouffer dans les flammes, les ouvrages, la liberté et la voix»[989]. Della sana pubblicità, insomma.

---

985 *Ibid.*

986 *Ibid.*, pp. XXVII. L'edizione citata viene detta, , stampata "à Bouillon" (*ibid.*, p. XXVI); consisteva in una raccolta di testi che Naigeon chiama *Essai d'une histoire critique de la philosophie ancienne et moderne*.

987 *Ibid.*, pp. XVII-XVIII. Ma Naigeon sa essere anche meno sottile, si sa: a Fontanes si "osa" predire che «son poème n'aura aucun succes», *ibid.*, p. XVI. La linea tra offesa e cosiderazione lecita è sottile, appunto, perché poi, oltre la critica letteraria, la *bagarre* personale è dietro l'angolo, e si finisce spesso per riportare tutto agli odi personali. La Harpe sarebbe solo rancoroso verso Helvétius per una battuta mal riuscita anni addietro, Fontanes, cialtrone in cerca di ribalta, parla male di Diderot «pour le desir de sortir enfin de son obscurité, et de s'illustret, comme Erostrate, en brûlant le temple d'Ephèse», *ibid.*, p. 20 . Naigeon cerca spesso l'invettiva personale, si fa "maestro" di sospetto: ma gli altri facevano lo stesso con lui. Scherzandoci su, nel ricordare come Naigeon abbia diviso gli spazi dell'*Institut de France* con Morellet, La Harpe e altri, ci si dovrebbe stupire che non siano finiti a duellare.

988 *Ibid.*, p. XIX.

989 *Ibid.,* p. XXI-XXII.

Ma, quando a questi politici impostori e a questi filosofi inadeguati si sono aggiunti editori senza scrupoli, i quali non avevano altra intenzione che pubblicare opere pessime «sous le titre imposant d'*Oeuvres de Diderot*»[990], allora, «avec tout le soin dont je suis capable»[991], Naigeon non poteva esimersi dall'offrire al pubblico il vero dettato dell'opera dell'enciclopedista. Proprio l'editore esperto conosceva tutti i pericoli di una diffusione incontrollata dei testi e «lorsque je pus craindre de voire se reproduire son nom et se multiplier dans toute la France et chez les étrangers un livre conçu par l'ignorance en délire», si è infine deciso a pubblicare le opere del maestro – dai cui manoscritti era già circondato, ma ai quali voleva dare una cornice più approfondita con i *Mémoires*.

Nella *Préface* vediamo scorrere tutte le caratteristiche costanti di Naigeon, come, ad esempio, l'auto-sollineatura riguardo l'impegno profuso, qui evidenziata con ancora maggio forza del solito. Si susseguono, inoltre, le dichiarazioni di metodo nelle quali si chiarifica il proprio procedere, consistito soprattutto nel *perimetrare* le opere del maestro tramite alcune prefazioni, nell'aggiungere note e «empêchent le lecteur de s'égarer sur les traces d'un guide plus exercé, plus habile dans l'art de donner à ses raisonnements toute la précision, la force et la carté dont ils sont susceptibles, que sévère et difficile sur le choix des faits ou des autorité dont il les appuie»[992].

Portare innanzi l'eredità di Diderot significa portare avanti, in primo luogo e soprattutto, oltre le singole dottrine, il lavoro di costante apertura della filosofia verso "le monde", operando una divulgazione costante che renda pubbliche, conosciute e *utilizzabili*, le scoperte più avanguardistiche delle scienze e delle arti, congiunte, ovviamente, alle concezioni materialistiche della filosofia morale; ossia, contribuire a terminare il lavoro iniziato qualche decennio prima, dando infine le spallate decisive all'irrazionale (dis)ordine sociale tardo-feudale e creando, allo stesso tempo, nuove pratiche e nuovi *ethos*. Infatti, Naigeon tiene a dire che «j'ai rétabli partout le texte de cet ouvrage [i testi di Storia della filosofia tratti dall'*Encyclopédie*] dont, la partie historique, la seul qui soit à la portée des gens du monde, est écrite avec beaucoup d'intérêt»[993] : l'interesse che i "non specialisti" possono concedere alla filosofia è ovviamente tutto rivolto a una concezione storico-culturale di quest'ultima, che renda edotti senza impegnare con le astruserie della metafisica tradizionale.

Ma i passaggi più considerevoli sono quelli in cui l'editore riesce a prescindere dall'allievo adorante e arriva a delineare, diradata la nebbia delle attribuzioni fasulle, dei parallelismi improbi e delle ricadute politiche, i contorni del vero e proprio *illuminismo editoriale* cui ambisce:

990 *Ibid.*, p. VIII.
991 *Ibid.*, p. IX.
992 *Ibid.*, p. X.
993 *Ibid.*, p. XXVII.

dare luce ai testi, farli risplendere, stamparli, "offrire" vicino a essi un umile commentario che non sia invasivo ma "costringa" l'autore a dire tutto, anche i sottointesi meno chiari al di fuori delle cerchie amicali:

> Quoique la plupart de ces passages n'aient au fond qu'une obscurité purement relative, puisqu'ils sont très clairs pour les amis de Diderot, j'ai pensé que, me déterminant à publier les diverses opuscules où ils se trouvent, il n'y falloit rien laisser d'énigmatique, et qui fît perdre au lecteur quelque chose de la finesse d'une plaisanterie, de la justesse d'une application ou de la force d'un raisonnement[994].

L'editore non è un compilatore, ma un fedele servitore dell'autore; il suo è non solo un mestiere, ma una missione:

«*En me chargeant de la fonction délicate d'éditeur, je n'ai point ignoré les devoirs que ce titre m'imposoit; et je crois n'en avoir négligé aucun. J'ai surtout rempli le plus difficile et le plus pénible, soit qu'on haïsse ou qu'on aime, celui d'être juste*»[995].

La giustizia editoriale è far dire agli autori ciò che hanno detto – e ciò che volevano dire. Certo, stupisce, nel dettato dell'editore clandestino, una così fedele attestazione di fedeltà alla lettera degli testi: si è però in precedenza evidenziato come *già* all'epoca degli *stravolgimenti clandestini* si giustificassero gli interventi (assai liberi…) sugli scritti al fine di migliorarli. Inoltre, altra differenza fondamentale, lì dove una volta c'era la clandestinità, qui ci si firma ormai col proprio nome.

E ancora, e *soprattutto*, lì vi erano scrittori "minori" o autori che volevano restare anonimi (lo stesso Naigeon, e d'Holbach): qui, invece, *c'è Diderot*.

Dichiarata la fedeltà allo spirito e alla lettera del maestro, non per questo Naigeon poteva farsi sfuggire l'occasione di compilare l'introduzione alle opere di Diderot con tutti i *topoi* del proprio pensiero, e di prendersi il suo personale spazio, fossero le sue annotazioni più o meno coerenti al dettato diderotiano. Pur nel rispetto dello scritto originale, adesso che Diderot è «*cendre insensible et froide*»[996], il ricordo del *philosophe* può essere stilizzato e orientato verso il materialismo e l'ateismo: tuttora e sempre, i filosofi si riconoscono – e non possono che riconoscersi così – come coloro per i quali «le mystère de la croix est un scandale et une folie[997]».

---

994 *Ibid.*, p. XXV.
995 *Ibid.*, pp. XXXIII, XXXIV, corsivo mio.
996 *Ibid.*, p. XIV, corsivo mio.
997 *Ibid.*, p. XV.

A regnare tra le pieghe del discorso, *però,* non è più il piglio combattivo, o l'afflato proselita, ma piuttosto una rassegnazione – pressoché disgustata – per delle critiche ritenute assolutamente *fuori tempo massimo*, ora che la Rivoluzione, anche nelle sue perversioni, aveva pur mostrato la giustezza e la grandezza di Diderot e della *philosophie*. Vada per il popolo illetterato, in modo costitutivo incapace di comprendere le alture del pensiero; vada, ovviamente per il clero, geneticamente e morbosamente volto al traviamento degli spiriti; ma che *le monde*, la società civile cui si era affidato il cambiamento, e l'interpretazione dello stesso, possa continuare a non comprendere la portata dell'impresa della *philosophie*, e del suo significante più immediato, l'*Encyclopédie*, è segno che forse una certa fiducia fosse stata mal riposta, è che lo spirito dei Lumi fosse ben lungi dall'essere l'incontrastato vincitore. Non può non sopraggiungere una certa rassegnazione se ancora esistono uomini di cultura che nonostante «tous les bons esprits de leur siècle, emportés, pour ainsi dire, d'un mouvement accéléré vers la lumière qui se réflechit de toutes les sciences successivement perfecionnées, ont reculé de toutes partes les bornes de nos connaissances, *n'on montré qu'une raison foible, commune, et dont les parts timides et mal assurés ont été plutôt rétrogrades que progressifs*»[998]. Mi sembra abbia ragione Kors quando dice che «for Naigeon the society of the Revolution was at least as lonely intellectually as an Ancien Regime without Diderot and d'Holbach would have been»[999].

Salvare la memoria di Diderot, vuol dire trasmetterla in un certo modo: salvare rima con editare, appunto.

Ma editare e interpretare come?

Non è qui certamente il luogo per trattare le differenze tra l'*edizione Naigeon* e le edizioni successive di Diderot, o anche le divergenze interpretative tra il biografo e la tradizione diderotiana poi venuta nel tempo a consolidarsi: troppi i testi inediti, troppe le differenze, troppi i limiti contingenti del lavoro di Naigeon[1000]. Si dica però almeno come il lavoro su

---

998 *Ibid.*, p. XVIII, corsivo mio.

999 A. C. Kors, *D'Holbach coterie*, cit., p. 280.

1000 Evidentemente, l'aver editato Diderot è l'aspetto di Naigeon che più ha attratto gli studiosi, riguardando il grande *philosophe* più da vicino. Qui – rispetto al lavoro squisitamente editoriale/filologico che egli compie nei confronti del suo maestro, aspetto che meriterebbe tutt'altro spazio e tramuterebbero la presente trattazione in qualcos'altro – si darà priorità piuttosto a quello che, del pensiero di Naigeon, si può "dedurre" dai giudizi che dà su Diderot- Sulle operazioni formali ed editoriali compiute da Naigeon sugli articoli dell'*Encyclopédie* resta fondamentale il lavoro di Jacques Proust, che sembra accordare fiducia al Naigeon editore. Si veda almeno J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., pp. 130-149; e lì anche, in particolare per le (quasi sempre piccole) correzioni di Naigeon al testo dell'*Encyclopédie*, *ibid.,* annexe III, pp. 539-547. Per il resto delle opere si vedano almeno: C. Warman, *Naigeon, éditeur de Diderot physiologiste*, cit.; per gli *Elements* si veda anche D. Diderot, *Éléments de physiologie*, ed. Quintili, cit.; ed. Temada, cit.; e anche C. Warman, *Du manuscrit à l'ouvrage manuscrit: Naigeon présente Diderot dans les Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot (1821)*, cit.; qui Warman ben evidenzia il rapporto particolare esistente tra manoscritti e stampa delle opere di Diderot. C. Fauvergue, *Naigeon lecteur de*

Diderot testimoni come il suo allievo fosse restato fedele fino alla fine alla divulgazione "clandestina", nella misura in cui, nei suoi contributi sull'enciclopedista – dalla voce della Méthodique, alle *Oeuvres*, fino al *Mémoires* incompiuto[1001] – vi sono sempre delle sapienti (ma non facili da seguire) alternanze tra il detto e il non detto, tra quello che si può rivelare e quello cui è meglio rimandare tacitamente, tra il valore della testimonianza personale basata sui manoscritti e il passaggio alla stampa, e infine tra le opere riportate interamente e quelle parafrasate in maniera non sempre riconoscibile; ossia, come egli abbia sempre portato sempre innanzi la "classica" tradizione *non* della doppia dottrina (la quale prevede uno scarto tra il pensiero vero e quello messo in scena in società, opzione che Naigeon aborriva totalmente), ma quella della *doppia chiave di lettura* degli scritti: «Naigeon, […] propose deux lectures possibles de son texte, l'une, bien limitée, pour ses lecteurs "superficiels" (c'est son terme), réservant l'autre pour ses lecteurs "instruits" ou "philosophes"[1002].

Bisogna saper leggere, fa intendere Naigeon: tale è il *leitmotiv* di un divulgatore mai domo della clandestinità. A tal proposito, diventa in qualche modo difficile seguire una sola pista interpretativa e un'unica chiave esegetica delle sue letture diderotiane sparse, nelle *Oeuvres*, tra prefazione del primo volume, avvisi al lettore, note oltre che nei vari contributi tra *Méthodique* e *Mémoires*.

Certamente, è necessario ricordare come Diderot, in Naigeon, sia una presenza diffusa, ombra e luce, disseminata in tutto il suo agire e in tutti i suoi scritti e non solo nei testi *formalmente dedicati* al maestro. Naigeon non fu un bieco imitatore, ma talvolta la linea tra

---

Diderot dans le dictionnaire de Philosophie ancienne et moderne de l'Encyclopédie méthodique, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 50, (2015). H. Dieckmann, *J.-A. Naigeon's Analysis of Diderot's "Rêve de D'Alembert"*, cit; J. Pommier, *La copie Naigeon du "Rêve de D'Alembert"*, cit.; M. Delon, *Éditer Diderot*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», 83, II, (Mar.-Apr., 1983). Su altre opere non pubblicate in primis da Naigeon: L. Zenobi, *Il filosofo e il parassita. "Le Neveu de Rameau" e la ricezione di Diderot in Germania, «*Studia theodisca» XIV, (2007); R. Mortier, *La tradition manuscrite du "Neveu de Rameau*", «Revue belge de philologie et d'histoire», t. 32, II-III, (1954). Si vedano anche più in generale: H. Dieckmann, *Inventaire du fonds Vandeul et inédits de Diderot*, Genève, 1951; D. Adams, *Bibliographie des oeuvres de Denis Diderot, 1739-1900,*, cit.; B. Didier, J. Neefs, S. Denis (a cura di), *Diderot: autographes, copies, éditions*, Saint-Denis, 1987; G. Dulac (a cura di), *Editer Diderot*, , «SVEC», 254 (1988); *Les Oeuvres complètes de Diderot: éditer les manuscrits,* «Studi settecenteschi», 14, (1994); G. Stenger, *Sur la chronologie des premières oeuvres de Diderot*, «DHS», 25, 1993; Id., *Diderot. Le combattent de la liberté*, cit.; A M. Wilson, *op. cit.*; R. Trousson, *Images de Diderot en France, 1784-1913*, Paris, 1997; P. Vernière, *Diderot: ses manuscrits et ses copistes*, Paris, 1967.

[1001] Tre contributi che hanno una loro coerenza interna: «A les lire de plus près, on trouve effectivement que ce que Naigeon tente ici est une explication approfondie des manuscrits alors non publiés de Diderot (dont par exemple le Rêve de d'Alembert), et qu'elle fait partie d'une stratégie de publication tout à fait cohérente, comprenant également l'article sur Diderot que signa Naigeon pour l'Encyclopédie méthodique en 1791 et les Œuvres de Diderot éditées par Naigeon en 1798», in C. Warman, *Du manuscrit à l'ouvrage manuscrit: Naigeon présente Diderot dans les Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot (1821)*, cit.

[1002] *Ibid.*; i virgolettati rimandano a J.-A. Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, cit., p. 43, p. 164, p. 410. Sul tema si è già comunque detto nei capitoli precedenti.

influenza e plagio è sottile, tanto numerosi sono i calchi con i quali egli "omaggia" (qualcuno ha appunto detto "imita") Diderot[1003].

Le opere sparse del suo allievo non mancano quindi di "diderotismi", i quali talvolta sono finanche riferimenti quasi letterali, mai assenti neanche nelle opere *firmate* Naigeon, come quando egli ricordava che «tout bien examiné, tout pesé, tout calculé, on n'a rien de mieux à faire dans ce monde pour soi et pour les autres, que être un homme de bien»[1004] o quando si sosteneva che «pour des ames foibles et des têtes étroites, l'occasion est toujours chauve; mais le grand Administrateur, le Législateur, homme de génie, l'apperçoit toujours par le côte qui a des cheveux»[1005] e ancora lì dove si declamava «mettez d'un côté de la balance les avantages et les inconvénients du vice; de l'autre, le calme et la sécurité de la vertu, les jouissances qu'elle procure, les maux qu'elle épargne, ceux dont elle adoucit l'aumertume; appréciez l'estime des autres et celle de soi-même tout ce qu'elles valent; et vous serez convaincu que, por être heureux dans ce monde, on n'a rien de miuex à faire que d'être un homme de bien»[1006].

Naigeon cita, indica, giudica: egli ha le idee chiare sul *suo* Diderot. Ai lettori sono indicate le opere migliori (almeno tra quelle pubblicate nell'edizione da lui curata[1007]), i cammini da percorrere, ma anche – ed è di massima importanza – le critiche al suo maestro, non scevre di giudizi taglienti.

È forse è proprio da ciò che l'allievo contesta a Diderot è possibile trarre un altro nucleo positivo del pensiero dell'editore: ciò che qui conta è cosa alcuni giudizi sugli scritti di Diderot ci dicono dell'editore stesso e della sua visione del mondo. La domanda giusta da farsi è allora: cosa il "Diderot di Naigeon" ci rimanda su quest'ultimo in quanto uomo di filosofia? *Cosa ci dicono di Naigeon i suoi giudizi*?

In particolare, sembra essenziale le prese di posizioni criticche che Naigeon esprime rispetto a tre romanzi di Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, *La Religeuse* e *Jacques le fataliste*[1008]. Esse sono radicali e forse sorprendenti, ed è vero che «aucun amoureux de Diderot n'a jamais pu lire sans

---

1003 Va detto che nell'*Encyclopédie Méthodique* Naigeon non manca mai di segnalare cosa è di sua mano e cosa invece è scrittura di Diderot.

1004 Id., *Adresse*, cit., p. 54. Diderot così diceva : «Le philosophe, qui n'aperçoit souvent la vérité que comme le politique maladroit aperçoit l'occasion, par le côté chauve, assure qu'il est impossible de la saisir, dans le moment où la main du manœuvre est portée par le hasard sur le côté qui a des cheveux», in D. Diderot, *Pensées sur l'Interpretation de la nature* (1753-54), in D. Diderot, *Œuvres*, ed. DPV, IX, pensée XVI.

1005 J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 46.

1006 Id., *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque,* cit., pp. 93-94.

1007 «*Propsectus*, le *projet d'une Encyclopédie*, la *Lettre sur les Aveugles*, celles *sur les Sourds*, les *Pincipes sur la matière et le mouvement*, *l'Entretien d'un père avec ses enfans*, celui avec la *Maréchale de Broglie*, le *Supplément au voyage de Bougainville*, les trois volumes des *Opinions des philosophes*, la *Vie de Sénèque*», Id., *Préface de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. I, p. XII.

1008 Utilizzerò qui la categoria di "romanzi" nella maniera più generica possible; questa denominazione è particolarmente problematica in Diderot. Si veda C. Duflo, *Diderot: roman, morale et vérité*, «Littérature», 171, III, (2013). In ogni caso Naigeon parla di *roman*.

frémir sa proposition de réduire radicalement *Jacques le Fataliste* à l'histoire de Madame de La Pommeraye»[1009].

La questione è qui, come sempre, in parte editoriale. L'editore si scaglia contro i "colleghi" (virgolette d'obbligo, perché egli non li ritiene tali) – «on a dit d'eux qu'ils vivoient des sottises des morts; et cela n'est que trop vrai»[1010] che ebbero l'ardire di pubblicare una primissima edizione de *La religieuse* (apparsa a Buisson nel 1796) senza operare i tagli necessari riguardo le scene più piccanti e "immorali" (si vedrà a breve cosa Naigeon intende). Essi sono avidi, pronti a tutto per arricchirsi, pubblicando insieme il meglio e il peggio di un autore, senza criterio né estetico, né morale, né tantomeno filologico.

Nondimeno, pur criticando le imprecisioni altrui, Naigeon sostiene che un editore coscenzioso «auroit réduit Jacques le Fataliste à cent pages, ou peut-être même il ne l'eût jamais publié[1011]».

Ma allora, vien da chiedersi, perche *anche* l'editore Naigeon ha pubblicato *Jacques* e *La religieuse* in versione integrale, nonostante si dica certo che Diderot, se non si fosse ammalato, le avrebbe riviste e corrette[1012]? Egli dà una giustificazione tutta pratica a questa scelta che contesta in altri. Censurando anch'egli i testi, avrebbe compiuto un gesto ormai inutile: tutti avrebbero egualmente cercato le versioni contenenti gli ardori – edizioni scialbe e piene di errori[1013], che serviranno al più ai mediocri al fine di disprezzare un grande genio come Diderot[1014]. In più, Naigeon è un editore esperto, sa come pubblicizzare le sue opere, e sa bene di non poter offrire una versione rimaneggiata, mancante delle parti più "scandalose": certo, egli non è d'accordo con la pubblicazione, ma «pour tranquilliser ceux qui se sont plû aux peintures lascives, aux détails licencieux et quelquefois orduriers que Diderot s'est trop souvent permis dans Jacques le Fataliste, je leur déclare que ces passages mêmes que l'auteur trouvoit très-plaisant et qui ne sont que sales, n'ont pas même été adoucis»[1015].

1009 E. Boussuge, F. Launay, *op cit.*,p. 146.
1010 J.-A. Naigeon, *Avertissement de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. XII, p. 258.
1011 *Ibid.*, p. 260.
1012 *Ibid.*, pp. 265-266.
1013 Id., *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, cit., p. 308-309- Anche se in tutta franchezza resta difficile pensare che Naigeon si sarebbe lanciato in una qualsiasi censura del maestro.
1014 Id., *Avertissement de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. XII, p. 265.
1015 *Ibid.*, p. 266. Naigeon, *tu quoque*, trova anche il modo di scagliarsi – lui, bibliofilo patologico – contro «d'étrange manie d'avois sans exception tous les ouvrages d'un philosophe, d'un poëte, d'un littérateur illustre», *ibid.*, pp. 265-266.

Ma qual è il punto? Qual è il tratto censurabile di Diderot, finanche in un romanzo come *La Religieuse*, che Naigeon per altri versi apprezza, opera «dont le modèle n'existe nulle part»[1016]?

La critica vista finora resta in qualche modo interna a una discussione sui criteri editoriali da adottare per la stampa; ma Naigeon s'inoltra oltre, verso alcune annotazioni ancora più profonde, che entrano radicalmente in contrasto con la poetica diderotiana. Naigeon non si è offerto solo la possibilità di esporre una sua "teoria editoriale", perché quest'ultima, ben intesa, ci mostra chiaramente alcuni dissidi tutti filosofici con il suo maestro – e, ancora una volta, si comprende come, secondo Naigeon, per essere *veri* editori (e filosofi) sia necessario non avere padroni né timori reverenziali, neanche per i propri idoli: *amicus Plato, sed magis amica veritas*.

A riguardo dei romanzi, l'editore Naigeon, citando Voltaire, si dice convinto «que on ne doit imprimer d'un auteur que ce qu'il a écrit de digne d'etre lu»[1017]. E come ulteriore autorità intellettuale, se non si fosse stati abbastanza chiari, rimanda a Orazio e ad alcuni suoi versi particolarmente incisivi sulla questione:

> Vir bonus et prudens versus reprehendet inertes,
> culpabit duros, incomptis adlinet atrum
> transverso calamo signum, ambitiosa recidet
> ornamenta, parum claris lucem dare coget,
> arguet ambigue dictum, mutanda notabit,
> fiet Aristarchus, nec dicet, "Cur ego amicum
> offendam in nugis?" Hae nugae seria ducent
> in mala derisum semel exceptumque sinistre[1018].

Addirittura, egli si fa cantore d'ipotetici roghi libreschi (metaforici, s'intende) per giustificare la sua posizione critica «pour l'intérêt même de la gloire de Diderot, il falloit jeter au feu les trois quarts de Jacques le Fataliste»[1019], opera che anche contiene alcuni parti mirabili a suo

---

[1016] Id., *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, cit., p. 311, dove Naigeon è prodigo di esaltazioni.

[1017] Id., *Avertissement de l'éditeur,* in D. Diderot, *Œuvres,* ed. Naigeon, cit., t. XII, p. 259.

[1018] *Ibid*., p. 260. «L'uomo onesto e competente//biasimerà i versi senz'arte, //criticherà i versi duri, //su quelli disadorni traccerà con la penna// un segno nero di traverso, // taglierà gli ornamenti pretenziosi, // costringerà a rendere chiaro quello che è oscuro, // denuncerà quello che è detto in modo ambiguo, //segnerà le cose da cambiare, // diventerà Aristarco, e non dirà: //« perché offendere un amico // per cose senza importanza?»// Queste cose senza importanza// porteranno guai seri all'autore, //una volta che sia deriso e male accolto», Orazio, *De arte poetica liber*, Id., *Tutte le opere*, tr. it. Luciano Paolicchi, Roma, 1993, vv. 445-452, p. 1125.

[1019] J.-A. Naigeon, *Avertissement de l'éditeur*, in D. Diderot, Œuvres, ed. Naigeon, cit., p. 262. Naigeon non è stato comunque il solo ad aver considerato pssimi alcuni passi del Diderot romanziere, seppur, per motivi quasi elusivamente "morali" e limitati comunque ad alcuni passaggi.
Giudizio tranciante ne dà ad esempio Fernanda Pivano: «Che Diderot non sapesse scrivere romanzi è cosa pacifica. Nel suo raccontare egli non si libera infatti della tradizione settecentesca. […] Questa compiacenza che va oltre al gusto scandalistico cui si è accennato sopra, non si appoggia soltanto su certa grossolanità costitutiva del carattere dell'autore», Prefazione a D. Diderot, *La religiosa,* Torino, 1945, pp. VIII-X. Ovviamente non tutti concordano (per fortuna: "cosa pacifica"? Diderot grossolano? Al netto delle preferenze personali, francamente eccessivo). Si pensi all'entustiamo per *Jacques il fatalista* espresso da Milan Kundera – che ne opera una magnifica riscrittura teatrale – o alla considerazione in cui lo tennero Saramago («Il primo romanzo assolutamente moderno è stato pubblicato nel 1796. Lo ha scritto Denis Diderot e il suo titolo è *Jacques il fatalista*.» L. Stegagno Picchio,

dire, come l'episodio di Madame de la Pommeraye, «qui seul auroit fait un conte charmant, du plus grand intérêt, et d'un but très-moral»[1020].

But très moral: ecco il punto principale, ecco l'obiettivo e, per contrasto, il bersaglio.

La vera critica a tali scritti era il loro contribuire a rendere ancor più arduo il tentativo di veicolare una tensione morale *tramite la letteratura*. L'allievo è qui caustico e non intende mediare; il quadro che egli compone giudicando le scene di sesso saffico de *La Religiuse* ci restituisce l'entità della sua posizione critica[1021].

Infatti da questo romanzo bisogna sopprimere «la peinture très dégoutant des amours infâmes de la supérieure [...] de sa passion criminelle»; questo

> tableau hideux et vrai d'un genre de débauche, d'ailleurs assez rare, mais vers lequel la seule curiosité pourroit entraîner avec violence une ame mobile, simple et pure, ne peut être jamais sans danger pour les moeurs et pour la santé: et quand il ne feroit qu'échauffer l'imagination, éveiller le tempérament, des tous les maîtres le plus impérieux, le plus absolu, et le mieux obéi, et hâter, dans quelques individus plus sensibles, plus irritables, ce momen d'orgasme marqué par la nature, où le désir, le besoin général et commun de jouir et de se propager, précipite avec fureur un sexe vers l'autre; ce seroit encore un grand mal[1022].

Non si compia l'errore di ridurre la posizione di Naigeon a una mera considerazione di "buon gusto", per quanto in lui sembri sussistere una certa rigidità di giudizio lì dove ci s'inoltra nel percorso dell'immaginazione letteraria tra corpi e piacere. Da tale giudizio di Naigeon – *en passant* uno dei pochissimi passaggi in cui parli di sesso – si può, infatti, dedurre una concezione della letteratura, seppur del tutto evidentemente in contrasto con quella del maestro Diderot.

Per Naigeon, sotto la piuma del "Diderot romanziere spinto", la letteratura rischia di diventare terra di pericolose tentazioni, foriera finanche di possibilità di corruzioni:

> qu'il y a, en nature, des objets, sout au physique, soit au moral, que l'artiste habile, ou l'écrivain de grand goût ne doit ni peindre ni décrire; que l'image de la corruption, portée au delà d'une certaine limite, est aussi hideuse que révoltante, et n'est pas même sans danger par les moeurs de ceux aux yeux desquels on ose la présenter; en un mot, qu'il ne faut pas, pour me servir de la belle métaphore

---

José Saramago. Istantanee per un ritratto, Firenze-Antella, 2000, p. 17) o anche Italo Calvino: «Il posto di Diderot tra i padri della letteratura contemporanea non fa che crescere, e per merito soprattutto del suo antiromanzo-metaromanzo-iperromanzo *Jacques il fatalista e il suo padrone*, di cui non si finirà mai d'esplorare la ricchezza e la carica di novità che contiene.[…] Trasformare il rapporto del lettore col libro da accettazione passiva a messa in discussione o addirittura a una specie di doccia scozzese che tenga sveglio lo spirito critico: questa è l'operazione con cui Diderot anticipa di due secoli quello che Brecht volle fare col teatro», I. Calvino, *Denis Diderot, Jacques le fataliste*(1984), in Id., *Perché leggere i classici*, Milano, 1995, pp. 118-119.

[1020] J.-A. Naigeon, *Avertissement de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. XII, p. 261.

[1021] Ne *La Religieuse*, infatti, era descritta una sorta di iniziazione forzata alle pratiche sessuali, con la giovane monaca suo malgrado (e in un certo senso a sua insaputa) trascinata verso avventure di cui non riconosceva la natura.

[1022] *Ibid.*, pp. 262-263.

des Anciens, jeter l'ancre à la portée du chant des syrènes: *Ad Syrenum scopulos consenèscere*[1023].

Un'obiezione giunge facile: questi passaggi di Naigeon, quanto sono in contraddizione con l'aver decantato la libertà assoluta del *dire tutto*, nell'aver ridicolizzato le concezioni di Rousseau sulle arti tentatrici, nell'aver cantato la gioia della liberazione matura della materia del corpo ateo, e nell'aver sparso i germi di una letteratura clandestina eterodossa? Molto, probabilmente.

Ma tale valutazione va integrata evidenziando come, queste sue posizioni sul romanzo, lungi dall'essere una mera idiosincrasia personale, rappresentino invece una precisa opzione filosofica, che come tale va valutata.

Quello cui assistiamo qui, è uno scontro tra sensualismo letterario e possibilità morale. È vero, «dans tous nos plaisirs, même les plus délicieux et le plus substantiels, il entre toujours un peu d'illusion»[1024], e quindi la facoltà immaginativa fa sempre parte del principio di piacere; ma la sfrontatezza di mostrare delle scene contraria alla morale comune, convenzionale, e finanche "naturale" spinge oltre il limite la libertà da concedere a tale facoltà. Preciso dilemma filosofico, con relativa scelta: *l'arditezza del concetto* – del tentativo di esplicazione anche sovversiva del mondo e di costruzione di un pensiero materialista onnicomprensivo che portasse al compimento della metafisica – *giustificava* la filosofia clandestina e tutte le sue armi; ben altra cosa è la sovversione dell'immaginazione, della letterarietà fine a se stessa, del puro sfogo ricreativo e pericoloso, da combattere con ogni mezzo. *Il concetto vale più dell'immaginazione*[1025].

Con *Jacques* l'attacco si fa ancora più concentrico. Esso è uno scritto debole, in cui Diderot ha voluto imitare Pantagruel e Candide senza riuscirci, testo «ni plaisante, ni aussi originale que l'auteur semble le croire»[1026] – si aggiunga qui brevemente che Naigeon non poteva avere in simpatia uno scritto il quale tratteggiava *in qualche modo* la critica di una certa interpretazione unilateralmente determinista del pensiero di Spinoza, mancando l'allievo, al contrario del suo *maître*, della dialettica e dell'autoironia necessaria per vedere i limiti delle proprie personali ipotesi, e metterle in discussione permanentemente. *Jacques* ha dei limiti intrinseci inestirpabili, oltre a non assomigliare in nulla al suo autore, «philosophe qui est de sang froid, et qui veut

[1023] Id., *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, cit., pp. 311-312.
[1024] Id., *Avertissement de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. XII, p. 255.
[1025] Posizione di Naigeon coerente con il suo modo di pensare, ma che non coglie invero tutte le potenzialità filosofiche dei romanzi del '700, anche quelli più spinti: il tema è enorme, non può qui essere affrontato, ma si vedano almeno P. Amodio, *Complicazioni erotiche della volontà di sapere. Libido sciendi e scientia libidinandi dell'età dei libertini*, Napoli 2004. C. Duflo, *Philosophie des pornographes: les ambitions philosophiques du roman libertin*, Paris, 2019.
[1026] Id., *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, cit., p. 312.

parler comme un homme ivre. Diderot n'était nullement plaisant, surtout lorsq'il voulait l'être»[1027].

Ma si badi, ancora una volta, non è una questione di critica letteraria: *la battaglia è tutta etica e politica*; l'editore allievo non può perdonare al romanziere maestro di aver offerto materiale e spunti alla critica anti-filosofica e di aver alimentato con i suoi *divertissement*, in *Jacques*, e con le sue istanze realistiche, ne *La Religisuese*, la nomea dei *philosophes* come scrittori e intellettuali *immorali*.

Il *philosophe* di Langres ha dunque compiuto un *delirio letterario*, ha *forzato* l'immaginazione e il genere romanzesco, obbligandolo ad accogliere ciò per il quale non è pensato, fornendo inoltre materiale al "partito" nemico.

Infatti, i critici non tardarono:

> Les contre-révolutionnaires qui s'étaient efforcés de prouver que le matérialisme conduisait à la débauche trouvaienthdans les romans de Diderot l'illustration de leur doctrine. Clément, dans son *Journal Littéraire*, attaquait durement Diderot sur ce chapitre : «Comment un homme de sens, qui a des mœurs, qui se pique de philosophie, peut-il s'amuser à débiter des contes de cette obscénité ? » et salir « plus d'un gros volume de toute sorte d'ordures?». Naigeon se faisait un devoir de réprimander Diderot sur le caractère immoral de ces romans qui légitimaient les positions des La Harpe, Vauxcelles, Clément, etc. Sa volonté de dissocier l'athéisme du libertinage était réduite à néant par les fantaisies du philosophe de Langres. Le malaise de Naigeon révèle le rapport ambigu qu'entretiennent les intellectuels républicains avec Diderot. Ils voient dans *Jacques le Fataliste* une apologie de la liberté sexuelle. Ce philosophe qui exalte le corps, qui en fait une machine désirante, n'est pas toujours en odeur de sainteté parmi les « bourgeois » du Directoire. La jouissance, autant que les revendications égalitaires de Babeuf, remettaient en question l'ordre social. Il y avait, dans les deux cas, une exigence de bonheur et de plaisir qui ne pouvaient qu'effrayer l'intelligentsia[1028].

Naigeon si fa lui stesso censore: la letteratura esalta gli spiriti, utilizza cattive immagini e travia i buoni concetti. Solo tenendo fermo questo si comprende la sua posizione, ossia che i quadri sensualistici vanno espunti dalla letteratura *non solamente* per questioni di velocità dell'intreccio o agilità della narrazione, *bensì* perché, condendo i propri scritti di materiale destinato a creare scandalo, si alimenta l'equazione (sbagliata) che abbina ateismo e mancanza di costume.

[1027] *Ibid.*, pp. 313-314.

[1028] P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la revolution,* cit., p. 39; per la citazione si rimanda a Clément, *Journal Littéraire*, n° 12 du 6 brumaire an V, p. 369.

Eppure anche nel suo esprimersi criticamente contro una letterarietà di "corpi e cattivi esempi", Naigeon non intende negare *tout court* dignità al romanzesco. Bisogna allora chiedersi: cosa può affermarsi nella narrazione letteraria?

La risposta c'è: *la possibilità della morale atea*. Il dettato di Naigeon non è allora puramente negativo, e, anzi, la "soluzione" di ciò che egli imputa al maestro è offerta in maniera trasparente. A tal fine, bisogna guardare cosa Naigeon dica ricordando *Les Bijoux indiscrets*.

Nelle *Oeuvres* egli non allega nessun commento preliminare a *Les Bijoux* – pubblicandolo avendo in mente forse la stessa teoria che s'è vista all'opera per "giustificare" l'aver dato *comunque* luce all'integralità dei due altri romanzi criticati, ossia il fatto che l'opera fosse stata già pubblicata (con Diderot in vita questa volta) – ma nel *Mémoires* ne offre un quadro molto chiaro. Sempre con toni molto enfatici, viene detto che Diderot «tous les jours il se repentait d'avoir écrit les *Bijoux indiscrets*» e addirittura «il n'entendait parler de ce livre, même en bien, qu'avec chagrin et avec cet air embarrassé que donne le souvenir d'une faute qu'on se reproche tacitement. Il m'a souvent assuré que, s'il était possible de réparer cette faute par la perte d'un doigt, il ne balancerait pas d'en faire le sacrifice à l'entière suppression de ce délire de son immagination»[1029].

Attraverso l'immagine un po' pittoresca (e difficilmente credibile, anche fuori di metafora[1030]) del Diderot ipotetico punitore di se stesso, Naigeon ci conferma come, a suo dire, la letteratura che esalta i pensieri lascivi sia nemica della buona filosofia. *Les Bijoux* è un'opera «qui, s'il ne corrompt pas les coeurs, peut influencer l'imagination et le sens, et faire naître des pensées qui en général ont plus besoin d'être tempérés qu'excitées»[1031] .

[1029] J.-A. Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, cit., p. 37.

[1030] «Des années après leur publication, Diderot assura Naigeon qu'il regrettait de les avoir écrits: "Il m'a souvent assuré que, s'il était possible de réparer cette faute par la perte d'un doigt, il ne balancerait pas d'en faire le sacrifice à l'entière suppression de ce délire de son imagination". Pourtant, il ajouta plus tard deux chapitres à l'édition originale de son roman – la critique interne prouve que cet ajout ne peut pas avoir été antérieur à 1757. Et nous pouvons croire avec l'éditeur de Diderot, Maurice Tourneux, que s'il était prêt à sacrifier un doigt "il aurait désiré que ce fût le plus petit, et celui de la main gauche"», in A. M. Wilson, *op. cit.*, p. 73.

[1031] J.-A. Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, cit., pp. 39-40. In ogni caso *Les Bijoux* è opera di cui Naigeon sa apprezzare i meriti e che distingue, giustamente, dai libri puramente licenziosi. Ancora una volta è lo stesso editore a marcare la differenza tra la filosofia in un romanzo erotico – anche se con tinte per lui non apprezzabili – e la pornografia. Purtroppo non sappiamo cosa Naigeon pensasse di un romanzo non scevro di filosofia ma anche assai più estremo de *I Gioielli Indiscreti*, ossia quel *Thérèse philosophe* che anche fu (in maniera totalmente sbagliata) attribuito al suo maestro; probabilmente, Naigeon sarebbe stato diviso tra il ribrezzo per il romanzo in sé e un profondo "dispetto" per il fatto che si potesse anche solo pensare che fosse stato Diderot ad averlo scritto. Per la questione d'attribuzione, assai intricata, riguardo colui che è (probabilmente, ma manca la certezza assoluta) l'autore del romanzo, ossia il Marchese d'Argens, si vedano: P. Amodio, *Frequenze storiografiche. La storia derisa nel pensiero libertino,* in J.-B. de Boyer, Marquis d'Argens, *Sull'incertezza della storia* (1737), a cura di P. Amodio, Milano-Udine, 2018, in particolare pp. 69-85; e anche F. Moureau, *Préface*, in *Thérèse philosophe*, a cura di F. Moreau, Saint-Étienne, 2000. Sulla figura e il pensiero del Marchese si veda almeno anche E. Cocco, *Filosofia del sospetto e morale epicurea in Jean-Baptiste de Boyer, Marquis d'Argens*, in J.-B. de Boyer, Marquis d'Argens, *La vita felice* (1744), a cura di E. Cocco, Rapallo, 2011.

La letteratura come intesa da Diderot, onnicomprensiva delle possibilità del pensiero e del dire, rischia di far deragliare il progetto di mostrare l'*ateo virtuoso* che tutto il secolo aveva cercato di dimostrare possibile: *questo il punto nevralgico*.

Non si dimentichi che per Naigeon l'ateo è l'uomo morale *par excellence*, il rigoroso esempio della socialità naturale "offerta" dall'etica materialista:

> Tant il est vrai que les règles d'après lesquelles l'athée se dirige dans la route obscure et périlleuse de la vie et prononce ensuite sur la moralité ou l'immoralité de ses actions, ne sont pas seulement plus sévères, plus inflexibles que celles qui déterminent en général la conduite du chrétien; mais même que dans les accès si dangereux de ces passions violentes qui portent le trouble et le désordre dans les fonctions vitales et intellectuelles, ces règles sont encore pour l'athée, considéré dans ces moments critiques où la raison est faible, parce que les passions sont fortes, un frein plus puissant, un principe réprimant plus effice[1032].

La sintesi della critica letteraria di Naigeon è che alcuni scritti diderotiani, o alcune parti degli stessi, non risultavano, a suo dire, in linea con l'ideale alto e ispirato della filosofia al quale, in fondo, entrambi ambivano. E, fatto forse ancor più grave, questa letteratura *non era coerente con il Diderot che Naigeon conosceva e voleva conoscere*, ossia quel Diderot «que étoit athée, et même un athée très-ferme et très-réfléchi. Il étoit arrivé à ce résultat d'une bonne methode d'investigation par toutes les voyes qui conduisent le plus directement et le plus sûrement à la vérité, c'est-à-dire, par la méditation, l'expérience, l'observation et le calcul»[1033].

Come si era già visto con alcune soppressioni de *Le militaire* – e con la rigidità di alcuni passaggi di *Richesse* – Naigeon sembra spingere per una sorta di *ateismo moralista anti-sensualista*, a suo modo di vedere del tutto incompatibile con la letterarietà piccante.

Ma pur esprimendo queste rimostranze, Naigeon continua a vegliare su Diderot, e vuole essere fino in fondo giusto, tanto più che « il y a tant de points de vue divers, sous lesquels on peut consiérer le même objet!»[1034], e gli errori in cui il *philosophe* è incappato, non lo rendono meno grande, ma solo meno perfetto: in ogni caso, anche nella diversità di vedute, la battaglia era cammino comune.

Uno degli aspetti più sorprendenti del rapporto tra Diderot e Naigeon è proprio il fatto che l'assoluta lontananza dalla sensibilità artistica dell'enciclopedista, non impedì a quest'ultimo di affidare all'allievo le proprie opere. Probabilmente la motivazione di tale fiducia è nel coraggio

---

[1032] J.-A. Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, cit., p. 37.
[1033] *Mosaique et Chrétienne (Addition de l'éditeur), Phil. Anc. et Mod.,* cit., t. III, p. 340; e anche in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. VI, p. 374. Si ricordi che Naigeon si era espresso in maniera molto (troppo?) simile nella nota comunicata da Maréchal in S. Maréchal, *Dicionnaire des Athées*, cit., p. 189.
[1034] J. -A. Naigeon, *Avertissement de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. XII, p. 256.

che il *philosophe* riconosceva al suo amico e allievo, nella stima per la sua erudizione profonda e per la sua memoria prodigiosa. Nessuno avrebbe poi potuto rimproverargli – se non in malafede – una mancanza di fedeltà al testo, e certamente Naigeon non avrebbe mai tradito il dettato ateo e materialista di molta produzione del Diderot più maturo, offrendo, impegno e sforzo, anche nei difetti delle sue edizioni[1035]. L'editore non avrebbe indietreggiato rispetto alle conclusioni più radicali e sorprendenti degli scritti del maestro; e non avrebbe "osato", anche forse avendone forte la tentazione, censurare i passi più "arditi" dell'enciclopedista, neanche quelli più contrari alla rigidità moralistica che talvolta si è vista all'opera in Naigeon[1036].

Diderot sapeva che Naigeon avrebbe vissuto il compito affidatogli in maniera sentita, personale, forse addirittura convulsa. Per tale travaglio, si vedano le cose contraddittorie che l'editore arrivava talvolta a dire, testimonianza di un continuo ripensamento intorno alla memoria e all'eredità del maestro, e anche segnale dell'intimo legame tra l'impegno editoriale di Naigeon e le contingenze storiche. Prima, nel 1789, «je crains que le regret de la perte de mon ami, le souvenir des soins qu'il a pris de retifier souvent mes idées, d'éprouver mon jugement, de me guider dans l'ordre et les choix de mes études, d'en perfectionner la méthode, de m'éclairer de ses sages conseils et de sa critique également fine et judicieuse, ne me rende malgré moi, et sans m'en appercevoir, *moins sévère* peut-être que je ne le dois»[1037] ; poi nel 1797, all'opposto «l'amitié ne m'a point fait illusion: peut-être même trouvera-t-on qu'elle m'a rendu quelquefois *trop sévère*»[1038].

La costante preoccupazione di dire il vero e allo stesso tempo di calcolare ogni minimo passo, resero più arduo di ogni sua stessa previsione il lavoro di Naigeon. Non che le difficoltà fossero solo fantasticherie di quest'ultimo: è anzi oggettivo considerare come, nell'editare il suo maestro e ispiratore, si sommassero problemi e tensioni. La commistione tra sentimenti di stima quasi idolatrica, tecniche editoriali, contingenze personali – si ricordi che la figlia e il genero di Diderot erano fortemente contrari alla pubblicazione delle opere – e storiche – i vari regimi succedutisi – oltre alle caratteristiche del pittoresco mondo dell'editoria, resero Naigeon guardingo, dubbioso, lacerato. Le aspettative del *monde* erano tante:

1035 «Pénétré de respect pour la mémoire d'un ami que je regrète sans cesse, et dont la pere irréparable pour mon coeur laisse encore un vuide affreux dans les lettres; très-convaincu d'ailleurs qu'il me seroit impossible, je ne dis pas de faire mieux que lui, mais de faire à-peu-prés aussi bien; [...] j'ai conservé religieusement cette partie de son travail dans l'*Encyclopédie*», J.-A. Naigeon, *Lettre de l'Auteur à M. Panckoucke, contenant des vues générales sur la manière de traiter l'Histoire critique de la Philosophie, et un jugement de divers Ouvrages publiés sur cette matière,* in *Encyclopédie Méthodique, Mathématiques*, cit., t. III, p. 16.

1036 Certo compito difficile, in quanto obiettivo di Naigeon era non essere per nessuna ragione confuso con quegli editori (e scrittori) i quali con «la cupidité et le mauvais goût […] n'ont pas peu contribué à corrompre, à cet égard, l'esprit public», Id., *Avertissement*, in D. Diderot, *Oeuvres*, ed. Naigeon, cit., t. XII, p. 258.

1037 *Diderot, Phil. Anc. et Mod*, cit., t. II, p. 153, corsivo mio.

1038 J.-A. Naigeon, *Préface de l'éditeur*, in D. Diderot, *Oeuvres*, ed. Naigeon, cit., t. I, p. XXIV, corsivo mio.

> Les amis des lettres et de la philosophie désirent vivement la Vie de Diderot; le Cn. Naigeon l'a promise. Il y travaille depuis vingt ans; *ainsi la Vie de Diderot sera aussi celle du Cn. Naigeon.* Honneur au grand homme dont les travaux et les qualités peuvent occuper tous les talents, toutes les affections, en un mot, l'existence entière d'un admirateur honnête et éclairé [1039]!

Queste non erano però solo le attese dell'ambiente culturale. Naigeon stesso era effettivamente convinto – forse per una volta in maniera riduttiva verso se stesso – di affidare al suo rapporto con Diderot e con la sua opera l'intera propria memoria, presente e futura, di uomo di lettere. *La sua tanto agognata ambizione di arrivare alla posterità era legata a Diderot.* Presentando al pubblico la già citata lettera di Diderot – con la quale il maestro gli aveva affidato il compito, pesante e prestigioso, di occuparsi dei manoscritti – egli non filtrava l'emozione di pensarsi proiettato in un futuro indefinito:

> je ne puis refuser au plaisir de consigner ici une copie de cet écrit, dont je conserve préciusement la minute, comme le suel titre qui puisse un jour sauver mon nom de l'oubli, et peut-être même le transmettre, non sans qualque gloire, aux vrais amis des lettres, et aux jeunes gens qui s'appliquent à l'étude de la philosophie rationnelle[1040].

Con tali premesse, appare fisiologico che, a una certa diffidenza verso il mondo della cultura, negli ultimi anni si affiancasse una ben custodita gelosia verso chi volesse avvicinarsi alla memoria del *philosophe*. Curioso per quest'aspetto è l'episodio di qualche anno successivo, quando Naigeon riceve l'interesse di uno studioso inglese che progettava una "collaborazione" riguardo i *Mémoires* di Diderot – che l'editore aveva più volte detto essere quasi finiti e invece mai saranno pubblicati in vita – e non risponde neanche[1041].

[1039] *Opuscules mêlés de littérature et de philosophie*, par Roederer, imprimerie du Journal de Paris, vendéminaire an VIII, p. 43, corsivo mio. Citato in P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la revolution,* cit., p. 41.

[1040] J.-A. Naigeon, *Préface de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. I, p. 34.

[1041] Queste lettere sono inedite. Presumibilmente Naigeon non rispose, o, almeno,certamente non alla prima lettera, come possiamo dedurre dalla seconda missiva che lo stesso inglese, George Leman Tuthill reindirizza a Naigeon. Queste lettere, mai citate prima a mia conoscenza, sono state scoperte da me e Emmanuel Boussuge. Esse si trovano a Reims, bibliothèque Carnegie, ms n° 2127, en suscription *Lettres écrites par un auteur anglais, M. Juthill, à M. Naigeon, relativement aux Mémoires Sur Diderot dont M. Naigeon est auteur.* Cito il testo integrale perché assai interessante: «Monsieur, je viens de lire votre préface aux œuvres de Diderot. Cette lecture, Monsieur, m'a enchanté quoique elle détruise mon projet que j'ai longtemps médité. Vous avez annoncé dans cette préface des "Mémoires historiques et philosophique sur la vie et les ouvrages de Diderot", et vous avez fait espérer il y a cinq ans que ces mêmes mémoires paraitraient dans très peu de temps. C'est cette annonce qui me porte à abandonner le projet que j'avais conçu. Je suis anglais. C'est mon goût pour les lettres qui m'a porté à voyager en France, et l'étude de la littérature française a été depuis trois ans mon occupation favorite. En parcourant les meilleurs ouvrages du siècle passé, les chefs-d'œuvre de Diderot m'ont si fortement frappé, m'ont paru remplis de tant de génie, de lumière, et de vérités, que j'ai été très curieux de connaître la vie de cet homme extraordinaire. On répondait à mes demandes qui il n'en existait aucune notice. Cette réponse a fait naître le projet d'écrire en anglais des mémoires sur la vie de cet illustre philosophe. Depuis quelque temps ce projet commençait à mûrir, je me décidai de chercher tous ceux qui ont vécu avec Diderot, de prendre toutes les informations possibles, et de me donner à ce travail avec tout l'enthousiasme d'un ami qui entreprenne la défense de son ami. J'avais déjà commencé à lire les ouvrages du temps dans lesquels il est question de Diderot, et d'en faire des notes, lorsque j'achetai votre édition de ses œuvres ; la préface qui vous avez donné à cette édition m'annonce que mon ouvrage est déjà fait, et fait même pour son ami intime. Je vous écris, Monsieur, pour vous demander la permission d'aller

Forse, egoisticamente, il piacere doveva essere tutto suo; la "giustizia" editoriale stessa chiedeva che l'eredità di Diderot fosse veicolata ai posteri da un suo amico personale, allievo e uomo fedele. Naigeon descrive il piacere intellettuale e la gioia quasi sensuale di dedicarsi a consegnare Diderot alla tanto agognata posterità:

> Je goûtois d'ailleurs, en me livrant à ce travail que j'avois repris depuis plusieurs mois, cette satisfaction intérieure, ce plaisir si doux et si pur qu'on éprouve à faire une bonne action: car ce n'est une, sans doute, que d'honorer publiquement la mémoire d'un ami qui n'est plus; de la rendre chere à tous les gens du bien; des constater ses droits à l'estime, à la reconnoissance de ses contemporains, au respect de la postérité[1042].

Si fondevano, qui, *il piacere tutto pratico* di adempiere al proprio dovere di amico tramite ciò che più si conosceva – ossia col lavoro di cesello ai testi e la fedeltà al dettato (così come concepita) – e *il "ritorno egoistico"* di mettere se stesso dentro la Storia, di *farsi posterità*, di poter pensare la propria futura notorietà.

Diderot era, per il suo editore, un uomo che ha promosso la ragione del secolo e l'ha eternata «c'est alors que, suivant d'un oeil attentif et pénétrant la marche rapide de cet homme de génie, on apperçoit l'espace immense qu'il a parcouru, les pas qu'il a fait faire à la raison, et la forte impulsion qu'il a donnée à son siècle[1043]» ; e facendo ciò, nella sua apertura di spirito, aveva reso Naigeon stesso parte della Storia, in quanto «il ne m'a rien laissé ignorer, à ces divers égards, de ce qui pouvait m'intéresser comme ami et comme éditeur»[1044] .

Che esaltazione al pensiero di agganciare se stesso a Diderot e alle vette intellettuali del secolo intero ossia all'«idée d'associer ainsi tous les titres de gloire de ce philosophe à la durée inaltérable de l'édifice même qu'il a le le premier élevé à l'honneur des sciences et des arts[1045]»!

Diderot, ad eternarlo, aveva la filosofia dell'*Encyclopédie*, degno monumento del secolo, «projet si digne d'un vrai philosophie pratique»[1046]; Naigeon, dal suo canto, pur lungi dal

---

vous voir, pour savoir s'il est possible que vous communiquassiez à un homme qui veut écrire dans une langue étrangère les mémoires qui vous avez faits, si d'autres travaux ou des circonstances imprévues vous ont forcé à renoncer au plan que vous aviez formé; enfin s'il y a moyen de concilier votre projet avec le mien, car il m'aurait offert un travail si doux que je le quitte peine. Permettez-moi, Monsieur, de vous offrir l'assurance de mon profond respect. Geo. Tuthill». La seconda lettera dice: «Monsieur, il y a trois moi qui j'eus l'honneur de vous écrire pour vous faire part d'un projet que j'avais conçu d'écrire la vie de Diderot en anglais, je demandai votre conseil et la permission d'aller vous voir pour vous expliquer les moyens qui je contais employer et le but que j'espérais d'atteindre. Comme je n'ai pas reçu nulle réponse à ma lettre, j'aime à croire que elle se soit égarée, ou que vous étiez absent de Paris lorsque je vous écrivais. Je vous prie encore, Monsieur, de bien vouloir me dire quand je pourrai vous voir pour vous parler de mon dessein et pour demander vos secours, et je me rendrai chez vous le jour qu'il vous plaira de m'indiquer. J'ai l'honneur d'être, Monsieur, avec le plus grand respect, votre très humble et très obéissant serviteur. Geo Tuthill». Quest'opera di Tuthill non vedrà mai la luce.

[1042] J.-A. Naigeon, *Préface de l'éditeur,* in D. Diderot, *Œuvres*,cit., t. I, p. VIII.

[1043] *Ibid.*, p. XIII.

[1044] *Ibid.*, p. XV.

[1045] *Diderot, Phil. Anc et Mod*, cit., t. II, p. 153.

[1046] Id., *Préface de l'éditeur,* in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. I, p. XXXI.

pareggiarlo, aveva nondimeno l'incarico di consegnare ai posteri l'eredità di un pensiero e di una figura umana, di una tradizione, di un'epoca.

L'amarezza per l'incapacità di alcuni contemporanei a comprendere la grandezza di Diderot è comunque bilanciata (o si finge che sia così?) dalla consapevolezza che l'arte del *philosophe*, la sua profonda innovazione, la sua penetrazione dei segreti del cosmo tramite una filosofia profonda, inonderanno di loro stesse il futuro – consegnando alla Storia, per osmosi, anche il nome di Naigeon.

L'editore prende un impegno con il futuro, segna il contratto con i lettori futuri.

> A l'égard des Mémoires dont je viens de parler, quoiqu'ils ne soient point encore imprimés, j'y renvoie néanmoins le lecteur: c'est une espéce d'engagement que je prends avec lui, de remplir enfin envers un ami que je regretterai sans cesse, un devoir dont l'amour du repos, et des considérations peut-être encore plus fortes, plus impérieuses, ne m'ont pas permis jusqu'à présent de m'acquitter[1047].

Il *Mémoires* «ce volume qui [...]sera très incessamment sous presse[1048]», annunciato spesso e rimandato di più, non sarà pubblicato in vita. Non ci si può non chiedere perché. La domanda è pressante: Naigeon ha davvero "paura" di condividere quello che sa su Diderot, almeno fino al debutto della Rivoluzione, dovendo lottare anche contro l'ostracismo della figlia e del genero del *philosophe*? Ha deciso poi di destinarla alla pubblicazione postuma perché troppo "ingombrante" per la propria tranquillità – come si potrebbe dedurre dal fatto che nella voce *Diderot* e nella *Préface* alle *Oeuvres* si faceva intendere che il *Mémoires* non era lontano dalla conclusione già nel 1789? Non riesce a terminarla per troppo perfezionismo, o perché troppo preso per anni dalla *Méthodique*, e infine troppo stanco? In un certo momento essa è diventata davvero ostativa ai piani – frustrati – di riconoscimento politico?

Difficile una risposta univoca: forse la soluzione è una somma di questi fattori, personali e storici, pratici e ideali, egoistici o rispettosi del desiderio del *philosophe* stesso di non nuocere alla tranquillità di familiari e amici.

In nessun modo cambiò però mai il ricordo de «le sentiment tendre et doux qui m'unissoit à Diderot, et qui me rend encore aujourd'hui son imagine si présente, et sa mémoire si respectable et si chère[1049]». Naigeon si è interrogato per tutta la vita sul suo doppio ruolo di amico e di erede, di editore e di pensatore che doveva mostrarsi equo e giusto – crucciandosi della difficoltà di mediare tra richieste di tranquillità, avvenimenti politici che acceleravano le scelte, altri che le frenavano – con le difficoltà abissali che ciò comporta, perché, in amicizia, in

---

[1047] *Diderot, Phil. Anc et Mod*, cit., II, p. 153.
[1048] Id., *Avertissement de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. XII, p. 261.
[1049] *Diderot*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. II, p. 153.

filosofia, in editoria, sempre, per non diventare iniqui «il n'y a qu'une seule manière de tenir la balance parfaitement égale; et les degrés divers d'inclinaison qu'on peut lui donner sont infinis»[1050]. Cosa dire e come dirlo, il bello, il vero, il giusto, sono sempre fusi in Naigeon, così come non possiamo scindere l'editore dall'interprete e dall'uomo che compie scelte, si trova in una Storia, prova a dominarla, e, infine, ne finisce divorato o paralizzato.

Non restava, nei momenti peggiori, che la *consolatio* filosofica per eccellenza del materialismo: il rimando al futuro. Naigeon cerca di prendersi una rivincita, si fa (a ragione) profeta di sventura per i critici, ma, dolorosamente, anche se l'orgoglio sembra volerlo nascondere, deve rimandare *ad infinitum* il trionfo *completo*. Il riconoscimento futuro in Naigeon: consolazione a se stesso, miraggio, proiezione fiduciosa o simulata tale, assimilazione della stessa ricorsiva speranza verso i posteri che caratterizzava l'ultimo Diderot. Quando non restano che i posteri, si sta già, con dolore, indietreggiando – ma almeno si è in buona compagnia, con gli amici di sempre.

> Que ceux donc qui, au moment même où j'écris, font des efforts aussi coupables que vains pour flétrir la mémoire de Diderot, d'Helvétius, du baron d'Holbach, etc, se transportent par la pensée à quelque distance de leur siècle; qu'ils lisent les lignes graves et impartiales de l'histoire; et ils y verront partout la gone et le mépris attachés à leurs noms; et la gloire de ces mêmes philosophes, qu'ils décrient sans pudeur, assurrée sur des fondemens que le temps et les progrès de l'esprit humain ne feront qu'affermir[1051].

Restavano gli esempi, più di ogni dottrina.

Allora, il *Diderot segreto di Naigeon*, oltre qualche discordia "letteraria", era, soprattutto, l'uomo che aveva mostrato il *buon vivere*, la condotta ferma, l'esempio concreto dell'etica materiale; il maestro, anche quando "predicava male", continuava poi, nella vita quotidiana, a essere, in realtà, l'uomo che Naigeon voleva che fosse, il pensatore che il suo editore desiderava non riempisse i propri manoscritti di prove "a carico" da offrire ai detrattori dei *philosophes*. Questa descrizione del maestro, è ciò che l'allievo riteneva essere la *vera vita filosofica* – è ciò che lo rendeva maestro:

> Ce que si Diderot ne croyait pas en Dieu, il croyait fermement à la probité, à la vertu, a cet intérêt puissant qu'ont tous les hommes à être justes, bienfaisants. Il croyait à l'indispensable nécessité dont il est, pour la conservation, la gloire et la postérité des empires, ainsi que pour le bonheur commun des peuples, qu'ils

---

1050 *Ibid.*

1051 Id., *Préface de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. I, p. XXIII.

aient partout de bonnes lois, de bonnes moeurs, une bonne éducation et de bons exemples à imiter[1052].

[1052] Id., *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, cit., p. 36.

IV.III) Riassumere per la posterità

Se anche il lavoro di Diderot è passibile di critica e miglioramenti, qual è allora la proposta "storico-filosofica" autonoma di Naigeon?

Egli, proprio partendo da uno sguardo critico sul cammino del pensiero filosofico così come presente nella prima *Encyclopédie*, lavora alla sua personale visione della storia delle idee. In un certo senso, l'intera *Philosophie Ancienne et Moderne* consiste nel *superare*, *integrando,* il lavoro enciclopedico del maestro: Naigeon si crea un'altra *tribuna di ateismo*, da cui divulgare la storia della filosofia.

Un percorso, quello della *Philosophie Ancienne et Moderne*, lungo e complicato, specchio preciso delle difficoltà editoriali dell'opera monumentale di cui faceva parte, quell'*Encyclopédie Méthodique* che sarà terminata solo nel 1832, e cambierà di editore, piano e ideologia. Lo stesso lavoro di Naigeon doveva inizialmente avere altre vesti, e comparire in un singolo volume, ma alla fine i tomi saranno tre, pubblicati tra il 1791 e il 1797[1053].

Il suo impegno alla pubblicazione parte da lontano, addirittura già dall'inizio degli anni ottanta, e in molti momenti si sovrapporrà ai vari impegni successivamente assunti, dall'*Adresse*, al *Mémoires*, al lavoro intorno a Diderot.

Fin dal gennaio 1781, in una lettera inviata all'editore Panckoucke, egli segnala di star lavorando a un primo *Prospectus*[1054]. Così, omaggiando Diderot, egli si esprimeva:

> Je vous envoie Monsieur la copie de l'acte sur lequel nous avons traité ensemble. J'y joins le prospectus de mon travail. Vous le trouverez fort amélioré. J'y ai joint des développements de mon plan, et des deux paragraphes entièrement nouveaux. Le 3e surtout est important à ce qu'il me semble. J'ai taché d'y présenter mes idées avec ordre et précision, et il me semble qu'un dictionnaire philosophique exécuté sur le plan que je propose sera un ouvrage grave et utile. Je vous prie de ne rien changer à mon prospectus. Je l'ai ecrit avec soin. […]Si vous croyiez que mon nom puisse nuire à votre ouvrage, supprimez-le: je mets peu d'importance à tout cela: si vous croyez qu'il puisse y être utile, nommez-moi: je consens à tout ce que vous ferez à cet égard, et je le trouverai fort bon[1055].

[1053] Si è già detto come, nonostante le indicazioni in copertina del terzo volume rimandino al 1794, in realtà esso fosse consegnato ai sottoscrittori in due diverse *tranche*, una nel 1794 e una nel 1797.

[1054] Sono entrato personalmente in possesso di una copia di questa lettera, datata 26 Gennaio 1781, situata presso la Biblioteca Universitaria d'Amsterdam (BUA), 53 c; passata anche varie volte in cataloghi di vendita. In S. Tucoo-Chala, *Charles-Joseph Panckoucke et la librairie française de 1736 à 1798*, cit., p. 164, vi si trovava pubblicato un breve estratto.

[1055] *BUA*, 53c.

Pochi mesi dopo, Diderot autorizzava l'amico presso Panckoucke:

> Je consens que Monsieur Panckouke [sic] se serve de tous les articles de l'Encyclopédie, et notamment des articles des philosophies qu'il fera retoucher, corriger, augmenter comme il conviendra à Monsieur Naigeon qui a bien voulu se charger de ce travail, s'engageant même avec Monsieur Naigeon de lui fournir tout ce que ma santé et mes soins me permettront de faire à cette dernière partie, s'il arrive que je m'en occupe avant la pubblication du volume philosophique[1056].

Durante quegli anni, quindi, Naigeon lavorerà all'esecuzione del suo (gravoso) compito, cui affidava molto delle sue aspettative di riconoscimento culturale – almeno quando non guardava direttamente ai posteri. Così nel 1787: «tous les ressorts de l'amour-propre sont tendus, et j'ai le plus grand intérêt à donner à mon ouvrage toute la perfection dont je suis capable»[1057].

E ancora poi – con la stampa ormai prossima, esprimendosi sul primo articolo della *Philosophie Ancienne et Moderne*, il lunghissimo *Académiciens* – ritroviamo il Naigeon sempre pronto a rilevare la cura e l'attenzione impiegate nel proprio lavoro (un tratto psicologico che segnala il suo non sentirsi riconosciuto come studioso di valore e doverlo fare da se?):

> Je vous préviens que j'ai besoin d'un compositeur très intelligent pour imprimer ce long article académiciens, fruit de plus de 18 mois de travail assidu. Il y a partout des renvois, des papiers collés, et qui exigent qu'il n'y ait pour cet article important qu'un seul compositeur, sans cela tout est perdu, et il n'est plus possible de s'y reconnaître. Je vous avoue que je tiens beaucoup à cet article […] je me sens incapable de le refaire [e addirittura dice che se] vous me payeriez deux milles écus pour le recommencer, que je vous les refuserai.
> […] Cet article est peut-être ce que je peux faire de mieux en ce genre, et j'ose vous dire qu'une histoire de la philosophie ancienne traitée dans cet esprit, et écrite avec ce soin immortaliserait celui qui serait capable de remplir cette pénible tâche. Que vos lecteurs ne s'attendent pas à trouver beaucoup d'articles de cette force, il me faudrait 25 ans de travail pour atteindre ce but[1058].

Un Naigeon terrorizzato – quasi sull'orlo di una crisi di nervi – dall'idea che il suo lavoro possa andare perduto, e che sembra attendersi speranzosamente di essere finalmente riconosciuto come eminente storico della filosofia.

[1056] D. Diderot, *Correspondance*, cit., t. XV, 5 aprile 1781, p. 228

[1057] Lettera del 1787 di Naigeon a Panckoucke. Estratto deducibile dalla citazione contenuta in un catalogo di vendita: Paris, Charavay, bulletin n° 87, mai 1857, p. 11, n° 8964 : « Naigeon (J.-A.) … L.a.s. à Pankouke [i.e. Panckoucke] ». Ringrazio Emmanuel Boussuge che me ne ha messo a conoscenza: egli a sua volta mi indica che il ringraziamento originario va al defunto Jean de Booy.

[1058] Lettera del 22 Giugno 1790 per Panckoucke. Localizzazione sconosciuta, ma deducibile da vari cataloghi di vendita. Paris, maison Silvestre, Vente coll. de lettres autographes la plupart provenant du portefeuille de Voltaire, Boulouze c.-pr. (Charavay), 12-13 mars 1855; Paris, maison Silvestre, Perrot c.-pr. (Laverdet), 3 décembre 1857, p. 101, n° 720; Paris, Drouot, J. Ribault-Menetière c.-pr. (M. Castaing), n° 233 (il primo catalogo da me trovato; per le altre due segnanalzioni ringrazio Emmanuel Boussuge, che ne ha ricostruito il testo integrale confrontando gli estratti disponibili; egli segnala a sua volta il lavoro di Jean de Booy)

Tra aspettative personali e contingenze storiche, la *Philosophie Ancienne et moderne* è opera di fondamentale importanza *testimoniale*, e già solo "in copertina" reca il sofferto trapasso da un'epoca all'altra:

> Pubblicati negli anni decisivi della Rivoluzione, i tre volumi della *Philosophie ancienne et moderne* recano sul frontespizio stesso i segni di quegli eventi storici: il vol. I, «par M.[monsieur] Naigeon», risulta stampato presso l'editore Panckoucke «avec privilège du roi»; l'indicazione del privilegio reale scompare nel secondo volume, uscito nel 1792, mentre il terzo figura pubblicato «par le cit.[oyen] Naigeon, l'An deuxième de la République Française une et indivisble»[1059].

La Rivoluzione dunque influenza il lavoro nella *Méthodique* proprio come abbiamo visto fare, per motivi diversi, con la pubblicazione delle varie opere di Diderot – che proprio qui trovano una prima collocazione.

La *Philosophie Ancienne et Moderne* fu da subito compresa per quel che era, ossia una miniera di importanti rivelazioni e un omaggio, finale, definitivo, alla prima *Encyclopédie*, oltre che un suo prolungamento; ma soprattutto un *monumento* eretto in favore dell'ateismo.

Che il dizionario fosse il tentativo di regolare definitivamente i conti con la religione e con la filosofia teologica, schierandosi infine *pubblicamente* – firmandosi – in favore dell'ateismo, non era un segreto già per i contemporanei di Naigeon, né quest'ultimo fece, in un primo tempo, nulla per nasconderlo.

Già Lalande citava una lista di articoli nei quali Naigeon non aveva assolutamente celato il suo ateismo: «*Académiciens, Cardan, Fatalisme, Fréret, Mirabeau, Ordre de l'Univers, Stoïcisme*[1060]». E lo stesso Naigeon, secondo la testimonianza (dubbia) di Maréchal, si lanciava in una lista degli articoli più radicali, ossia: «On peut voir [riguardo al suo ateismo] les articles *Ordre de l'univers*, *Fatalisme*, *Fatalité*, *stoïcien*, *Cardan*, *Toland* de la nouvelle *Encyclopédie*, et autres, qui déposent de mes sentimens sur cet article important de la philosophie rationelle»[1061].

In questo senso, la *Philosophie Ancienne et Moderne* è che un'estrema sintesi del percorso filosofico di Naigeon, al cui radicalismo vengono però "tolte le parentesi" dovute al necessario riserbo della clandestinità. L'ateismo e il materialismo dell'editore di Diderot si confermano e sublimano; cambiano però i modi di esposizione dello stesso, essendo ora possibile firmarsi, con la possibilità di "incorniciarli" in una raccolta come la *Méthodique*, che si voleva epocale e posta a mo' di chiusura dell'intero secolo filosofico. Naigeon svela opere inedite, professa

---

[1059] G. Pria, *op. cit.*, pp. 41-42.

[1060] J. Lalande, *Supplémens pour le Dictionnaire des Athées*, cit., p. 29.

[1061] In S. Maréchal, *Dictionnaire des Athées anciens et modernes*, cit., p. 189. Ho già affrontato la questione in precedenza, e qui ricordo solo che la citazione è di dubbia veridicità (un po' come tutta la voce: si pensi solo che Naigeon è detto essere nato nel 1739): a mo' di esempio si noti come quelli che sono indicati come tre articoli differenti, cioè «Fatalisme, Fatalitè, stoicien», sono in realtà, nella *Philosophie Ancienne et Moderne*, un solo articolo, ossia *Fatalisme et fatalité des stoiciens*, del secondo volume.

ateismo, dà giudizi pesanti e confessa le proprie posizioni senza più preservarsi. Egli si sente al culmine di un processo secolare, e si ritaglia il compito di svelare il "gioco" enciclopedico mostrando quanto le censure dei nemici dei *philosophes* non fossero servite a fermare l'ardore delle battaglie del secolo.

Non che, nel campo della costruzione materialista della filosofia o nella sanzione di ateismo "definitivo" con cui suggellare la filosofia dei Lumi, Naigeon, in passato, si fosse fatto pregare di dire la sua; anzi, in un certo senso, la radicalità degli anni '60, era, in qualche modo, "già "risolta", nel senso che le concezioni ateo-materialiste aumentano, nella *Méthodique*, di spazio e di possibilità di espressione, ma non ne è stravolta la sostanza filosofica, che si era già esposta nei vari scritti degli anni della *coterie* e della prima *Encyclopédie*, e non è pressoché modificata concettualmente.

Negli anni ottanta e novanta, invece, mutua il piano delle possibilità *formali* che Naigeon può offrirsi: nella *Philosophie Ancienne et Moderne*, egli ha ora la facoltà di dire *pubblicamente* la sua rispetto all'intera storia del pensiero occidentale – dall'antichità al *suo* Diderot – cercando così infine di dare un quadro unitario all'interpretazione; in questo senso, l'opera di Naigeon «représente un moment significatif de la naissance d'une nouvelle matière et discipline, l'histore de la Philosophie»[1062].

Sembra dunque ora più utile, piuttosto che richiamare tutti i vari passaggi sull'ateismo e sul materialismo che continuano a campeggiare nella *Méthodique*[1063], seguire il Naigeon storico della filosofia, alle prese con la ricostruzione di un percorso sia editoriale sia *tout court* storiografico[1064].

Ci si chieda subito: *qual è il nucleo positivo del Naigeon storico della filosofia*? Niente più di un *Discours Préliminaire* si presta a far da manifesto alla concezione interpretativa sottesa al recupero storiografico che s'intende fare e alle priorità che si vogliono dare al proprio taglio esegetico.

Per provare a evidenziare la concezione della filosofia nell'editore che ora è teorico e storico dei progressi della storia del pensiero, bisogna in primis riconoscere come Naigeon tratteggiasse i contorni della figura di sé stesso o meglio, appunto, della categoria a cui sentiva

---

[1062] C. Fauvergue, *Philosophie et langue philosophique dans le Dictionnaire de Philosophie ancienne et moderne*, cit., p. 366.
[1063] Molti passaggi della *Méthodique* sono comunque stati richiamati nei precedenti capitoli.
[1064] Va detto che nella presente trattazione, l'utilizzo di *storico, storia, storiografico* è un utilizzo "ampio", esattamente come l'utilizzo che ne faceva Naigeon. Manca, forse, una vera teoria storiografica, una coerenza o un'unità interpretativa "compiuta"; nondimeno, non sono assenti, invece, precise e preziose indicazioni di metodo, che "svelano" la sua concezione rispetto al lavoro intrapreso.

di appartenere: i filosofi. Per fare la filosofia, ci vuole la materia prima pensante, ossia i pensatori, e Naigeon non manca, allora, di tentare di fornire una visione complessiva del lavoro di ricognizione storico-filosofica, che metta in luce sia le "caratteristiche" dei filosofi sia il "fine" della filosofia.

Per quanto riguarda le difficoltà della filosofia come disciplina e del ruolo del filosofo come "mestiere" o "vocazione", la visione di Naigeon è contigua a una caratterizzazione ben precisa delle linee di demarcazione tra saperi. Non si tratta, infatti, di produrre "solo" sapere filosofico – che anche dev'essere aspetto fondante del lavoro enciclopedico –, poiché «outre les difficultés communes à toutes les matières abstraites, celle-ci en a qui lui sont particulières»[1065]. Al di là delle difficoltà che rendono simili i saperi razionali in quanto tali e la filosofia in particolare, scrivere una valida storia del pensiero è arduo perché richiede specifiche caratteristiche e incrocia precise problematiche, «une de plus grandes [difficoltà] sans doute, est la veriété des connoissances et des talens qu'elle exige, et dont plusieurs semblent même s'exclure réciproquement»[1066]. Essere storico della filosofia è quindi, prima di tutto, essere uomo di cultura a tutto tondo. L'ideale del genio universale, forse, non è ancora scomparsa in Naigeon, ma egli è ben conscio che la sua piena realizzazione è in procinto di divenire impossibile a causa dello specialismo sempre più marcato:

> on ne peut guère espérer de voir jamais une bonne histoire critique de la Philosophie ancienne, à moins qu'il ne naisse quelque jour un homme qui réunisse à des connoissances très-étendues dans plusieurs sciences un esprit juste et profond, une érudition immense et bien digérée, une étude réfléchie des langues anciennes, un goût perfectionné par la lecture et la compairason des grands modèles, et le talent de colorer agréablmenet les divers objets qu'il veut offrir alternativement à l'immagination et à la raison de ses lecteurs[1067].

Ma oltre i modelli di cultura varia e ampia che rispondono agli ideali del secolo, la partizione che ha in mente Naigeon è ancora più precisa, ed è del tutto interna alla sua stessa formazione culturale. Infatti, egli presenta essenzialmente due opzioni che figurino da modello per la costruzione di una storia del pensiero: da un lato, quella puramente erudita; dall'altra, quella che rinunci alla pura accumulazione documentaristica, e si renda storia *filosofica*.

La particolarità del discorso di Naigeon è che in tale discussione non è esclusivamente interna a una differenziazione dei saperi tramite le loro rispettive dissomiglianze, ma ha a che fare – e qui ancora torna in campo il filosofo sensista – con le caratteristiche finanche *organiche* dei filosofi, che, in maniera schiettamente materialista sono coloro i quali

---

1065 *Discours Préliminaire, Phil. Anc. et Mod.,* cit., t. I, p. II.
1066 *Ibid.*
1067 *Ibid.*, p. VI.

> [le philosophe] dont la vie entière n'est qu'une longue méditation appliquée successivement à divers objets, et que l'habitude a transformée chez lui en un besoin souvent très-impérieux[1068].

Bisogni imperiosi e *necessità* del pensare mostrano come la tensione verso il filosofare sia un'esigenza a tutti gli effetti organica, e fanno intravedere, in chiaroscuro, cosa sia invece la semplice erudizione, la quale richiede un tipo di impegno per il quale il filosofo ha

> moins d'inaptitude encore que de répugnance pour les recherches d'érudition qui fatiguent plus le corps qu'elles n'exercent l'esprit[1069].

Ne risulta un quadro che tratteggia con vigore lo sforzo del "mestiere di pensare", la fatica dello studio e soprattutto la fisiologia del cervello plastico, che è «un organe qui a ses habitudes, ses goûts, ses *tics* particuliers, comme tous les autres»[1070]. Si noti quindi come, in Naigeon, anche le diverse attitutidini intellettuali siano spunto per tracciare qualche linea di un'antropologia di matrice sensista che tratteggi le evoluzioni delle facoltà e delle "abitudini" morali:

> ce n'est pas seulement à l'égard du plus ou moins d'énergie des facultés intellectuelles qu'à une certaine époqu l'homme est modifié pour le reste de sa vie: il l'est de même en vien ou en mal; pour le vice, comme pour la vertu[1071].

E la *summa* di queste considerazioni è un pensiero che galleggia tra metafora e vera e propria descrizione che si vuole precisamente materialista:

> il résulte des réflexions précédentes, que si le philosophe et l'érudit sont, pour parler avec quelque précision, deux espèces d'automates montés pour une certaine suite de mouvemens divers, deux machines nécessairement disposées, organisées, l'une pour avoir beaucoup d'esprit, de jugement et d'idées, et pour faire de la raions; l'autre, pour retenir, par exeple, à-peu-près tous les mots d'une langue morte et leurs radicaux[1072].

Partendo da queste analisi di matrice meccanicista e sensista, le quali rimandano alle modificazioni "concrete" dei circuiti del cervello, Naigeon può quindi evidenziare quale sia la diversa "configurazione fisica" di filosofi ed eruditi, e collegare a queste diverse attitudini le differenze fra le due diverse discipline. Pura fatica del corpo, l'erudizione *pesa* sui suoi adepti; essi, chini sui loro libri, non hanno le possibilità, «ni le tems, ni le desir, ni même l'instrment nécessaire pour fonder les profondeurs des sciences, et pour en reculer les limites»[1073].

1068 *Ibid.*, p. II.
1069 *Ibid.*
1070 *Ibid.*
1071 *Ibid.*, pp. III.
1072 *Ibid.*, p. V.
1073 *Ibid.*, p. III.

Solo dopo l'*excursus* fisiologico, che però affonda le proprie radici concettuali nel fulcro stesso della filosofia di Naigeon, egli torna a una critica più propriamente dottrinale contro una concezione puramente erudita della filosofia – criticata nella misura in cui questa "fatica" non sa spingersi oltre i suoi limiti.

Infatti, egli dichiara di aver scrutato – in fase di ricognizione e studio degli antecedenti storici del suo lavoro di divulgazione – senza grande attese gli scritti di storia degli eruditi precedenti: «je n'espérois dans les écrits de ces savans beaucoup d'idèes; les érudits en général pensent peu»[1074].

La critica alla *storia erudita* è ampia, di metodo e sostanza[1075]. La vera storiografia filosofica è ovviamente da *basarsi* sulla raccolta minuziosa delle fonti valide, ma deve poi proiettarsi completamente oltre la polverosa cultura erudita, disegnare il nuovo, legare i concetti – finemente farsi *illuminismo*. Gli eruditi, invece,

> semblent laisser au philosophe le soin de les appliquer, de découvrir la source de la dépendance mutuelle où ils sont les uns des autres, d'indiquer ces rapports souvent très-difficilies à saisir, d'éclaircir, de lier entr'eux par ces rapports finement apperçus la plupart de ces faits, jusqu'alors isolés, obscurs, et d'élever ensuite les vérités qui résultent cette espèce d'analyse à la plus grande universalité[1076].

Da queste critiche, si può facilmente supporre come Naigeon senta di appartenere a pieno titolo alla categoria dei filosofi. Grande obiettivo della *Méthodique* è proprio quello di delineare una storia del pensiero scritta *tramite* la filosofia e contro *i pericoli dell'erudizione*, poiché

> tant de passages accumulés, tant d'expériences réunies, lorsque l'esprit philosophiques n'a pas guidé le savant et éclairé le pas de l'observateur, ne prouvent souvent que la patience de l'un et les petites vues de l'autre[1077].

La storia del pensiero senza erudizione è vuota, sì, ma *l'erudizione senza filosofia è cieca*, potremmo dire.

Sembra rilevante che sia stato proprio un personaggio come Naigeon a dividere il campo così precisamente tra erudizione e filosofia, proprio lui che sembrava frequentarle entrambe.

1074 *Ibid.*, p. XII.

1075 E anche altrove: «Je suis bien éloigné de déprécier l'érudition: je connois tous les services qu'elle a rendus à l'histoire, aux lettres, aux sciences même, et ce qu'on en peut attendre quand on y applique la philosophie, sans laquelle, j'ose le dire, son utilité est très circonscrite. [...] Les connoissances dont il s'est enrichi ont aussi leur prix sans doute; mais elles sont du nombre de celles que tout le monde peut acquérir à-peu-près au même degré avec du temps [...] l'érudit a dans la tête plus de mots que d'idées [...]», Id., *Avertissement de l'éditeur*, *Essais*, cit., pp. 49-50.

1076 *Discours Préliminaire, Phil. Anc. et Mod*, cit., t. I., p. XII. Del tutto evidente risulta la derivazione di questa problematica dalla visione del Diderot di *Pensées sur l'interpretation de la Nature*, che anche distingueva, seppur nel campo della ricerca scientifica, tra "manovali" della ricerca e "interpreti". Cosi com'è evidente la vicinanza al Diderot *interprete della natura*, lì dove Naigeon descrive l'inquietudine automatica dell'uomo di genio: «les hommes de génie, en effet, ceux-ci ont tous, plus ou moins, cette espèce d'inquiétude automate», *ibid.,* pp. III-IV. Interessante sarebbe anche effettuare un confronto tra il *Discours* di Naigeon e il celebre *Discours Préliminaire* di d'Alembert.

1077 *Ibid.*, p. X.

Questa partizione poteva finanche risultare esattamente quella che avrebbe permesso di "rilegarlo" *suo malgrado* e definitivamente tra gli eruditi: Naigeon conosceva benissimo l'accusa rivoltagli, ossia quella di non essere altro che un instancabile raccoglitore di fatti – un eredito nel senso deteriore – e, tramite questa linea così netta tra eruditi e filosofi, rischiava – e infatti cosi fu – di offrire l'"arma" ai critici per stroncarlo definitivamente.

Egli però si era posto nella sua esistenza, e in particolare nella *Philosophie Ancienne et Moderne*, un *obiettivo* ai suoi occhi altissimo: *essere filosofo*. Naigeon, che anche aveva effettivamente molto del dotto erudito, voleva essere testimone della necessità di convertire la pura l'erudizione filologica e documentaria in spirito filosofico: vuole offrire materiali ed esperienze "classiche" al pensiero coevo, e farsi letterato militante, *militaire philosophe*. Egli parla e vive di filosofia, anche se non è primariamente un teorico della stessa: pochi come lui si sono messi al servizio del sapere, dalla qui esigenza era arso. Il sapere inteso come erudizione sapiente è ancora presente in Naigeon – da cui la sua predilezione per i classici antichi – ma è offerto alla potenza del concetto: egli è erudito ma cerca di *utilizzare* l'erudizione, nelle sue intenzioni, non in maniera fine a sé stessa, ma per divulgare e rendere pubblica le battaglie filosofiche ritenute degne[1078].

Ripulito il campo dalla "pericolosa" erudizione – quando intesa non come base necessaria ma come sostanza unica del sapere – non si vuol certo dire che la storia della filosofia sia poi facile a redigere, e anzi vale ancor di più, per la filosofia, il monito guida per lo studio ogni scienza: «comme de toutes celles qui ont quelque importance: plus on l'approfondit, plus on y trouve de difficultés»[1079].

Difficoltà che aumentano giacché la filosofia non ha tutte le caratteristiche delle *scienze esatte*, e anzi

> [...] cet avantage [l'esistenza di principi primi], spécialement attaché aux sciences exactes, ne s'offre ni aussi facilement, ni aussi communément dans celles où, si je puis m'exprimer ainsi, on marche plus souvent à la [x] foible et vacillante de la probabilité, ou si l'on veut des démonstrations morales, qu'à la clarté des démontrations physiques ou géométriques[1080].

[1078] Egli è un uomo di lettere come inteso dall'*Encyclopédie*, ma è anche mezzo passo avanti verso il futuro, in quanto, all'impegno militante, deve aggiungere anche quello editoriale, vedi economico.
[1079] *Ibid.*, p. XXV.
[1080] *Ibid.*.

Queste notazioni preliminari non significano però che la filosofia non abbia un suo ben preciso dettato di regole operative le quali rendono il sapere filosofico *potenzialmente* simile all'essere una scienza.

> ce n'est pas cependent qu'il n'y ait en philosophie spéculative quelques uns de ces principes si féconds, qu'en les employant à éclaircir telle ou tele question, on s'apperçoit qu'ils donntent en même-tems la solution des plusieurs autres qu'on n'avoit pas prévues[1081].

Nonostante queste annotazioni, non è però interesse di Naigeon ricostruire la genesi e la definizione irrefutabile del sapere filosofico in quanto tale.

Egli sente, invece, che il suo compito è quello di *fornire materia* per dimostrare possibile una *storia del pensiero* rigorosa e coerente: è a tal fine che Naigeon vuole evidenziare che esistono principi regolativi basilari per la ricostruzione diacronica della filosofia – e il tutto consiste nell'evidenziarli.

Cos'è allora la storia filosofica intesa come sapere positivo? Quale il compito dello storico del pensiero, *anche* filosofo e non *solo* erudito?

Al fine di tratteggiare i lineamenti della storia filosofica così come da lui intesa, l'editore sente il bisogno di porsi sotto alcuni numi tutelari. Il primo, lo conosciamo, è Diderot; l'altro, condiviso col suo maestro, emerge chiaramente già nelle primissime righe del *Discours Préliminaire*: tramite una lunga citazione, è chiamato in causa Francis Bacon[1082].

L'operazione di Naigeon sembra abbastanza limpida; richiamando sulla scena il filosofo inglese, si compie simultaneamente un doppio gesto, che già avevamo visto all'opera con il "ripescaggio" di autori all'epoca della letteratura clandestina: rimandare a una qualche autorità dimenticata e, allo stesso tempo, porsi in "continuità" nella storia della filosofia – immettersi in un percorso che precede la singola operazione storiografica che si sta operando, e a suo modo la garantisce e autorizza. Non senza allietare il proprio ego filosofico, ovviamente: «l'ouvrage que nous publions aujourd'hui est un de ceux dont le chancelier Bacon desiroit ardemment que quelque savant enrichît la littérature. Il en a même tracé le plan»[1083].

E, citando il piano di Bacon, si richiama un modo di concepire il lavoro dello storico del pensiero, e soprattutto si annuncia ciò che è stato fatto nell'opera che si sta presentando:

> Je voudrois qu'un critique exact et judicieux nous donnât une histoire des opinions des anciens philosophes: personne encore n'a traité ce sujet. J'observerai donc ici que chaque philosophie doit être exposée à part, et former un tout: il ne faut pas faire, comme Plutarque, un recueil, une espèce de faisceau

---

1081 *Ibid.*

1082 Venturi ricorda come anche nell'articolo *Bacon*, Naigeon evidenzierà l'importanza dello studio del filosofo inglese per il suo maestro Diderot. F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia* (1946), Torino, 1962, p. 110.

1083 *Discours Préliminaire, Phil. Anc. et Mod.,* cit., t. I, p. I.

> d'opinions détachées de tous les systêmes. Une philosophie quelconque, bien complète dans toutes ses parties, se soutient d'elle même, et ses dogmes, ainsi liés, s'éclaicissent et se fortifient réciproquement, au lieu qu'isolés et dispersés, ils ont je ne sais quoi d'étrange et de paradoxal[1084].

Il progetto è ambizioso: la vera filosofia di un pensatore, si tiene insieme da sé, sa farsi sistema. Compito dello storiografo è mostrare nella sua interezza il pensiero di un filosofo, mostrando come esso si regga in piedi nella sua coerenza intima, e non, invece, offrirne un insipido riassunto composto di citazioni sparse. Tale concezione lega insieme quindi le scelte editoriali e quelle più propriamente filosofiche. Riguardo le prime, Naigeon, infatti, utilizzerà la tribuna della *Méthodique* per offrire ai lettori opere intere, inserita a bella poste nella voce dell'autore di riferimento, come proprio nel caso di Diderot; ma tali scelte sono appunto anche storiografiche, nel senso che non è solo per "pigrizia" che alcuni articoli della *Philosophie Ancienne et Moderne* sono formati da enormi citazioni dalle opere originali dei filosofi di cui si tratta, ma, anzi, è proprio tramite le parole vere dei vari pensatori – contestualizzate nelle loro opere e non estratti a mo' di catalogo citazionista – che si può e si deve conoscere un pensiero.

Ecco l'insegnamento di Naigeon: bisogna dar parola ai filosofi, con la loro lingua; in luogo di limitarsi a commentare (cosa che si può fare a margine), *far parlare i pensatori*, come proprio nel caso di Bacon: è nelle sue opere «que le lecteur doit chercher la philosophie de ce grand homme; c'est là seulement que Bacon respire encore, et vit, pour ainsi dire, tout entier: la doctrine de Bacon, ainsi transmise, fera sur l'esprit du lecteur une impression d'autant plus forte qu'elle sera plus directe et plus rapide»[1085].

Lingua come lessico, certamente, ma anche *lingua delle idee*, formula che Naigeon utilizza come metafora per definire le serie di ragionamenti che spesso sono troppo ardite sia per una determinata forma storica che la lingua ha assunto ("il linguaggio comune"), sia per il comune modo di pensare; quest'idea tornerà anche altrove: «d'ailleurs Montaigne avoit, comme tous les écrivains qui pensent avec une certaine profondeur, *la langue de ses idées*»[1086]. I grandi filosofi hanno il diritto e il dovere di innovare il linguaggio e il pensiero: compito dello storiografo è *offrirne* la parola, nella maniera più accessibile, certo selezionando le opere più incisive, ma non sostituendosi all'autore.

A tale concezione si lega un'altra indicazione di Naigeon, intrisa di spirito enciclopedico e divulgativo, ossia che si può anche sacrificare, per farsi meglio comprendere, la lingua originale dell'autore, poiché si ambisce a «un ouvrage destiné indistinctement à toutes les classes de la

---

[1084] *Ibid.,* p. I. Naigeon rimanda così citando a *De augment. scientiar.*, liv. 3, cap. 4, pag. 95, Opp. tom. 4, Lond. 1778.
[1085] *Bacon*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. I, p. 440.
[1086] Id., *Avertissiment de l'éditeur, Essais*, cit., p. 56, corsivo mio.

société, et dans lequel il faut autant qu'il est possible se mettre à la portée du plus grand nombre des lecteurs. Nous avons donc dû parler la langue qu'ils entendent tous, plus ou moins»[1087].

Uno dei suoi interessi più forti è rivolto a una sottolineatura dell'importanza del pensiero antico, che cerchi di farsi potente interpretazione dello stesso, attraverso anche il discorso sulla lingua della filosofia; Naigeon lo ritiene un suo compito, anche perché la classicità genericamente intesa è solitamente, a suo dire, la più sacrificata all'interno delle varie *storie della filosofia* precedenti. Egli, grande conoscitore del greco e del latino, come si è detto, e grande amante della filosofia *morale e pratica* romana, enuncia la sua posizione rispetto alla metafisica greca:

> ce qui rend la physique et la Métaphysique des anciens si vague, si obscure, si difficile à entendre, c'est qu'ils n'avoient pas, si l'on peut s'exprimer ainsi, la langue de leurs idées. En étudiant leurs philosophie spéculative et purement rationnelle on s'apperçoit que cette langue qui leur eût été si nécessaire pour traduire leurs pensées par des termes qui correspondissent exactement à la finesse, à la subtilité de ces concepts, leur manque très souvent, qu'elle n'étoit pas encore faite. L'éloquence et la poésie cultivées chez les grecs avec tant de succés et de gloire avoient donné à leur langue ce mouvement, ce nombre et cette harmonie qui la caractérisent, et dont leur oreille sensible et délicate étoit un juge si sevère et si exercé. Toutes les ressources, tous les avantages qu'une langue peut offrir à des hommes qui avoient un besoin continuel d'émouvoir, d'attendrir, d'irriter, de porter succesivement le trouble et le calme dans les esprits, et de parler fortement aux sens et à l'imagination, se trouvent réunis dans le grec. Mais la langue philosophique de ce peuple ingénieux et subtil n'avoit pas fait auant de progrès, parce que, même dans les hommes les mieux organisés, ce jugment sain et réfléchi, ces pensées vastes et profondes, en un mot, cette raison perfectionnée et dans toute sa force qui fait les philosophes, est partout le produit de la méditation, de l'expérience et de l'observation, multiplié par le temps; et qu'un peuple est déjà bien vieux, souvent même bien corrompu, quand le flambeau de la philosophie commence à l'éclairer[1088].

Naigeon è dunque lapidario. I greci non sono stati in grado, per motivi storici e logici – *proprio* perché iniziatori della storia della filosofia – di creare una lingua filosofica. Il greco era la lingua della poesia e della retorica, dell'emozione e della passione, ma non quella della precisione del concetto: «leur langue douce et flexible, féconde en termes énergques et

---

[1087] *Ibid.* Naigeon sostiene, infatti, di aver ridotto al minimo possibile le citazioni in latino di Bacon, non eliminandole però del tutto (anzi, si vede bene come, nei tre volumi, siano al solito ovunque, anche se soprattutto in nota). È chiaro come però, lingua corrente o meno, Naigeon pensi sempre a un pubblico non solo, ovviamente, alfabetizzato ma anche più genericamente colto – e non certo a una divulgazione *popolare*.
[1088] *Discours Préliminaire, Phil. Anc. et Mod.,* cit., t. I, p. XIV.

passionnés, en métaphores hardies, en images, en inversion, est restée la même pour le poëte et pour le philosophe»[1089].

Il pensiero filosofico ha bisogno di una lingua "tutta sua", e non invece di un lessico che sia condiviso con altre discipline, e non permetta quindi la rigida analisi di cui una riflessione matura ha bisogno. Per Naigeon la filosofia è dunque (anche, preliminarmente) problema linguistico. Infatti, a suo dire, proprio perché il lessico greco era già stato utilizzato nella retorica e nella poesia, si sono creati squilibri e incomprensioni, «ce qui a dû introduire dans la langue philosophique beaucoup d'équivoques, rendre les disputes de mots fréquentes et interminables chez un peuple où l'art si utile de définir et d'analyser avec précision étoint encore peu connu. [...] dans une langue très-imparfaite à cet égard, et qu'on peut appeller par excellence la langue des poëtes et des orateurs, mais non pas celle des Philosophes»[1090].

Naigeon tocca qui punti interessanti anche per le discussioni filosofiche a lui largamente successive, tra filosofia come problema di linguaggio e il greco come lingua *non* filosofica (giudizio quest'ultimo che farebbe rabbrividire alcuni interpreti[1091]). Ma oltre i singoli giudizi, condivisibili o meno, il punto che più sembra da evidenziare, comunque, è che «Naigeon réaffirme le rôle décisif du projet de langue philosophique dans la constitution de l'histoire de la Philosophe[1092]», intento che era già diderotiano e che il suo allievo sente di poter completare.

La lingua della filosofia è dunque uno spartiacque fondamentale per comprendere la divisione dei saperi e fornire una ricostruzione cronologicamente valida della storia delle idee.

Solo un uso preciso e univoco della lingua della filosofia rende valido il pensiero; la sua vaghezza o un suo utilizzo che serva esclusivamente come veicolo emozionale, al contrario, la trasformano in lingua dei poeti; e, ancora – altra declinazione possibile – bisogna riconoscere l'esistenza di una lingua delle scienze: «Naigeon souligne en effet combien la langue philosophique participe à l'enchaînement des sciences ainsi qu'au renouvellement de frontières disciplinaires»[1093].

Il discorso sulle varie possibilità della lingua non resta isolato ma serve a Naigeon per operare in maniera "deontologicamente corretta" rispetto alle prospettive storiche, facendo ad esempio precipitare il discorso sulle giuste considerazioni da fare riguardo la storicità delle scoperte. Certamente a conoscenza del dibattito sui meriti di antichi e moderni e delle aspre dispute sul punto, egli cerca di fornire indicazioni di metodo.

1089 *Ibid.*
1090 *Ibid.*, p. XV.
1091 È comunque interessante che tale giudizio sia dato da un grandissimo conoscitore delle lingue antiche, sempre pronto ad appoggiare le sue concezioni a citazioni classicheggianti.
1092 C. Fauvergue, *Philosophie et langue philosophique dans le Dictionnaire de Philosophie ancienne et moderne*, cit., p. 351.
1093 *Ibid.*, p. 354.

> rien n'est donc plus illusoire et moins philosophique que d'expliquer [...] la métaphysique et la physique des philosophes grecs par des vues, des théories et des connoissances puisées dans nos sciences et dans nos arts perfectionnées: méthode à l'aide de laquelle, en tordant les faits pour les accomoder à son hypothèse, il se trouve dans les anciens les plus belles découvertes des modernes[1094].

Non bisogna plagiare per *dare ai moderni*, né esaltare oltre misura gli antichi: bisogna avere senso storico e restare lucidi. Così come il far parlare i filosofi con i loro testi era operazione di correttezza filosofica e filologica, così bisogna far parlare gli antichi con la loro lingua; riconoscere loro il grandioso merito di essere stati "apertura" della storia della filosofia, senza celarne i difetti: «pour moi, loin de refuser à l'antiquité la justice qui lui est dûe, je l'estime plus en ce qu'elle possède. que je ne la blâme en ce qui lui manque»[1095].

Non mancano altre prese di posizioni importanti o necessari cambi di rotta rispetto all'*Encyclopédie* di Diderot. Ad esempio, i rimandi tra i vari articoli sono assai rari. L'ordine è ancora quello alfabetico, ma la resa non può che essere differente, data l'architettura stessa della *Méthodique*, che divideva per "materie" le varie uscite e non divideva invece le varie discipline in diversi volumi. Gli articoli di Naigeon sono dunque esposti in ordine alfabetico, ma nell'alveo dei soli tre volumi "filosofici", e l'impressione è quindi quello di un universo "chiuso" rispetto alla dispersione "aperta" dell'*Encyclopédie* del maestro, in cui gli articoli di diversi rami erano forzosamente prossimi. Altra caratteristica è quella per la quale «Naigeon aime à réflechir sur les "ismes", sur les catégories conceptuelles générales, en allant jusquà en créer des nouveaux»[1096], come *Berlkleisme* ma anche *Helvétianisme,* voce che è riprova dell'*aggiornamento* che Naigeon intende dare rispetto ai lavori precedenti, inserendo voci sui propri colleghi da poco scomparsi.

Più in generale:

> Naigeon choisit de parler de "sectes" et des écoles, les passant au crible de la raison, faculté qui, selon lui, est toujours synonyme de critique des superstitions et du fanatisme. C'est une raison d'abord destructrice[1097].

Questa ragione distruttrice, in Naigeon, era già stata operativa: infatti, la *pars detruens* del suo lavoro filosofico era, in precedenza, stata ampiamente svolta durante gli anni della scrittura clandestina, e, come si è detto, nella *Méthodique* essa continua a campeggiare, ma ormai

---

1094 *Discours Préliminaire*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. I., p. XIV.
1095 *Ibid.*, p. XIX.
1096 P. Quintili, *Jacques André Naigeon et l'Histoire de la Philosophie dans l'Encyclopédie Méthodique*, cit., p. 199.
1097 *Ibid.*

incorniciata in un'opera pubblica[1098]. L'ateismo, ora, è certezza da rendere nota senza paura, è ragione trionfante, da firmare con orgoglio.

In definitiva, per ciò che riguarda l'architettura generale o nella sua concezione espositiva, gli spunti teoretici, nel lavoro di Naigeon alla *Philosohie Ancienne et Moderne*, non sono affatto carenti; ma bisogna aggiungere che tutte queste inclinazioni storiografiche e le relative opzioni interpretative con cui costruire una buona storia della filosofia, sono da lui quasi sempre lasciate irrelate, e spesso egli non fa abbastanza per renderle continue o unitarie: sono più descrizioni improvvise che vere e proprie teorie storiografiche. Il suo lavoro speculativo su una possibile storiografia non riesce a farsi unitario, e resta diviso tra opzioni diverse: ricostruzione della filosofia antica, teorizzazione della lingua filosofica, divulgazione atea – tutte opzioni che non si "concludono", non vengono sfruttate a fondo, e restano abbozzi, *indizi* di una storia che è ancora tutta da fare più che vera e propria teoria da imporre. L'ideologia della *Philosophie Ancienne et Moderne* è frammentaria così come lo è l'amalgama tra le fonti che Naigeon utilizza e i testi che fornisce lui stesso.

In questo senso, in definitiva il *Discours Préliminaire* – così frammentario come appunto è, perso tra polemiche spesso troppo ingombranti e poco interessanti – è un'occasione persa per descrivere una teoria compiuta della storiografia, e i tre volumi curati da Naigeon mancano di un'unica chiave interpretativa; esso resta un lavoro importante se non storicamente fondamentale per la comprensione di un'epoca, ma non è omogeneo come forse Naigeon avrebbe voluto. Esso infine fornisce spunti stimolanti sul *come dire* la filosofia e la storia della filosofia, ma resta forse troppo acerbo.

Si può pero evidenziare come questi difetti – questa incompletezza? – spesso non nascano solo da alcuni limiti, bensì anche da una concezione e un'impostazione assai ricorrenti nel pensatore Naigeon: il suo tornare sempre a se stesso, alla sua esperienza nel mondo della cultura, alla sua personale storia. Tracciare linea di continuità con i "colleghi" precedenti, dai quali, anche criticamente, attingere, era spesso più importante che andare fino in fondo nella coerenza di un'impostazione e ciò avviene anche perché la Storia della Filosofia intesa come disciplina non era, forse, ancora pronta a liberarsi dai suoi limiti e farsi dottrina a sé stante, concettualmente fondata: Naigeon *philosophe* e tutta la sua epoca erano troppo impegnati in

[1098] Come ricorda Quintili (*Ibid.*, pp. 202-207), un esempio possibile è li dove Naigeon cerca di "ateizzare" i cartesiani. Proprio Cartesio ha avuto, secondo Naigeon, il merito storico di fare piazza pulita di alcuni errori teologici che inquinavano la filosofia, ed è in qualche modo l'inizio fondamentale *anche* della storia dell'ateismo, il punto da cui far iniziare il percorso logico che porta indiscutibilmente al pensiero ateo.
Per quanto riguarda alti numi tutelari dopo Bacon e Cartesio, Fauvergue, dal suo canto, evidenzia come tutto il progetto enciclopedico, in Diderot e in Naigeon, sia debitore anche a Leibniz. Si veda C. Fauvergue, *Philosophie et langue philosophique dans le Dictionnaire de Philosophie ancienne et moderne*, cit., in particolare pp. 351-352.

battaglie culturali ad ampio raggio per creare una storiografia "davvero" pura, che non presentasse pure sacche di polemica, anche solo in senso ampio, *politica*.

Allora, come già l'autorialità dell'epoca degli scritti "comuni" nella *coterie*, anche ora il concetto di lavoro enciclopedico deve subito collegarsi "ai filosofi". Naigeon sente enormemente la responsabilità di un ruolo di prestigio come quello di storico della filosofia "ufficiale" di una nuova *Enciclopedia*, la quale, anche se nata nei progetti ben prima della Rivoluzione, di fatto si pone come nuovo riferimento culturale nel bel mezzo di anni politicamente difficili. Non sembra quindi semplicemente un'umiltà di prassi quella che Naigeon esprime da subito nel *Discours Préliminaire*. La pressione culturale è tanta perché «c'est qu'en effet une entreprise de cette nature ne paroit pas devoir être l'ouvrage d'un seul homme»[1099]. Un'impresa titanica, effettivamente, se anche il grande Diderot non era riuscito completamente nell'intento[1100]. L'enciclopedista, nonostante abbia rappresentato con Voltaire il genio del secolo, non aveva le caratteristiche adatte alla buona e minuziosa ricostruzione storiografia: «Diderot étoit même absolument incapable de cette patience, de cette exactitude si nécessaires dans l'examen des faits»[1101], perché, non il genio, né il temperamento, né le capacità di precisione nell'astrazione: «une histoire de la philosophie exige quelque chose de plus[1102]». Rispetto al rapporto col proprio maestro – e al compito di prolungare il suo impegno – Naigeon sembra qui quasi tremante per aver cominciato un lavoro senza la sua guida, in una sintesi tra umiltà, *excusatio non petita*, e vera e propria ansia da prestazione. *Ho sceso, dandoti il braccio*: «n'étant plus éclairé par la critique sévère et judicieuse de l'homme célèbre, dont j'ai entrepris, trop légèrement sans doute, de completer le travail»[1103].

Naigeon si spoglia dai panni dell'iconoclasta, e scrive che: «je sais que la force d'esprit et de sagacité nécessaire pur appercevoir les défauts d'un ouvrage ne suppose pas le talent d'en faire un bon»[1104].

Il compito che gli è stato affidato lo assorbe totalmente, ed egli, come si è visto altrove, non riesce a scindere mai – sia detto come nota un po' critica, ma anche come istanza degna di ammirazione – l'impegno dell'uomo da quello dell'intellettuale. Naigeon sente, con la *Méthodique*, di star scalando una vetta, quella della tanto amata altura che si chiama filosofia: «comme dans la plupart des circonstances de la vie, ce n'est qu'en voulant faire mieux qu'on

---

1099 *Discours Préliminaire*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. I, pp. I-II.
1100 Per alcune note critiche di Naigeon allo stesso Diderot, e e più in generale per la lettura che egli dà del progetto enciclopedico del maestro, si veda anche C. Fauvergue, *Naigeon lecteur de Diderot dans le dictionnaire de Philosophie ancienne et moderne de l'Encyclopédie méthodique*, cit.
1101 *Discours Préliminaire*, *Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. I, p. VI.
1102 *Ibid.*
1103 *Ibid.*, p. XXV.
1104 *Ibid.*, p. XI.

peut, qu'on parvient à faire à-peu-près aussi bien qu'on le doit. Quand je reflectois fort au dessous de mon sujet, ce qui arrive souvent à ceux qui tentent de grandes choses[…]»[1105].

Con i suoi limiti e col timore ad accompagnarlo, ma sembra si possa dire che egli sia in fondo riuscito a proiettarsi oltre le proprie difficoltà, infine accettando la "semplice" responsabilità della continuazione – ideale e pratica – dell'impresa enciclopedica che così tanto aveva modificato le concezioni dell'impegno intellettuale nel secolo. Naigeon sapeva di avere alcuni grandi pregi: e se – a dire del suo stesso adorante discepolo – Diderot mancava delle caratteristiche necessarie a compiere un lavoro storiografico "di precisione", egli stimava invece di possederle e su questo si sarebbe basato, lavorando da erudito e pensando da filosofo[1106].

Poter continuare un lavoro figlio diretto della tradizione enciclopedista e cercare di accreditarsi ufficialmente come erede filosofico: aspetti non minori del modo in cui – tramite le parti del *Discours Préliminaire* in cui nella prosa si fondono personalismo, programmazione, riconoscenza – Naigeon cercò di divulgare una visione della filosofia e della vita.

La possibilità di essere l'eredità vivente del progetto enciclopedico carica di significato i luoghi del testo in cui è riuscito a imprimere alla sua prosa una carica di ardente rivincita personale, la quale, nelle sue intenzioni, forse lo legava alle grandi istanze – stimolate anche da aspettative tradite in vita – che erano state anche del suo maestro Diderot: l'utilità e il piacere di rendere un servizio all'umanità e, non da ultima, la speranza di essere "ricompensati" dal riconoscimento postumo.

Il desiderio di Naigeon è quello di potersi rendere riconoscibile e utile ai due grandi "pubblici" che la cerchia materialista in genere inseguì: i lettori "filosofi" e i posteri. I primi, « lecteurs philosophes, les seuls dont on doive désirer le suffrage, parce que s'il n'est pas toujours ratifié par le public au moment où ils l'accordent, il est nécessairement le seul qui reste et qui fasse loi dans l'avenir»[1107] ; e i secondi, che solo permettono all'autore «de la gloire, du plaisir si doux, si pur d'être utile à l'espèce humaine, et de se voir, en prolongeant ses regards dans l'avenir, l'objet de l'admiration, de la reconnaissance et du respect de la postérité»[1108].

[1105] *Ibid.*, p. XI.
[1106] Ovviamente, Naigeon non sottointende mai di avere *tutto sommato* qualcosa in più rispetto al suo maestro, bensì, assai più umilmente, di possedere maggior capacità di resistenza a un lavoro di "fatica" – mancando però di tutte le altre caratteristiche che hanno reso Diderot immortale.
[1107] *Ibid.*, p. XIII.
[1108] *Ibid.*, p. IV.

Queste grandi narrazioni – i lettori *filosofi* e i supposti *posteri* – messe al servizio del proprio onore e della propria rispettabilità in quanto filosofo, sono tanto più "salvifiche" in quanto Naigeon sa bene – con un esame di realtà oggettivo – che il suo essere testimone diretto di una stagione e di un pensiero che si era fatto e tutt'ora aveva fieri nemici avrebbe per lui reso difficile l'essere apprezzato, integralmente o parzialmente che fosse: «je dois donc m'attendre à être critiqué très-sévèrement»[1109]. Naigeon riconosce l'ambizione del proprio operato ma anche i limiti già segnati al riconoscimento di una teoria del mondo – quella atea – che, per quanto fiduciosi si potesse essere sul suo imporsi, era destinata all'isolamento, aspetto il quale, forse, egli addirittura prevedeva: chissà che, con una lettura un po' psicologista, le continue difese di se stesso e del suo operato non fossero il sintomo evidente dell'insicurezza del sentirsi non solo un *parvenu* del mondo della cultura, senza "protettori", ma forse, ormai – scomparsi Diderot e d'Holbach – anche un uomo senza veri amici.

Probabilmente egli non smise mai di crucciarsi del fatto di non essere considerato un pensatore originale. Le critiche al proprio radicalismo poteva accettarle – a malincuore e con rabbia – dato il modo in cui egli stesso si rivolgeva ai "nemici" e per la severità dei suoi giudizi; ma il biasimo d'essere solo un portavoce, no, non poteva incassarlo in silenzio, ed egli non smise mai di rimandare al mittente questa accusa. Naigeon sembra urlare: «sono molto più originale e indipendente di quello che pensate». *Due strade trovai nel bosco e io, io scelsi quella meno battuta. Ed è per questo che sono diverso*[1110]: «pour moi, en profitant des recherches des savans toutes les fois qu'elles pouvoient m'être utiles, je ne me suis traîné sur les traces de personne; j'ai conservé tout la liberté de mon esprit, et j'ai pensé d'après moi»[1111].

Probabilmente, allora, anche riguardo i luoghi dei suoi scritti in cui il dettato di Naigeon è più vicino a quello di Diderot – se non proprio *identico* – si può pensare che l'editore fosse sempre in totale buonafede rispetto alla percezione di originalità dei suoi giudizi. Per lui, l'*Encyclopédie* come opera, l'enciclopedismo come spirito, l'ateismo come certezza, erano un orizzonte già dato, nel quale si era cresciuti, senza mai dubitare della realizzazione dei "destini" iscritti nelle

---

[1109] *Ibid.,* p. XXV. Tanto più che Naigeon era stato, come sempre, a sua volta durissimo con i prioneri del lavoro enciclopedico, e sapeva che una "vendetta" critica non poteva mancare. Il suo *Discours* in qualche modo è un'occasione persa, così angustamente stretto tra una teorizzazione che offre spunti di concetto ma non li "risolve", e una troppo invadente tendenza alla critica ai lavori precedenti, la quale finisce per nascondere ciò che di positivo il suo pensiero aveva da evidenziare. Si veda almeno in *Ibid.*, pp. IX, XIII, XVII, le polemiche in cui egli si lancia contro Brucker, Stanley, Dutens. Su queste note critiche di Naigeon ("note", si fa per dire, perché in realtà sono la parte più estesa del *Discours Préliminaire*), si veda G. Pria, *op. cit.* Naigeon non dimentica però il debito che lo stesso Diderot aveva con la storiografia di Brucker; a tal fine, si veda J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., in particolare pp. 233-293.

[1110] Robert Frost, *The Road not taken*: «Two roads diverged in a wood, and I- //I took the one less traveled by, //And that has made all the difference».

[1111] *Discours Préliminaire*, *Phil. Anc. et Mod.,* cit., t. I, p. XXVI.

teorie professate: non si trattava allora di essere originali, ma di essere *veritieri* – perché quelle verità erano evidenti e di tutti.

Ora, in un nuovo mondo, quelle certezze finalmente si potevano dire, *firmandole*, senza toglier loro la *paternità*.

Il suo carattere, il momento storico, l'importanza di ciò che divulga: tutto conduce al coraggio della verità e all'ardore dell'essere se necessario, *contro*, in direzione ostinata e contraria. Auto-narrazione, debiti e differenze col maestro, limiti ma anche incomparabili opportunità che il trovarsi in una contingenza epocale può offrire, tutto si fonde adesso:

> n'ayant pas eu à lutter contre le mêmes obstacles, mon ouvrage devoit être écrit avec plus de liberté que le sien [l'*Encyclopédie di Diderot*] cela convenoit également à mon caractère, à l'intérêt de la vérité et à l'époque à jamais mémorable où je le publie[1112].

Naigeon ha voluto *offrire* la verità della filosofia atea e materialista; l'ha voluta trionfante contro i nemici suggellandola nella *Philosophie Ancienne et Moderne*, a sua volta opera che già si voleva riassunto della storia del pensiero e per la contingenza più felice possibile si trovava ad essere pubblicata durante la nascita rivoluzionaria dell'*uomo nuovo*.

Voleva offrire la verità, fortissimamente, nel primo volume, nel trionfante inizio.

Ma sembra invece, infine, sia stata la sfiducia a trionfare. In questo senso, tutte le affermazioni sul proprio impegno erano l'affiorare della consapevolezza che non si sarebbe mai stati accettati? Lo stupore del pensatore che non comprendeva come fosse possibile che la filosofia materialista e l'ateismo potessero essere oggetto di polemica quando pure si era mostrata la loro logicità?

Sono ipotesi, ma il Naigeon storiografo non riuscirà a distaccarsi realmente dalla polemica, dal reclamare spazio e dal tornare torna, sempre, sfinito, a ripensare alla propria vicenda personale.

Per imprimersi forza nel cuore, sublimando il tutto, Naigeon, però, si diceva altro. Nessuno – si ripete – può vincere un filosofo, perché quest'ultimo:

> quoiqu'il se promène sous les mêmes portiques que le peuple il ne juge pas comme lui, et n'a pas les mêmes opinions; il me semble que celui qui consacré la vie à la recherche de la vérité, qui croit fermement qu'elle est toujours utile, et que le mensonge seul est nuisible, doit se conduire par le même principe[1113].

[1112] *Ibid.*
[1113] *Ibid.*, pp. XXVI.

Come a dire: l'offerta filosofica è compiuta, ai saggi di coglierla, agli altri di affondare nella mediocrità della verità rifiuta.

Se la modernità ripudia, resta la posterità. Naigeon sembra declamare:

> Tanto vogl'io che vi sia manifesto,
> pur che mia coscïenza non mi garra,
> ch'a la Fortuna, come vuol, son presto[1114].

E così chiude il discorso, e così di fatto la sua epoca *impegnata* e speranzosa[1115]:

> j'ignore quel sera le sort de mon ouvrage [...] quelque soit le jugement qu'il en porte, j'oserai dire de mon estime ce que Pline le jeune disoit de celle de la postérité.
>
> *Je ne sais si je dois compter sur elle, mais je sais de m'en être rendu digne, non par mon mérite, ce que je ne pourrais dire sans orgueil, mais par mon ardeur, par mon travail, et par le prix que j'y ai toujours attaché*[1116].

[1114] Canto XV dell'Inferno della *Divina Commedia* di Dante Alighieri, vv. 91-93.

[1115] Si è visto come cronologicamente non sia esattamente così, questo non è il suo ultimo scritto: seguiranno le *Opere* di Diderot, altri scritti citati, la *Préface* à Montaigne, l'impegno/disimpegno all'*Institut de France*. Ma non mi pare che Naigon ritroverà l'ardore di questi anni, e certamente non ne ritroverà la fiducia.

[1116] *Ibid.*, p. XXVI, corsivo mio.

IV.IV) Gli ultimi fuochi

Naigeon ha parlato. Ha avuto fiducia. Poi il tempo è volato via.

Sinteticamente, i suoi anni trascorsero tra il tentativo di discorso politico con l'*Adresse*, il lavoro alla *Méthodique*, e, almeno fino alla fine del decennio, con la pubblicazione di Diderot prima, e Montaigne e Rousseau poi. Parallelamente, egli continuava a lavorare al *Mémoires* su Diderot, che resterà però incompleto. Questi impegni sono, in qualche caso, temporalmente sovrapposti, e, a grandi linee, possiamo dire che Naigeon fu sempre impegnato almeno in un'iniziativa dallo scoppio della Rivoluzione fino al 1802, anno della pubblicazione di Montaigne la quale sancirà il congedo dalla presa di parola "editoriale".

Nel 1795, però, accade un evento nuovo per la vita di Naigeon, oltre che per la Francia, ormai pienamente post-termidoriana: si fonda l'*Institut de France*[1117]. All'impegno su Diderot e a quello con la *Méthodique* e gli altri grandi autori editati, non corrisposero né una presa di parola pubblica né una vera iniziativa all'*Institut de France*. Bisogna chiedersi il perché.

La presenza silenziosa di Naigeon all'*Institut* può infine servire a completare il quadro della sua biografia intellettuale.

Egli è ora integrato all'interno di un'Istituzione ufficiale, volta all'esaltazione del nuovo ruolo della cultura nell'ambito della sfera pubblica: cosa diventa Naigeon – un uomo a suo modo abituato a lavorare anche su una certa tradizione clandestina – ora che la "produzione" filosofica dovrebbe avvenire tra le mura di un *Accademia*?

La partecipazione di Jacques-André Naigeon alla seconda classe dell'*Institut de France* e il suo successivo ingresso nella *Classe de langue et de littérature française* – ossia quella che, nel 1803, *de*

[1117] Brevemente, l'*Institut de France* è fondato nel 1795. La *loi sur l'organisation de l'instruction publique del 3 brumaire an IV* (25 ottobre 1795) fonda *Institut national des sciences et des arts* al fine di «perfectionner les sciences et les arts par les recherches non interrompues, par la publication des découvertes, par la correspondance avec les sociétés savantes et étrangères, suivre les travaux scientifiques et littéraires qui auront pour objet l'utilité générale et la gloire de la République». Un'altra legge, il 15 germinal an IV (4 aprile 1796), preciserà meglio il regolamento. *L'Institut de* France è suddiviso in tre classi: *classe des sciences physiques et mathématiques* (10 sezioni); *classe des sciences morales et politiques* , quella di Naigeon (6 sezioni); *classe de littérature et des beaux-arts* (8 sezioni). La seconda classe è dominata dallo spirito degli *idéologues*. Ben presto il suo destino sarà segnato, mancando in essa, un vero allineamento alle politiche di Bonaparte. Il 3 brumaire an XI (24 gennaio 1803) la classe sarà soppressa, mentre la *classe de littérature et des beaux-arts* tripartita. Le classi quindi divengono ora quattro: la *classe des sciences physiques et mathématiques*; *la classe de langue et littérature française* (nella quale entra Naigeon); la *classe des langues anciennes et d'histoire*; *la classe des beaux-arts*.
La classe di cui fa parte Naigeon ridiviene, di fatto, l'antica *Académie française*, con la quale si pone in continuità. Per più informazioni, J. Simon, *Une Académie sous le Directoire,* Paris, 1885. J. Godechot, *op. cit*, in particolare pp. 749-751. S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo. Filosofia e Politica nella società francese (1770-1810)*, Bari, 1968, in particolare pp. 418-425. Si vedano anche i numerosi saggi in J.-C. Bonnet (a cura di), *L'Empire des Muses. Napoléon, les Arts et les Lettres*, Paris, 2014.

facto prese a essere nuovamente l'*Académie française* – hanno interessato molto poco la critica e gli interpreti. Se Naigeon è stato già generalmente poco considerato, rispetto al suo essere un "accademico" il silenzio è invece assoluto; eppure, il tema è di grande interesse, soprattutto se si proietta la figura dell'editore-filosofo sullo sfondo dei grandi ribaltamenti politici di quegli anni, integrando, *ça va sans dire*, in questo quadro di chiaro-scuri, la grande ombra proiettata, sulla vita culturale, dalla presenza di Napoleone Bonaparte – proprio sulla classe di Naigeon, dominata dagli *idéologues*, l'influenza del corso fu, si può dire, tragica, e portò allo smembramento che nel 1803 obbligherà i membri della *deuxième classe* a dividersi tra le varie nuove classi. Cosa ne è in tutto ciò del testimone vivente della stagione enciclopedista e materialista?

Si anticipi che questa è, soprattutto, una storia di silenzi e reticenze. Nel 1810, Lemercier, omaggiando il defunto Naigeon, di cui prendeva il posto, e declamandone, come prassi all'*Académie* in onore degli scomparsi, l'elogio, così si esprimeva

> M. Naigeon devoit imiter la sagesse des anciennes Académies dont il retraçoit l'histoire; et, puisque la liberté de penser autorisoit de si profondes spéculations, il pouvait tout au plus se faire, comme autrefois, une double doctrine; non qu'il faille en avoir une de mensonge, une de sincérité, mais une doctrine secrète qui se mesurât tacitement à l'étendue des vérités qu'on peut saisir et pénétrer, et une doctrine publique qui se restreignît au nombre des seules vérités qu'on a droit de publier, et qu'on révèle sans en craindre l'abus ou les fausses interprétations, toujours dangereuses à la multitude ignorante[1118].

I *consigli* retrospettivi che Lemercier prodigava a Naigeon proprio prendendone il posto all'*Académie* erano certamente del tutto gratuiti, ma spiegano con precisione i vari dilemmi con i quali Naigeon fu obbligato a confrontarsi, in un'istituzione che, al di là delle nuove denominazioni, aveva fatto, della prudenza e della doppia dottrina, una tradizione. Si è visto come Naigeon, durante gli anni novanta, si fosse impegnato – fuori dalle mura dell'*Institut* – in una divulgazione del tutto contraria ai consigli di Lemercier. Il ritorno della stretta autoritaria in Francia, però, lo avevano costretto in una situazione particolarmente delicata, che bisogna tenere a mente per comprendere il suo percorso accademico – nessuno, come il suo "elogio" fa ben intendere, aveva dimenticato le sue audacie.

Naigeon fu sempre uomo assiduo, di carattere e di metodo; una nuova prova di questo giudizio ci è dato dai registri dell'*Institut de France*[1119]. In quattrodici anni, dal 22 pluvoise an IV

[1118] N. Lemercier, *op. cit.,* p. 21.

[1119] Per tutte le informazioni sul ruolo di Naigeon all'*Institut de France* ho potuto servirmi di fonti che, per quanto riguarda il ruolo di Naigeon, sono inedite e d'eccezione, i rendiconti manoscritti (*procès-verbaux*) di tutte le sedute dell'*Institut de France*, fino al 1803, e poi dell'*Académie Française*, fino alla sua morte nel 1810. Tali registri sono

(11 febbraio 1796) al 21 febbraio 1810, egli non mancherà che circa una dozzina di volte su ottocentoquarantasei sessioni[1120]. Possiamo rilevare quattro assenze nel corso dei primi tre anni, poi una sola assenza fino al 1808! Un'assiduità impressionante, rispetto agli altri membri, assai meno costanti, ma anche in relazione al fatto che egli non scrisse alcun *Mémoire* per l'*Institut*. La sua assiduità, quindi, sottolinea per contrasto l'estensione del suo silenzio, e spinge a chiedersi il perché di tanta ritrosia ad esporsi.

Egli è eletto nel corso della seconda elezione dei membri della sua classe, il 23 frimaire an IV (14 dicembre 1795), e appare per la prima volta nel registro del 22 pluviôse an IV (11 febbraio 1796). La sua è la *Classe de sciences morales et politiques*, section morale. Naigeon è circondato da nomi importanti: Volney, Sieyès, Raynal, Roederer. I suoi colleghi di sezione sono Bernardin de Saint–Pierre, Mercier, Grégoire, La Réveillière-Lepeaux et Lakanal.

Si potrebbe essere tentati di pensare che la sua elezione stessa significhi che egli fosse riconosciuto dai suoi pari, che lo selezionarono, e che dunque Naigeon finisca per appartenere di diritto alla nuova élite della Francia rinnovata. In realtà, questa sarebbe una deduzione troppo ampia, da evitare. Certo, essere eletti all'*Institut* significava essere un personaggio conosciuto – come poteva non esserlo l'amico di Diderot e d'Holbach, l'autore della *Philosophie Ancienne et Moderne* – ma questo *non* implica che fosse una figura apprezzata: tra conosciuto e riconosciuto, qui vi è differenza. L'*Institut* voleva essere una sorta di "catalogo" della cultura francese, e al suo interno si cercò di *omaggiare* le varie tradizioni del secolo. Naigeon era pur sempre un enciclopedista, alla cui ideologia lo stesso *Institut* doveva tantissimo e dunque fu eletto. Eppure, una volta ammesso, fu subito messo ai margini: integrare, spesso, per il potere politico e culturale, significa disarmare.

Si dica subito che egli non fece nulla per essere accettato o apprezzato – il carattere di Naigeon ormai dovrebbe essere chiaro Le sue polemiche sono ben note, la mancanza di tatto anche. In una classe dominata dagli *idéologues*, così vicini alla rivalutazione delle idee di Condillac, non sembra un esprimersi accorto quello del Naigeon che sostiene

---

contenuti in vari volumi presenti negli archivi dell'*Institut de France*, a Parigi, nella storica sede sita al 23 Quai de Conti. La *Classe des sciences morales et politiques*, a differenza di altre classi, non provvide a stampare questi registri, che restrano manoscritti e non sono sempre di facile letture. Le citazioni quindi rimanderanno alla data della seduta di cui si parla (citerò la data della seduta secondo il nuovo calendario rivoluzionario, e tra parentesi la data gregoriana). Ho conservato la grafia originale. Sottolineo qui che il silenzio di Naigeon è metaforicamente anche il silenzio di molte delle nostre fonti. Ad esempio, nei registri si cita in maniera molto sintetica la presa di parola dei vari membri. (es: non è trascritto il discorso di un determinato membro, bensì si trova: «"x" ha preso parola»). Probabilmente la percezione del silenzio di Naigeon sarebbe differente se noi potessimo conoscere il contenuto delle (pochissime) volte in cui egli ha preso la parola. Va detto però che Naigeon, anche se quasi sempre presente all'appello, è nominato in ogni caso pochissimo; e soprattutto, cosa importantissima, la sua presenza è discreta anche in rapporto a quella degli altri colleghi, che invece si prodigano in *Mémoires* e contributi più visinili.

[1120] La classe si runiva dapprima ogni cinque giorni (si ricorda che col nuovo calendario non esistevano più le settimane gregoriane e dunque le domeniche), poi tornò a una cadenza settimanale. Il calendario repubblicano svanì poi inesorabilmente, anche nella datazione presso i registri.

> je ne crains point les injures de tous ces *petits profonds* [in nota: c'est ainsi que D'Alembert appelait en général ces qui se regardent comme des grands métaphysiciens, parce qu'ils entendant tant bien que mal Locke et Condillac] dont tout le mérite se réduit à peu près à reproduire sous une autre forme et dans d'autres termes les opinions de Condillac[1121].

Forse anche a causa di questa distanza dalle idee dominanti rispetto ai "colleghi", il Naigeon della *section de morale* è un personaggio cui subito sono affidati compiti eminentemente pratici, tutti rivolti nella stesa direzione. In una classe che doveva rinnovare le concezioni culturali di una nascente Repubblica, i compiti affidatogli sono del tutto marginali.

Sembra, infatti, che, immediatamente, Naigeon divenga l'*uomo dei libri*: certamente i colleghi conoscevano la sua cultura vastissima sull'argomento e la sua passione "squilibrata" per le biblioteche ben fornite. Egli è l'autorità del campo, gli si affidano dunque tutti gli impegni concernenti cataloghi, manoscritti, biblioteche. La sua reputazione è ben conosciuta sul tema, e non sorprende dunque leggere che il 17 floréal an IV (6 maggio 1796)

> Les citoyens Levesque et Naigeon sont également nommés Commissaires pour la présentation d'une liste de sujets liés à l'emploi des Bibliothécaires de l'*Institut* et pour le projet sur le transport de la bibliothèque de l'Arsenal.

O sapere che, il 7 vendémiaire an V (28 settembre 1796), durante una delle prime sedute del nuovo anno repubblicano:

> Les citoyens Naigeon et Levesque sont nommés Commissaires pour le choix de livres qui doivent servir à la formation et au Complément des Bibliotheques, conformément à la Loy du 1er jour complémentaire.

In breve, egli è l'uomo della gestione delle pubblicazioni. Il 7 prairial an VI (26 maggio 1798) ancora:

> En exécution d'un arrêté de l'*Institut* la classe doit nommer trois Commissaires [pour] la publication des extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. […] Les commissaires seront les citoyens Naigeon, Levesque et Dacier.

Autorità del libro, certo.

Ma talvolta appare chiaro come egli sia considerato soprattutto qualcuno cui affidare compiti emintemente pratici o, quando "letterari", poco significativi. Si pensi a quando, il 7 pluviôse an

---

[1121] J.-A. Naigeon, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, cit., pp. 306-307. Ora, il *Mémoires* uscì solo Naigeon già scomparso, e non è detto che qui si riferisca a qualcuno in particolare dei suoi "colleghi". Ma i giudizi malevoli su Condillac sono svariati, si è già visto, e non è difficile immaginare che Naigeon li abbia pronunciati anche in diverse occasioni pubbliche: conoscendo la sua totale ritrosia verso ogni compromesso anche "relazionale", si può supporre con che spirito dovesse assistere alle varie sedute in cui gli *idéologues* imperversavano.

V (26 gennaio 1797), Naigeon deve recensire oralmente il *Nouvel Emile* di Cavayé, non esattamente un libro di grido; o quando il 27 frimaire an VIII (8 dicembre 1799):

> Le Cit. Naigeon rend compte à la classe du Mémoire du Cit. Camus contenant une notice des grands et petits voyages et il exprime au nom de la Commission le désir que cette notice soit plus étendue.

Siamo sempre lì, tra compito "serio" e mero incarico pratico. Talvolta, Naigeon interpreta il ruolo di *amabasciatore della classe*. Ad esempio, il 12 floréal an VI (5 maggio 1798), è incaricato, insieme al celebre Bouganville, di rendere visita a Jean-Charles Borda, allora molto malato.

Più ad ampio raggio, ma sempre legandosi alla sua cultura libresca, egli ha il compito di fare da intermediario tra l'*Institut* e tutta una rete di referenti stranieri ed eruditi. Il 12 vendémiaire an VII (3 ottobre 1798) si dice che:

> La classe nomme les Citoyens Naigeon, Levesque et Mercier pour former avec trois membres de chacune des autres classes, une Commission chargée de faire aux étrangers et aux sociétés Savantes la distribution des volumes que l'*Institut* vient de publier.

Addirittura capita di trovare Naigeon nei registri delle altre classi. Si veda, quando, nel resoconto della seduta del 22 floréal an X (2 maggio 1802) della *Classe de sciences physiques et mathématiques*, si legge che

> Le citoyen Naigeon communique à la Classe une lettre, dans laquelle M. Kalitcheff témoigne, au nom de M. de Nicolaï, président de l'Académie des Sciences de Pétersbourg, le désir d'établir avec l'*Institut* les relations qui existoient autrefois entre l'*Académie des Sciences* de Paris et celle de Pétersbourg. […] Le Citoyen Naigeon est chargé de faire part de cette démarche à M. Kalitcheff[1122].

Egli è dunque effettivamente al centro di una rete di contatti tra bibliotecari, eruditi e uomini di cultura a tutto tondo. Abbiamo già citato la sua assidua presenza nelle classi di appartenenza. Sappiamo però che egli fu presenza costante anche presso le sedute delle altre classi. Così spesso va all'*Académie des sciences*, dove il 7 marzo 1808 si dice che

> M. Hallé annonce que M. Naigeon, Membre de la Classe de Littérature, qui a toujours assisté régulièrement aux Séances de la Classe des Sciences, est attaqué d'une incommodité grave. La Classe arrête que MM. Hallé et Silvestre iront de sa part lui témoigner l'intérêt qu'elle prend à son état[1123].

[1122] *Procès-verbaux des séances de l'Académie, tenues depuis la fondation de l'Institut jusqu'au mois d'août 1835,* Hendaye, 1912, t. II [an VIII-XI (1800-1804)], p. 501.
[1123] *Ibid.*, tome IV, [1808-1811], p. 35.

Presenze non di poca importanza. Assistendo così spesso alle sedute di altre classi, mi pare si possa dedurre che in Naigeon continuasse ad albergare una curiosità tutta filosofica, un pensiero vivo. Malgrado tutte le critiche formulate contro la sua piattezza, contro il suo vuoto declamare o il suo unilateralismo ateo, in realtà, in Naigeon, si possono trovare sempre numerosi "indizi" del perdurare di un interesse *enciclopedico*, così come tracce profonde dei suoi studi variegati – e forse, anche della sua profonda solitudine, mitigata in parte da questa presenza così assidua.

Il suo ruolo oltrepassa talvolta quello di specialista di questioni *librarie* – tra biblioteche e "agenda" di contatti – e gli sono affidate alcune valutazioni più nettamente filosofiche.

Il 17 nivôse an VII (6 gennaio 1799), egli fa parte, con Roederer e Garran, della commissione nominata al fine di disegnare il migliore tra gli otto scritti concorrenti al celebre concorso per « déterminer l'influence des signes sur les formations des idées», che sarà vinto da Joseph-Marie de Gérando.

Il 12 brumaire an VIII (3 novembre 1799) è desgenato, con Grégoire e Roederer, per esaminare i *Mémoires* inviati alla classe per il *Prix de Morale*[1124].

Ma la situazione della classe inizia ora a divenire confusa, le *storie* di premi e piccole commissioni cominciano a mescolarsi con la *storia universale*. Come non notare la data, il 12 brumaio, ossia solo sei giorni prima del fatidico 18 Brumaire VIII (9 novembre 1799), giorno del Colpo di Stato che installò la dittatura militare[1125]. Comincia ora una storia nella storia, quella del potere crescente di Napoleone Bonaparte fuori e dentro l'*Institut*, anche se almeno in un primo momento la *Classe* sembra riprendere i suoi lavori astraendo dal contesto politico.

Così troviamo Naigeon, un mese dopo il colpo di stato, alle prese con una questione curiosa.

Il 27 frimaire an VIII (18 dicembre 1799), ha luogo a l'*Institut* un momento "*tecnologico*". Un gruppo di personaggi e studiosi eteronegei «présentent à la classe un Télégraphe décimal de leur invention. Ils en exposent le mécanisme et font une transmission télégraphique. Ils font hommage à la classe d'un *Dictionnaire de la langue française* dont les mots ont tous un nombre

---

[1124] Sui premi dell' *Insitut* si veda C. Seth, *L'Institut et les prix littéraires*, in J.-C. Bonnet (a cura di), *L'Empire des Muses. Napoléon, les Arts et les Lettres*, cit.

[1125] «Bonaparte non ripudierà i "notabili", poiché neppure lui era un democratico e solo il loro appoggio gli avrebbe permesso di governare; ma la sera del 19 brumaio, quand'essi ebbero in gran fretta organizzato il consolato provvisorio, non avrebbero dovuto serbare illusioni: l'esercito aveva seguito Bonaparte e lui soltanto; egli era dunque il padrone. Qualunque cosa abbiano detta lui e i suoi apologisti, il suo potere, data la sua origine, fu una dittatura militare, dunque assoluta: soltanto lui avrebbe deciso le questioni dalle quali dipendeva la sorte della Francia e dell'Europa», G. Lefebvre, *Napoleone* (1953), tr. it. G. Sozzi, L. Faralli, Roma-Bari, 1960, pp. 68-69.

correspondant, et qui sert de base à leur système ». Naigeon è nominato commissario per farne rapporto.

Naigeon sembra spesso silenzioso, si è detto. Ma le condizioni storiche per un esercizio reale della libertà di espressione sono diventate estremamente difficili. Il contesto è progressivamente meno ospitale per Naigeon, che si considera un erede maggiore e un testimone fondamentale per la tradizione filosofica degli enciclopedisti, ma anche del pensiero materialista, la cui reputazione è enormemente contestata. Risulta difficile pensare che il silenzio di Naigeon sia semplice disinteresse. Interviene certamente anche una forma di prudenza nata dalla paura della repressione o da calcoli più schiettamente "di carriera" Se non si tenesse conto del nuovo contesto, ci si potrebbe sorprendere che Naigeon non "esploda", quando la sua Classe accetta e mette agli atti, il 22 pluviôse an VIII (11 febbraio 1800), un testo scritto da un uomo politico di Bordeau, David Gradis, dal titolo così d'impatto come *Discussions philosophiques sur la préexistence de la matière, sur la providence divine, et accessoirement contre l'athéisme*. L'editore di Diderot ascolta un testo *contro l'athéisme* ed è costretto a tacere: si immagini con che spirito.

Risulta estremamente interessante scrutare Naigeon attraversare la storia culturale come una sorta di *factotum* spinto a confrontarsi con personaggi celebri o con saperi che – almeno sulla carta – non si penserebbe vicinissimi ai suoi interessi riconosciuti[1126].

Mentre non può sorprendere che il 22 floréal an VIII (12 maggio 1800) la Classe rimandi a lui quando «le citoyen Eusèbe Salverte demande à lire à la Classe une ouvrage intitulé *Eloge philosophique de Diderot* […] La classe a nommé le Cit. Naigeon pour prendre connaissance de l'Eloge de Diderot » (ruolo per il quale si prende il suo tempo: è solamente il 7 thermidor an VIII (25 juillet 1800) che « le cit. Salverte est admis à la séance, et lit un Eloge de Diderot»), meraviglia o almeno incuriosisce che il 17 brumaire an IX (8 novembre 1800):

> Le cit. Pinel offre à la classe un ouvrage ayant pour titre: *Traité médico–philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*. La classe charge les citoyens Le Breton et Naigeon de lui faire un rapport verbal sur cet ouvrage dont elle ordonne le dépôt à la Bibliothèque.

[1126] A volte, l'autorità di Naigeon riguardo le pubblicazioni è riconosciuta anche su temi del tutto inaspettati. Il 21 nivôse an VII (10 gennaio 1799) è lui stesso a prendere l'iniziativa. Naigeon si reca quel giorno presso la *Classe des Sciences Physiques et Mathématiques*: «Le Citoyen Naigeon demande à la Classe des Commissaires pour examiner l'Art de l'horlogerie, par le Citoyen Berthoud, membre de la Classe», *Procès-verbaux des séances de l'Académie, tenues depuis la fondation de l'Institut jusqu'au mois d'août 1835,* cit., tome I, [1795-1799], p. 508.

Autorità del libro, ma anche, quindi, *consigliere* per pubblicazioni variegate, dal *dictionnaire télégraphique* agli scritti del celebre Pinel. Questo Naigeon in quegli anni dell'*Institut*, oscillante tra incarichi degni di interesse e questioni organizzative interne non proprio esaltanti, come quando il 17 frimaire an IX (8 dicembre 1800) è nominato «pour examiner s'il ne serait pas utile et urgent d'apporter des amélioration à la partie du règlement qui concerne les séances publiques » o, quando, il 7 Thermidor an IX (26 luglio 1801), entra in nuova commissione «pour aviser aux moyens d'utiliser le Cabinet de l'*Institut* et faire à ce sujet les propositions convenables».

Certi progetti sono indubbiamente di più grande ampiezza. È il caso della ripresa dei lavori riguardo il *Dictionnaire de la langue française* – che dovrebbe prolungare e perfezionare il progetto della vecchia *Académie française* . Si veda cosa si può leggere nel rendiconto del 17 germinal an IX (7 aprile 1801):

> Un membre observe que le Dictionnaire de notre langue, qui a été publié par l'ancienne Académie française est imparfait, surtout sous les rapports des sciences et des arts […]. Il serait digne de se concentrer pour perfectionner cet importante ouvrage. […] La classe a ensuite procédé au scrutin et nommé commissaires pour cet objet les citoyens Naigeon et Dacier.

Egli entra quindi immediatamente nella commissione creata *ad hoc* incaricata di affrontare il progetto principale di quella che di lì a poco ritornerà a essere l'*Académie française*.

Eppure – anche dopo il 18 brumaio e nonostante fossero mutati i termini della possibilità di esposizione pubblica – Naigeon non aveva abbandonato ogni ambizione politica. Malgrado il colpo di Stato – o forse proprio perché ingenuamente speranzoso di poter essere integrato nel nuovo ordine di potere, che magari poteva concedergli qualche "riguardo" onorifico – possediamo infatti la notizia di un tentativo di "scalata" mai citato fino a oggi tra gli studiosi, che ben spiega però le ritrosie successive, e le annesse delusioni.

Il 3 nivôse an IX (ironia della sorte per l'ateo Naigeon, il 24 dicembre 1800[1127]), durante della seduta del *Corps législatif*, si elegge un nuovo membro del *Sénat Conservateur*. Vari nomi sono nella lista dei candidati. Il risultato per Naigeon è disastroso: il generale Rampon riceve 253 voti, Grégoire 5, Naigeon soltanto uno[1128]. Tale scacco è probabilmente sufficiente a fargli

[1127] Ancora una volta, Naigeon "sfiora" la grande storia: la sera del giorno di questa disfatta "elettorale" avvenne infatti quello che forse è il più celebre attentato a Napoleone, presso Rue Nicaise, a Parigi. Il tentativo (sventato) di tirannicidio da parte dei non meno morbidi realisti è ricordato anche come «conspiration de la machine infernale».

[1128] *Gazette nationale ou Le Moniteur Universel,* 4 nivôse an 9 (25 décembre 1800), p. 384; Naigeon si riferiva forse a questa votazione quando entrò in urto con Lalande – che ne riporta l'opinione – e Maréchal riguardo l'esser stato

comprendere che non vi sono margini di operatività. In quanto a riconoscimenti ufficiali, egli riceverà poi nel 1806 la *Légion d'honneur*: ma essa è appunto titolo in quel momento tutto simbolico; già solo lo stesso giorno la ricevono undici membri dell'*Institut*. Paradossalmente, anzi, il segnale è ancor di più chiaro: Naigeon non è "abbastanza" né per salire agli onori della cronaca, né per essere completamente isolato, la qual cosa avrebbe richiesto un'importanza che, politicamente, egli mai avrebbe avuto[1129].

Naigeon venne "respinto" dalla politica "attiva" – virgolette d'obbligo, lì dove in ogni caso le istituzioni parlamentari furono risolutamente svuotate di significato dall'Impero – e, alla fine dei giochi, il destino come editore non fu migliore.

Non si dimentichi che, in quegli anni, Naigeon non era inattivo *extra moenia* (dell'*Institut*) e aveva pubblicato le opere del maestro Diderot. Nel 1801, fu il momento della pubblicazione di Rousseau.

Ma è il lavoro del 1802 intorno agli *Essais* di Montaigne a segnare una cesura fondamentale, tra il dire e il silenzio: l'*Avertissement* di Naigeon, e la relativa censura da parte del *libraio* che sovrintendeva all'impresa, Didot, segnano il definitivo punto d'arresto della sua scrittura *pubblica*, e ci mostrano, con ogni evidenza, come, per Naigeon, i tempi fossero ormai *sbagliati*.

L'*Avertissement* di Naigeon «est daté du 15 germinal, an X (5 avril 1802), précisement entre la signature du Concordat (15 juillet 1801) et sa ratification (8 avril 1802)»[1130]. Si noti bene la clamorosa mancanza di tempismo: Naigeon pubblica una prefazione violentemente anti-clericale nei giorni in cui Napoleone sta ratificando la pace tra Stato francese e Chiesa cattolica. Lo scritto è bloccato alla fonte: esso è, *sic et simpliciter*, censurato dal libraio stesso, Didot, e dunque non si crea alcun caso "politico" – circolerà solo in pochissime copie già pubblicate prima del ritiro di Didot[1131].

---

citato nel *Dicitonnaire des atées*? Ricordo la citazione qui: «[Naigeon] me déteste pour l'avoir mis dans notre *Dictionnaire*: il prétend que cela l'a empêché d'être député», J. Lalande, *Supplémens*, cit., p. 29. Se si considera che la prima edizione del *Dictonnaire* uscì tra il 1799 e il 1800, i conti potrebbero tornare.
Ricordiamo che il cugino di Naigeon lavorava proprio come *Conservateur* del Palais de Luxembourg, sede del Senato. Potrebbe sussistere un minimo dubbio su chi sia il "Naigeon" citato nella *Gazette,* ma credo che proprio la testimonianza di Lalande si accordi meglio con l'ipotesi che sia Jacques-André il protagonista di questa sfortunata avventura politica.

1129 *Etat général de la légion d'honneur depuis son origine contenant la liste de tous les membres avec une table alphabétique*, cit., p. 198.

1130 P. Desan, *op. cit.*, p. 19.

1131 Si ricordi che, ancora in quel periodo, gli editori come oggi noi li concepiamo erano *les libraires*, e invece i curatori *à la Naigeon*, erano, appunto, gli *éditeurs*.

Secondo Desan: «Napoléon n'a guère envie d'entamer une nouvelle querelle avec l'Eglise à cause d'un texte outrageant pour la religion catholique»[1132]. Ora, ovviamente, non si sopravvaluti la figura di Naigeon. Il suo scritto non avrebbe causato, probabilmente, assolutamente niente, se non a Naigeon stesso; è vero che il ruolo che in questa pubblicazione degli *Essais* ebbe Neufchâteau, allora Ministro dell'Interno, fa sì che ci fosse una vicinanza tra quest'opera e il console, che Bonaparte forse la conoscesse, che avrebbe potuto leggerne la prefazione: ma la vicenda mi pare dica molto della figura di Naigeon anche senza supporre ipotetici stravolgimenti epocali che avrebbe (con molta fantasia) potuto causare.

Infatti, oltre la vicenda editoriale in sé – comunque indicativa – ciò che più conta è che, dallo scritto censurato, si possono trarre due elementi in particolare: Naigeon era rimasto fedele a se stesso e, allo stesso tempo, era ormai profondamente e irrimediabilmente *fuori dal suo tempo*.

Nella prefazione tornano, infatti, i grandi *leitmotiv* dell'editore, come l'auto-indulgenza esaltatoria per il proprio lavoro alacre, o anche i "prestiti", da se stesso, di molte forme espressive.

Lo spirito di Naigeon è identico, lo dice lui stesso: i lettori

> ne liront point cette préface sans y remarquer, peut-être avec quelque plaisir, le même esprit dans lequel sont écrits les divers articles de philosophie ancienne et moderne que j'ai faits dans l'Encyclopédie méthodique; ils y retrouveront le même amour de l'ordre et de la vertu, le même respect pours les moeurs, dont il est très difficile, et peut-être impossible de rendre le goût à un peuple corrompu; le même enthousiasme pour l'humanité, et le même haine pour la tyrannie, le fanatisme et la superstition, trois fléaux destructeurs qui partout ont désole la terre[1133].

Ma qui Naigeon non sembra accorgersi che questo *stesso spirito* è esattamente ciò che – se non i lettori – almeno le autorità e i librai *non* volevano per nulla trovare: erano tutti ben lungi dal leggerlo *avec quelque plaisir*. Il "manifesto" di Naigeon è tutto a favore della sua integrità, ma non della sua comprensione della situazione: il curatore professava l'attaccamento al proprio carattere così come alle proprie convinzioni, ma tali elementi erano esattamente ciò che lo rendeva inviso agli operatori culturali.

Così come lo spirito, anche l'anticlericalismo è ancora integralmente presente. Come un fulmine, compaiono le sue esternazioni: raccontando le circostanze del ritrovamento del manoscritto di Montaigne presso la Biblioteca dei Foglianti di Bordeaux, si ricorda che

> la scholastique et la théologie, deux matieres qui, pendant tant de siecles et au grand détriment des sciences, ont occupé, fatigué. épuisé les forces de

---

1132 *Ibid.*, p. 20.
1133 J.-A. Naigeon, *Avertissement de l'éditeur, Essais*, cit., p. 71.

> l'entendement humain, et dont le progrès des lumieres a rendu l'étude si inutile et si ridicule[1134].

L'aver nascosto questo manoscritto e il silenzio cui lo hanno relegato:

> prouvent l'indifférence et l'incurie des moines pour tout ce qui ne les touche ni dans leurs jouissances, ni dans leurs propriétés, ni dans l'honneur et les privileges de leur ordre. L'intérêt personnel, dont la force et l'activité s'accroissent nécessairement dans la solitudine des cloîtres, où l'homme est encore plus près de lui-même que dans la société, dirige toutes leurs actions, regle tous leurs mouvements, occupe toutes leurs pensées, exalte toutes leurs passions[1135].

A questa tirata contro i monaci, ne seguono altre – pur certamente da contestualizzare storicamente – violentemente misogine e – anche se non rare all'epoca – non meno indicative della ristrettezza di vedute di Naigeon su alcuni temi[1136]:

> il en est d'eux à cet égard comme des femmes lorsqu'il s'agit du bonheur de leur enfant, du leur, ou de celui de leur amant; elles n'ont point de scrupules; elles ne connoissent point ces vertus factices de société qui nous enchaînent et nous rendent autres que nous ne sommes; elles sont sauvages; elles décelent tout le ressentiment, toute la personnalité de nature. L'expérience et l'observation m'ont concaincu il y a plongtemps qu'un des êtres les plus civilisée en apparence, et les moins civilisés en effet, c'est la femme, et après elle le prêtre[1137].

L'idea resta, anzi si rafforza, lì dove si spiega che le note di un'edizione precedente degli *Essais* – quella di Coste – sono state integrate nonostante siano inutili per i sapienti, che non ne hanno bisogno, e *ancor di più* per le donne, in quanto tali note:

> Ne suffisent pour mettre ce livre [gli *Essais*, appunto] à la portée des femmes, que leur constitution délicate et molle, la variété infinie de leurs sensations, et la rapidité avec laquelle elles se succèdent dans ces êtres faibles, mobiles et passionnés, rendent engénéral incapables d'une application forte. Sans doute il n'en faut faire ni des savantes ni des auteurs, mais il faut les instruire en les conduisant par un chemin de fleurs aux connoissances qui leur conviennent, et qui, en donnant plus de justesse à leurs esprit, plus de précision à leurs style, plus d'intérêt à leurs conversation, peuvent encore embellir et consoler leur vie[1138].

Aggiunte le donne ai "nemici", le altre convinzioni sono le medesime di sempre, come la professione di materialismo determinista che qui è particolarmente fuori contesto:

> en effet un homme tel que je viens de le supposer, n'est pas plus le maître de changer façon de sentir de voir et d'agir, qu'une boule de billard n'est libre de se

---

1134 *Ibid.*, p. 40.
1135 *Ibid.*, p. 44.
1136 Tali dichiarazioni aiutano forse l'interprete a inquadrare la solitudine personale perpetua dell'editore di Diderot – per inciso, quest'ultimo aveva tutt'altre idee sul mondo femminile e sulle sue capacità.
1137 *Ibid.* Si veda anche E. Boussuge, F. Launay, *op. cit.*, pp. 145-146. Si ricordi l'aspetto già citato del Naigeon che credeva di fare un torto a Rousseau ricordando come il ginevrino avesse, secondo lui, soprattutto *lettrici*.
1138 J.-A. Naigeon, *Avertissement*, *Essais*, cit., p. 51.

> mouvoir avec une vitesse plus grande et dans une direction opposée à celle qu'elle a une fois reçue: la nécessité est ici la même pour l'être de chair comme pour le corps brute[1139].

Sotto gli strali di Naigeon finisce anche la vaga e amplissima categoria dei "giornalisti", indicati come causa di corruzione culturale, incapaci di schierarsi per il giusto o per il vero.

> à lègard des journalistes, dont la plupart se croient assez instruits pour parler et juger pertinemment de tout [...] leurs feuilles, dictées par la plus révoltante partialité, n'apprennent qu'une seule chose, c'est qu'ils sont les amis ou les ennemis de celui dont ils examinent l'ouvrage[1140].

E si può

> avec raison se plaindre des journalistes; quoique lers extraits soient souvent infideles, peu instructifs, et la plupart dans le genre enneyeux, crime inexpiable en ittérature; quoique ces écrivains, ulcérés ou vendus, laissent trop voire leur haine pour les philosophes, et ne respctent pas même a mémoire de ces hommes si justement célebres, qui seuls ont fait toute la gloire des soixante dernieres années de leurs siecles[1141].

A Naigeon sembra non restare che la rabbia che lo porta a dire che sono gli altri a essere *ulcérés*, definizione forse possibile anche su di lui in quel momento: certamente, egli è, nel 1802, un *apocalittico* mal *integrato*.

I giornalisti e gli scrittori politicizzati, troppo vicini al governo, invece di fare fronte comune contro la barbarie e la marea montante del clericalismo di ritorno:

> ne connoissant que l'homme abstrait, l'homme idéal, et ne faisant entrer, dans leur théorie sur les moyens de le modifier et de le conduire, aucun des élements d'où dépend la vraie solution de ce problème, ont cru devoir, à l'exemple des anciens législateurs, fortifier les frein de lois par celui de la superstition[1142] .

All'editore che prende la parola pubblicamente per l'ultima volta, sembra non restare che "ipercompensare" o "sublimare" la sua solitudine, ricordando gli *anni gloriosi* e declamando che lui, al contrario degli invidiosi di ogni specie, ha partecipato al risveglio delle coscienze del Secolo, e nulla potrà privarlo di questa gioia. Tale aspetto va ricordato anche presentando Montaigne: *solo* il secolo cui Naigeon ha partecipato – e di cui beninteso è stato propagandista e parte integrante lui stesso, tramite il suo maestro –poteva comprendere l'autore degli *Essais*, collegandosi dunque a lui tramite una ragione *eterna* che lega i grandi spiriti, al di là della contingenza, oltre le minuzie.

1139 *Ibid.*, p. 62.
1140 *Ibid.*, p. 72.
1141 *Ibid.*, p. 74.
1142 *Ibid.*, p. 74.

Tutto torna, in difesa di una tradizione filosofica, attraverso anche la prediletta metafora della luce:

> les hommes qui, dans quelque science ou art que ce soit, devancent leur siècle, s'ouvrent des routes nouvelles dans une carriere déjà parcoure et cette audace que donne le sentiment de sa force, des opinions et des idées reçues, dont la plupart ne son dans tous les temps et chez tous les peuples que de vieu préjugés, sont à peine apperçus de leurs contemporains; la lumiere qu'ils répandent n'a même qu'une sphere d'activité très circonscrite; elle brille au moment t s'éteint avec eux. Montaigne en est un exemple. Ce qu'il a pensé et écrit, il y a plus de deux cents ans, n'a été entendu et senti que dans le dix-huitieme siècle[1143].

Ma il grande secolo diciottesimo, per quanto riguarda il versante materialista, Naigeon è ormai solo a decantarlo: ormai è assolutamente isolato e, gelosamente, serba i ricordi, ammiccando verso un periodo che sente terminato; il rimando alla posterità, e la speranza di essere capiti *un giorno*, sono anche qui è ben presenti.

Infine, non è chiaro se Naigeon stia o meno lanciando anatemi contro il nuovo regime quando, altamente, citando Voltaire, declama

> pour peu qu'on les soutienne, on les voit tout oser;
> pour les anéantir, il les faut mépriser
> QUI CONDUIT DES SOLDATS, PEUT GOUVERNER DES PRETRES[1144].

Che in questa frase stia cercando di mandare un ultimo "messaggio" al despota, resta assai dubbio[1145]. Si può certamente supporre che Naigeon non muoia napoleonico: è chiaro che non potesse avere simpatia per la figura del futuro Imperatore, giunto a distruggere nuovamente tutte le speranze politiche manifestate nell'*Adresse*.

Ciò detto, però, si può tranquillamente intendere questa critica "maiuscola" dal lato dell'anatema verso i *preti* – sempre da trattare come soldati, ossia diretti, irreggimentati – senza pensare che invece la sentenza sia rivolta a chi, dopo aver dapprima guidato soldati, adesso "avrebbe comandato", con il Concordato, anche i preti – ma accordandosi con loro, il che era, per Naigeon, molto diverso dal semplice "comandarli", poiché *non ci si accorda con il nemico* clericale.

[1143] *Ibid.*, pp. 53-54.

[1144] *Ibid.*, p. 72, maiuscolo nell'originale. In nota Desan rinvia a Voltaire, *La Religion Naturelle*, in *Poems sur la Religion Naturelle et sur la Destruction de Lisbonne*, Paris, 1756, p. 26.

[1145] Secondo Desan, in J.-A. Naigeon, *Avertissement de l'éditeur*, *Essais*, cit., p. 72, nota 126, Naigeon «s'adresse bien évidemment à Napoléon». Ho molti dubbi che sia così certo che egli si rivolga a Napoleone,, e non so su cosa si basi esattamente questa certezza. Naigeon avrebbe potuto, ad esempio, aver scritto molto prima questa prefazione.

La vena polemica rimane – che il veleno nella coda sia politico o sia quello "solito" – così come la mancata teorizzazione di una vera critica teorica, che è tutta istintiva ma non programmatica.

Naigeon era stanco di lottare, forse; ma egli nondimeno si era dedicato un'ultima volta pubblicamente ai *suoi* temi.

Poi, «l'imprimer Didot [qui] exigea la suppression de la longue préface de Naigeon»[1146]. Ancora una volta, egli si era fatto trovare in *fuorigioco*, completamente fuori tempo : «l'impression de cette édition était terminée: on allait brocher l'ouvrage quand le Concordat a paru; aussitôt on a supprimé a préface, et elle ne subsite que dans un très-petit nombre d'exemplaires[1147]». Neanche la cronaca aiutava Naigeon.

Non possediamo molte testimonianze riguardo le sue reazioni alla soppressione, ma personalmente tendo a ritenere difficile immaginare che egli non ne ebbe di assai dure.

Eppure, questo non è l'aspetto principale: ciò che è realmente interessante è proprio che sia l'*imprenditore del libro* Didot a rimediare velocemente all'inopinata pubblicazione; egli lo sopprime con facilità, lasciando solo due pagine di *Avertissement* assolutamente banali. Sappiamo quanto i *libraires* avessero contribuito a veicolare la scrittura clandestina e quella radicale, non certo o non solo per intenzioni culturali, ma, ovviamente, per ritorni negli affari. Allora, il gesto con cui ora si censura lo scritto è il gesto che sancisce in tutta la sua portata quanto l'eterodossia atea non fosse più, a inizio '800, un "affare" per i librai-tipografi-editori. Una prefazione del genere non aveva più alcun motivo di campeggiare a bella posta, essa avrebbe potuto creare problemi assolutamente non bilanciati dall'interesse delle questioni in ambito editoriale e di profitto. Naigeon, in questo, è il *vecchio mondo* censurato da una nuova logica, che lo aveva, sì, in passato favorito, ma che ora non può più essere d'ausilio e gli è divenuta completamente estranea.

Naigeon è se stesso, *ma è tutto il resto che è mutato*, e lo si nota anche rilevando che la prefazione è, come si è visto, certamente "dura" ma – nonostante i passaggi citati e nonostante alcuni ardori – il suo tono generale non era certamente più ardito degli scritti già conosciuti di Naigeon.

L'espunzione di tale scritto è la prova finale di come un nuovo sistema che si era creduto rivoluzionato – foriero della libertà di parola *totale* che Naigeon prefigurava nell'*Adresse* – potesse essere in realtà un passo indietro sotto molti punti di vista *ideali* che l'editore aveva a

---

[1146] P. Desan, *op. cit,* p. 31.
[1147] G. Peignot, *Répertoire de bibliographies spéciales, curieuses et instructives*, Paris, 1810, p. 92.

cuore. Certamente, la sconclusionata e irrazionale società d'*Ancien Régime* non era stata tenera con i *philosophes*; ma proprio nelle maglie delle lotte intestine tra contropoteri, l'opera di divulgazione e propaganda s'era potuta rendere possibile, e poteva essere, in buona parte, e a certe condizione, tollerata. Ora, invece, sotto i crismi della "libertà rivoluzionaria", non vi era alcuna "trattativa" da intavolare col potere: certe cose, meglio non dirle, *punto*. Didot dapprima permette la pubblicazione in poche copie, ma poi, forse spaventato, o rendendosi conto di aver commesso un errore, semplicemente le taglia.

Poco importava il *pro forma* che Naigeon vi aveva lasciato – assolutamente limpido nel suo intento preventivo:

> j'aime donc à penser, et je suis même sûr qu'il y aura des journalistes, qui considérant sous son vrai point de vue cette préface sur Montaigne, trouveront une preuve non équivoque de la sagesse du gouvernement, de la doucer, de l'esprit de tolérance qui l'anime[1148].

Naigeon ha tentato per un'ultima volta di *testimoniare*, e poi ha compreso: da ora in poi, il silenzio pubblico *scritto* sarà d'oro. Forse prevedendo il tutto, la conclusione della *Prefazione* era stata offerta – nelle ultime parole pubbliche e a stampa di Naigeon – a un altro *amico* del mondo classico, Cicerone:

> Ne parlons plus, je vous prie, lui dit-il, de ce que fait César, ni de ce qu'il projette, et soyons du moins à moitié libres: nous ne le serons qu'en nous taisant et en nous cachant! *Obsecro, abjiciamus ista, et semi libri saltem simus: quod assequamur et tacendo, et latendo.*
>
> Grande et instructive leçon![1149]

Grande e istruttiva lezione, dice Naigeon, e chiude. Tutta l'amarezza, la sfiducia, la solitudine, ormai emergono senza più consolazione, se non quella tutta ideale d'essere liberi nello spirito, per quanto "dimezzati": tacendo, almeno, si è protetta la propria dignità. Il silenzio pubblico: egli l'ha annunciato, e ora avrebbe seguito la sua promessa.

Tristemente, a Naigeon non fu concesso neanche l'onore delle armi. In maniera anche un po' grottesca, un testo in cui si annunciava il silenzio... rimase in silenzio, e non poté essere letto da quasi nessuno, poiché espunto prima di una diffusione dell'edizione. Di fatto, le sue ultime parole editate, non sono tali, e pochissimi, prima della censura, le lessero: doppia beffa, amarissimo contrappasso per chi aveva sperato finalmente di poter dire tutto.

[1148] J.-A. Naigeon, *Avertissement de l'éditeur, Essais,* cit., p. 74. In nota, Naigeon , parlando di questi giornalisti di cui si potrebbe aver fiducia dice, misteriosamente, che «il en est jusqu'à trois que je pourrois citer».
[1149] *Ibid.*, p. 76. Egli stesso rimanda a Cicerone, *Ad Atticus*, livre XIII, lettre 31.

Queste le contingenze dell'operazione editoriale riguardante Montaigne, così come siffatto il tentativo di darsi rilevanza *politica*: non le migliori delle condizioni, dunque, quelle nelle quali Naigeon continuava a recarsi assiduamente all'*Institut*.

Anche tra gli accademici campeggiano a questo punto tutti i segni del cambio di passo del regime.

Ormai, la *Classe de sciences morales et politiques* si avvicina alla sua fine e il 7 pluviôse an XI (27 gennaio 1803) essa si riunisce un'ultima volta prima della soppressione e della nuova organizzazione. Naigeon prolunga la sua attività accademica, però, entrando nella classe che *de facto* riprende su di sé il ruolo dell'*Aceémie française*. Egli è eletto al *fauteil* 14 della *Classe de langue et littérature française*. Per quel che riguarda il clima e la libertà d'espressione interne, è sufficiente evidenziare l'elezione a maggioranza assoluta di Luciano Bonaparte come presidente, e segnalare come sia detto espressamente che la scelta del segretario perpetuo, alla cui carica risulterà eletta una vecchia conoscenza come Suard, dovesse passare per l'approvazione del primo console – che a breve diverrà Imperatore.

Durante la seduta del 5 prairial an XI (25 maggio 1803), Naigeon è selezionato per far parte di una commissione importante, quella che sembra essere la più prestigiosa in cui fu incluso: egli è nominato commissario, dagli appartenenti alla sua classe, al fine di concertarsi con i membri scelti delle altre tre costole dell'*Institut* e poter deliberare sui mezzi più adatti per procedere al delicato spostamento dei *manuscrits d'Herculanum*, inviati dal re di Napoli al primo console. Gli altri commissari sono Monge, Denon e Quirino Visconti, considerati i più consoni a portare a termine il delicato compito richiesto dal primo console in persona. Nonostante ciò – aspetto assai simbolico della paralisi dell'azione delle varie classi, ormai completamente statiche – « rien ne fut […] tenté pour dérouler les précieux volumina. Si réunions il y eu, elles n'ont a priori pas laissé de traces écrites dans les archives de l'*Institut*[1150] ». Ancora una volta, silenzio e inazione.

Solo talvolta la presenza di Naigeon è un po' più marcata. Ci si imbatte talvolta in un suo intervento chiaro. Il 17 messidor an XI (5 luglio 1803) egli legge alla classe delle note inedite di Voltaire su vita e scritti di Vauvenargues. Ma perché è Naigeon a leggere note che saranno in seguito editate dai colleghi Suard et Morellet[1151]? Potremmo domandarci se egli possedesse queste note, se le conoscesse o se si sia solo prestato a leggere, ma mancano molti elementi.

[1150] F. Houdecek, *Les papyrus de Bonaparte, souvenirs de Pompéi et Herculanum*, «Revue du Souvenir Napoléonien», Paris, 489, (oct.-nov.-déc. 2011), pp. 36-43 (cito da una versione dell'articolo rintracciabile in rete e senza indicazione delle singole pagine).

[1151] L. de C. de Vauvenargues, *Œuvres complètes*, *Précédées d'une Notice sur la vie et les écrits de Vauvenargues par M. Suard,* Paris, 1806 ; Id., *Œuvres complètes*, *précédés d'une notice sur sa vie et ses ouvrages et accompagnées des notes de Voltaire, Morellet et Suard,* Paris, 1821.

Diviene sempre più difficile seguire Naigeon. Per quasi tre anni rileviamo la sua presenza continua alle sedute – spesso, negli anni, curiosamente è registrato per primo nei registri: sintomo di ossessiva puntualità? – senza ch'egli venga menzionato in maniera significativa.

Il 31 dicembre 1806, egli diviene presidente della Classe. Questa notizia è da notare ma senza darle un'importanza che essa non ha. Infatti, in quel momento della storia della Classe, la carica è a rotazione trimestrale, e la scelta del presidente non aveva molta rilevanza, alternandosi nel ruolo quasi tutti i membri. Egli resta presidente per undici sedute, fino al 25 marzo 1807, quando l'incarico passa nelle mani di Regnaud de Saint–Jean d'Angély e senza che la sua attività abbia lasciato tracce particolari.

Ma Naigeon ha ormai chiaramente altri pensieri per la testa e altri dolori nel corpo, come ben dimostra la già citata lettera indirizzata alla direzione dell'*Insistut*, che è bene qui richiamare:

> Je vous prie d'observer que la vieillesse me talonne [...] qu'il reste à la Parque bien peu de quoi filer, et que, si vous tardez beaucoup à me donner un asile où le fils de l'homme puisse reposer sa tête, il pourra bien arriver que j'obtiendrai un logement lorsque je ne serai plus qu'un peu de poussière[1152].

Parole parole di un uomo profondamente disperato, obbligato a esporsi nonostante tutta la sua fierezza, dimenticato da un'istituzione di cui anche fa parte.

La sua salute peggiora rapidamente. Il 14 dicembre 1808 egli «déclare à la classe que sa santé ne lui permet pas de se rendre à la Commission chargée d'examiner le Discours de réception» dei membri che saranno accettati nella Classe la seduta successiva. Nonostante ciò, egli non sarà più assente fino alla sua ultima seduta, il 21 febbraio 1810. Egli muore il 28 febbraio e la classe ne dà notizia il giorno stesso.

Il 7 marzo, le piccole pensioni di cui Naigeon godeva in quanto membro, vengono divise. Ed è proprio durante questa seduta, che si può intravedere, oltre che al disordine che regnava all'*Académie*, la mesta considerazione che si aveva di lui. Infatti, quel giorno si dibatte sulla remunerazione da accordare ai membri dell'*Académie* quando essi si rendono ai funerali dei colleghi defunti: credo che questo dica molto sulla spontaneità limitata e sul "successo" della cerimonia funebre di Naigeon.

Il discorso pronunciato da Lacretalle, è particolarmente doloroso per la memoria di Naigeon; il presidente in carica della sua ormai ex-*Classe*, dichiara, senza alcuna remora, di non essere in grado di articolare un discorso realmente espressivo, poiché non conosceva né personalità, né

[1152] *Catalogue de dessins, d'estampes, de lithographies composant le cabinet de feu M. A. Labrouste*, cit.

opere di Naigeon, e non avendo avuto il tempo di informarsi – cosa reticente, e molto, essendo Lacretalle da molti anni collega all'*Accadémie* del defunto[1153].

Il 5 settembre seguente, Lemercier, eletto al posto di Naigeon, fa il suo elogio dell'uomo da lui sostituito – una prassi per i neo-accademici. Le cose sono più eque, adesso. Lemercier, che anche sostiene di non aver conosciuto Naigeon, ne traccia un ritratto vivo, non nascondendone difetti, ma evidenziando anche il suo virtuoso zelo per gli studi letterari. Egli ripercorre i passi culturali dell'editore di Naigeon, spendendo per lui parole di gratuito rimprovero, ma anche sottolineandone i meriti con qualche formula ben riuscita:

> L'éloge de cet infatigable Commentateur prouvera quelle fut la capacité de sa mémoire, par les monumens de son érudition; et quelle fut sa reconnaissance envers ses bienfaiteurs et ses amis […]; fidélité si grande, qu'il partagea quelques-unes de leurs exagérations. […] L'ardeur de s'instruire fit de lui un vocabulaire ambulant de science et de morale, un abrégé vivant des bibliothèques[1154].

Naigeon, morendo, portava con sé tante informazioni ancora segrete per i suoi contemporanei, e alcune di esse ancora per noi. Sappiamo che alla sua morte egli possedeva ancora un gran tesoro di documenti sconosciuti e segreti.

> À la fin de sa vie, Naigeon avait en sa possession un véritable trésor de livres rares, d'exemplaires remplis d'annotations inédites (de sa main ou de celles des figures les plus saillantes du mouvement philosophique), ainsi que de nombreux manuscrits inédits. Il gardait aussi en tête (ou en fiches: comment le savoir?) un certain nombre de secrets jalousement protégés à une époque où il avait fallu déployer une grande inventivité pour parvenir à diffuser une pensée subversive tout en dépistant la répression[1155].

L'intera esistenza di Naigeon è strettamente legata alla necessità del compromesso comunicativo, come ormai evidente. Eppure, al debutto della Rivoluzione, egli aveva finalmente potuto difendere una posizione atea ormai esplicitamente e senza riserve. L'*Adresse* era stata la prima occasione per collocarsi come filosofo politico *engagé*, e come referenza culturale di tutta una corrente. Ancora, nei tre volumi della *Philosophie Ancienne et Moderne* – ai quali egli rimandava i critici che lo accusavano di essere stato troppo prudente – aveva continuato, approfondito e sublimato il sentiero erede dell'enciclopedismo, e di un ateismo materialista finalmente e pienamente libero di esprimersi.

[1153] P. Lacretelle, *op. cit.*, Torneranno qui e in alcuni passi seguenti, alcune citazioni già riportate nel primo capitolo , che mi paiono ora però molte utili poste alla fine del percorso, rilette si spera con altri occhi.
[1154] N. Lemercier, *op. cit.,* pp. 10-11.
[1155] E. Boussuge et F. Launay, *op. cit.*, p. 164.

Altro che prudenza, dall'*Adresse* alla *Méthodique* e all'edizione di Diderot, Naigeon *pratica* uno svelamento di grande ampiezza dei segreti della stagione clandestina, rompendo con la strategia di prudenza necessaria negli anni sessanta e settanta.

Lo si è visto, Naigeon non fu sempre silenzioso: i suoi scritti sono miriade di rivelazioni e presa di responsabilità. Ma, anche se nel 1789-90 l'alternativa offerta dal silenzio sembrava essere stata allontanata definitivamente, quando un nuovo autoritarismo s'impose, egli dovette scegliere di "darsi" delle nuove regole. Condannato a tacere su ciò che più aveva a cuore, egli si decise per un'attività accademica senza troppi clamori, nella calma dell'*Institut*. La maggior parte delle rivelazioni riguardanti i testi clandestini dell'*atelier* di casa d'Holbach vennero allora fatte trapelare per interposta persona, tramite l'intermediario e collega "bibliofilo" Barbier, al quale Naigeon offrì il suo contributo rivelandogli alcune informazioni che poterono campeggiare nel *Dictionnaire des ouvrages anonymes*.

Il silenzio, in Naigeon, *si dice in tanti modi*. Esso può essere tattico e ideologico, sortire da una scelta filosofica, o alcune volte essere semplicemente per noi incomprensibile. Ancora all'inizio del secolo, rivoltata, trasformata, la tensione verso il segreto anonimo sussiste – quasi al limite dell'abitudine o del *tic*. Così, difatti, nel 1801, esagerando di gran lunga (almeno apparentemente) la portata del contenuto della sua lettera, Naigeon scrive ad Agasse a proposito del resoconto del libro sulla Rivoluzione di Toulongeon:

> J'ai des raisons pour garder exactement l'anonymat, pendant huit ou dix jours. J'exige donc de votre amitié que vous ne me nommiez à qui que ce soit, et je suis bien sûr que vous me garderez fidèlement le secret[1156].

Ma oltre queste circostanze occasionali, è solo all'inizio dell'800, infine, che la serie di delusioni l'una prossima all'altra e un clima politico e culturale ormai, per lui, irrespirabile, lo porteranno, risolutamente, verso la posizione "definitiva": il silenzio, questa volta *finale*. Silenzio pubblico, negli scritti, e silenzio passivo nell'istituzione che lo accoglieva. Atteggiamento, annunciato nella prefazione a Montaigne, ma in realtà già molto precedentemente teorizzato.

Bisogna qui fare un passo indietro, tornando all'*Adresse*. Lì, tra le tante polemiche, Naigeon si lanciava in alcune critiche sorprendenti, almeno per i personaggi cui erano riferite. Indefessamente, senza limitare in nome dell'amicizia filosofica, egli aveva trovato il tempo (e a

[1156] Letttera del 15 prairial an IX (3 giugno 1801), segnalatami da Emmanuel Boussuge. Si è visto come pochi giorni dopo il resoconto di Naigeon sull'*Histoire de France depuis la Révolution de 1789* sarà pubblicato. La lettera compare in alcuni cataloghi di vendita: Paris, bulletin Charavay n° 641, mai-juin 1932, p. 21, n° 12472 (segnalata a Boussuge da Jean de Booy); Paris, Thierry Bodin, *Les Autographes*, 25 juin 2015, pp. 122-123, n° 322.

suo modo il coraggio, se non l'incoscienza) di scagliarsi contro Montesquieu, Helvétius, Buffon e d'Alembert[1157].

Il primo, nell'*Esprit de loix* «a été retenue par la crainte de choquer les opinions générales ou particuliers de sa communion, de mécontenter d'irriter les prêtres et les moines[1158]».

Helvétius, che in *De l'homme* «craint de laisser pénétrer ses vrais sentimens[1159]» dedito a «subterfuges employés avec moins d'art que affectation[1160]» ; il naturalista autore dell'*Histoire naturelle* «qui n'est souvent qu'une espèce de logogryphe philosophique, où les incrédules et les superstitieux trouvent également de quoi se confirment dans leurs sentimens[1161]»

Ma è a d'Alembert che viene riservata la polemica più viva e significativa, perché ribadisce, e porta in prima linea in maniera *definitiva*, non solo alcune questioni dei Lumi, o quelle riguardanti il silenzio, ma l'intera visione del mondo di Naigeon[1162].

Il matematico e filosofo, infatti,

> a plus trahi la cause de la verité par dix ou douze lignes de la préface du premier volume de ses éloges académiques, qu'il ne l'a servie par le recueil complet de ses *melanges de littérature*; il est plus coupable aux yeux de la saine raison, il en a plus arrêté les progrès par ses ménagemens déplacés, par ses tergiversations continuelles […] qu'il n'a contribué à en reculer les limites, par tout ce qu'il a publié, même dans les sciences exactes[1163].

Si esprime qui precisa opzione filosofica, come anche si era visto nelle critiche ai romanzi di Diderot: *prima viene l'etica*.

> Parce qu'au fond il importe peu qu'il y ait dans le monde un quadrupède ou une hypothèse de plus ou de moins sur la théorie de la terre, et sur la génération des animaux, au lieu qu'il n'est point indifférent qu'un homme, dont l'opinion peut régler, entrîner même celle de beaucoup d'autres, puisse être cité parmi les défenseurs ou les ennemis de la superstition[1164].

La colpa di d'Alembert è stata non tanto quella di non aver ammesso pubblicamente le sue *reali* posizione filosofiche in ambito religioso, si badi. La critica è più sottile, ossia consiste nel rimproverare il filosofo di essersi esposto pubblicamente *contro le sue stesse idee*: è la doppia dottrina a essere nel mirino.

1157 Si veda anche R. Mortier, *Naigeon critique de la Déclaration des Droits,* cit., pp. 5-6; pp. 9-10.
1158 J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit. p. 27.
1159 *Ibid.*, p. 28.
1160 *Ibid.*, p. 29, nota.
1161 *Ibid.*, p. 29.
1162 Naigeon si scaglia contro d'Alembert in tre punti della sua opera: nell'*Adresse*; nell'articolo *Mirabuad* del secondo volume della *Philosophie Ancienne et Moderne* (t. II, pp. 240-241), dove riprende però il testo dell'*Adresse* (in quest'articolo la polemica riguarda la figura di Mirabaud, e l'Elogio accademico che ne fece d'Alembert, a dire di Naigeon assolutamente manchevole); e infine proprio nell'articolo *d'Alembert* della *Philosophie Ancienne et Moderne* (t. III, pp. 774-775, nota)
1163 J.-A. Naigeon, *Adresse,* cit., p. 101; e *Mirabaud, Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. III, p. 241.
1164 Id., *Adresse*, cit., pp. 100-101.

D'Alembert, infatti, "in privato", era, candidamente *incredulo*, come lui stesso confessava al cane da guardia Naigeon: il matematico, «étoit même athée à sa manière [...]comme il me l'avoue un jour, pressé par différents objections que je lui proposois à ce sujet [...]»[1165].

Poi, però, dalle tribune pubbliche, si esprimeva in maniera del tutto contraria, arrivando a lanciarsi, a dire di Naigeon, nei più grandi stravolgimenti della logica, delle sue idee, della coerenza dei suoi discorsi. A cosa porta questa postura duplice, se non a rendersi inconoscibile finanche ai suoi amici, agli adepti, a tutti: «qu' es-tu donc? es-tu vrai, es-tu faux? À qui devons-nous en rapporter? est-ce à toi, devant le public? Est-ce à toi devant tes amis?»[1166]. Naigeon fa filtrare la divisione intercorsa tra i *philosophes* anche a causa di tentennamenti del genere: «cette espèce de désavoeu public de ses opinions; cette contradiction formelle entre ses dicours et ses écrits, ont souvent excité contre lui de justes plaintes de la part des philosophes»[1167].

Su questi "rimproveri", i maliziosi pensatori che ben conoscevano alcuni segreti di Naigeon avevano gioco facile, dal loro punto di vista, a umiliare l'editore. Essi, neanche tanto sottilmente, ricordavano che egli non era proprio al di sopra di ogni sospetto riguardo alle condotte "discrete".

Morellet, così:

> Il faut savoir que M. Naigeon impose ici aux philosophes qui ont eu quelque réserve, un devoir dont il s'est affranchi lui-même en qu'il leur prêche des vertus qu'il n'a pas montrées. M. Naigeon en effet, en écrivant librement, n'a jamais écrit jusqu'ici qu'en cachette et sans mettre son nom à ses ouvrages, et le plus souvent avec des précautions pour n'être pas connu. Or, le temps où il a usé de cette discrétion étoit pourtant celui auquel il pouvoit montrer le grand courage dont il fait parade[1168].

L'interrogativo di Morellet non era così anodino: Naigeon è veramente in diritto di rimproverare qualcuno per le oscillazioni tra diverse condotte? Davvero egli può criticare d'Alembert in maniera così perentoria, lui proprio che aveva fatto dell'anonimato e delle precauzioni il *modus operandi* della sua vita filosofica?

Per rispondere a queste domande, bisogna tracciare la divisione precisa e definita tra due mondi, secondo Naigeon, *diversissimi* e *non comunicanti*: da un lato, quello dell'anonimato; dall'altro quello della doppia dottrina.

1165 *Mirabaud, Phil. Anc. et Mod*, cit., t. III, p. 240.
1166 Id., *Adresse*, cit., p. 103.
1167 *Ibid.*
1168 A. Morellet, *Préservatif contre un ecrit intitulé Adresse à l'Assemblée Nationale*, cit., p.p. 12-13.

Tale linea definisce un'ambiziosa concezione del *diritto all'espressione*, così come delle sue logiche interne. Secondo Naigeon, le opzioni per dire "la sovversione atea" sono essenzialmente due, le quali si aprono poi in sottogruppi di ipotesi e possibilità. L'aspetto dirimente tra di essere è uno e solo uno: *la firma*.

Lì dove essa viene apposta sotto uno scritto (o, anche lì dove a fare le veci della firma c'è la parola orale pubblica), si è obbligati a dire il proprio pensiero in tutta la sua estensione, *la verità e nient'altro che la verità*. Nel caso ci sia esposti, in carne e ossa – con la propria intera unità *materiale* – e con la propria reputazione tutta in gioco, allora nulla può essere lasciato all'incomprensione della doppia dottrina, delle doppie posizioni, dei malintesi. Figurarsi, se a offrire prova di doppiezza è poi un personaggio celebre come d'Alembert, che ha un effettivo potere d'influenza:

> Lorsqu'on n'a pas le courage de fouler aux pieds de la religion [...] c'est au moins une hypocrisie inutile que d'en parler avec une sorte de vénération capable d'en imposer au vulgaire ignorant et crédule; il ne faut pas surtout traduire comme de mauvais citoyens les ennemis de cette superstition, et qui au péril de leur repos, de leur liberté, de leur vie même, travaillent sans cesse à éclairer leurs semblables, a leur montrer toutes les religions, et principalement la chrétienne, comme une source intarissable de maux, de crimes et désordes de toute espèce[1169].

La firma è la garanzia di presentarsi *interamente* in quel determinato scritto. *Mai* dire cose contrarie al proprio pensiero e apporre il proprio nome.

La *firma* ha varie alternative, e tra queste, non vi è mai la doppia dottrina. L'opposto dialettico della opera pubblica firmata, non è la doppia dottrina, ma il silenzio!

Se non si tiene questo in mente, si rischia di tacciare Naigeon della più grossolana "incoerenza" rispetto alle accuse verso d'Alembert; quest'errore non va commesso, giacché chi più di Naigeon poteva conoscere le condizioni politiche dell'epoca e le conseguenti ricadute sulle possibilità d'espressione, e, dunque, sapere precisamente come, in alcune condizioni, *firmarsi e allo stesso tempo essere radicali*, fosse semplicemente impensabile – e quindi l'atteggiamento contrario non fosse certamente pavido.

Ma la soluzione all'enigma c'è: basta ricordare che altro è essere *accorti*, altro è essere *doppi*.

Deciso che mai si esporrà pubblicamente contro il proprio pensiero, la scelta è fatta; allora, si potrà decidere di pubblicare anonimamente – come abbondantemente fatto – di scrivere e affidarsi al giudizio dei posteri – come Diderot – o di non scrivere punto, come l'ultimo Naigeon.

[1169] *D'Alembert, Phil. Anc. et Mod.*, cit., t. III, p. 775.

Solo così si comprende che Naigeon non è incoerente con la sua storia e con le sue passate accortezze. Si pensi anche alla stagione clandestina. Lì s'erano mescolati insieme testi nuovi, rifatti, espunti, aggiunti: ma quella *non era* doppia dottrina, bensì *buon uso* di una tradizione già sussistente, filtrata e plasmata, sulla quale appoggiare la propria autorità e grazie alle quale difendersi dai censori. *Si è stati accorti, non doppi.*

La doppia dottrina invece ha a che fare con l'uomo che il filosofo è, e comporta un traviamento della propria dignità come pensatori:

> un homme qui se lasse appeler philosophe, ne doit jamais consacrer, dans ses ouvrages, des opinions dont la fausseté lui est évidemment démontrée, et qui ont fait verser des torrents de sang partout où elles ont eu cors[1170].

Naigeon è perentorio, eccede in retorica, indubbiamente.

Ma egli non sta declamando il valore *purificante* di un *auto da fé*, né incitando al martirio, per il quale non sentì mai alcuna attrazione. Non rimprovera d'Alembert di non essere incorso in qualche pericolo, o di non aver detto verità scomode – avrebbe allora dovuto condannare anche Diderot per non aver pubblicato molte opere in vita.

Il punto è, semplicemente, l'incoerenza tra il proprio vero pensiero e la propria condotta pubblica. Queste differenze tra discorsi, sono, per Naigeon, il tradimento della causa etica che si è sposata – perché, infine, la filosofia è per lui una vocazione a mostrare la possibilità della morale atea.

Lì quando, come d'Alembert, si è *uomini pubblici*, bisogna tacere sugli argomenti sui quali non si osa dire il proprio pensiero. Il nucleo è tutto qui, anche se Naigeon lo esprimer con parole potenti che ne mascherano forse il vero pensiero, facendo quasi intendere che il filosofo debba cercar guai:

> L'usage de la double doctrine convient mieux à un Hiérophante dont l'intérêt est obscurcir les notions les plus claires, et qui ne vit que de l'ignorance et de la credulité des Peuples, qu'a un philosophe qui, même au péril de sa vie, ne doit pas réfuser à la vérité un aveu et un sacrifice que cent fanatiques ont faits aux mensonge. Cet act de fermeté donne une sanction plus forte aux discours: les lignes tracèes avec le sang du Philosophe sont bien d'une autre eloquence![1171]

Anche al rischio della propria vita, non è una prescrizione, bensì un'amara considerazione rispetto al fatto che a volte si rischia davvero, firmandosi; eppure, la soluzione che medi tra la permanenza dell'identità tra il sé privato e il sé pubblico e il sentire nel cuore verità pericolose, c'è:

[1170] *Ibid.*

[1171] Id., *Adresse*, cit, pp. 28-29, nota. Presente identica in Id., *Préface de l'editeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. I, p. XXX. La continua citazione di se stesso spinge a chiedersi: Naigeon era così soddisfatto del modo in cui talvolta esprimeva il suo pensiero da pensare che fosse giusto "ripetersi"?

> Il est certain que c'est au moins une lâcheté dans un homme qui se laisse appeler philosophe que d'écrire contre sa pensée après avoir parlé selon sa pensée. Quand on ne se sent pas le courage d'avouer publiquement ses opinions, il faut se taire[1172].

Bisogna tacere.

Eccoci nuovamente al Naigeon dell'*Institut* e post 1802: quando ha capito che, per il dire il suo vero pensiero, sarebbe dovuto diventare *doppio*, egli ha, coerentemente, taciuto.

I silenzii tra le tribune dell'*Institut* e quelli degli ultimi anni, ora sono forse più chiari. Da un lato, dapprima, Naigeon ha fatto altro: ultimato la *Méthodique*, lavorato a Diderot, e poi a Rousseau e appunto a Montaigne.

Poi, lato umano della scelta del *silenzio* e lato filosofico, si sono congiunti: da un lato, egli è solo (fratello escluso), pressoché indigente, costretto a vendere gli adorati libri per sostentarsi e a elemosinare un alloggio, con solo l'appartenenza all'*Institut* a rendergli possibile una qualche tranquillità e una qualche pensione; e in più la vecchiaia lo incalza, e così la malattia che lo afflisse gli ultimi anni, alle quali si aggiunga il suo carattere restio alla socialità del puro *pro forma*.

Dal versante filosofico, inoltre, egli è totalmente contrario a ciò che dal mondo della cultura gli giunge, con nuove maree montanti ai suoi occhi certamente detestabili (ricordiamo che Chateaubriand pubblica *Génie du Christianisme* nel 1802).

Perciò, in definitiva, all'*Institut* e altrove, Naigeon non si esporrà più integralmente: perché, *semplicemente*, non avrebbe più potuto dire, senza conseguenze, *tutta la sua verità*[1173].

La scelta di rintanarsi portava dunque all'accumularsi di rivelazioni che non potevano essere più fatte. Il silenzio lascia in piedi dei *segreti*, che nel caso di Naigeon si dicono al plurale. Certi, li a rivelati o li ha fatti rivelare; altri, li ha filtrati o cifrati; altri ancora, li ha portati con sé. E così, anche la storia dell'ultimo Naigeon sarebbe dunque un capitolo di una *storia* più vasta, quella della *censura*, imposta con la forza o, secondo il momento, sottilmente suggerita. O, anche, un capitolo di una *storia della dissidenza* quasi impossibile a certi momenti e di quella *dell'assimilazione* dei pensieri *contrari* nei sistemi di controllo sociali; o anche, infine, come un capitolo della *storia del silenzio* come atto di resistenza e di fiducioso rimando ai posteri. Tale

---

[1172] J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 100; R. Mortier, *Naigeon critique de la Déclaration des Droits,* cit., p. 110.

[1173] Così come forse, oltre per il suo irriducibile perfezionismo, anche i *Mémoires sur Diderot* potrebbero non essere stati pubblicati per questo motivo.

rinvio, ha una doppia funzione: per l'agente storico che non si sente compreso, è il *principio speranza* di essere un giorno riconosciuto; per l'interprete è invece, probabilmente, la traccia della chiusura degli spazi politici, sociali, espressivi che l'autore una volta vedeva e poi, inconsciamente o meno, ha visto sbarrarsi.

Forse la sua concezione del silenzio e del segreto, del dicibile e dell'anonimato, non è del tutto risolta, o perfettamente "sistematica". Eppure, Naigeon, come filosofo, con tutti i suoi limiti e le sue idiosincrasie, non mancava di coraggio, e ha proclamato i suoi giudizi e le sue concezioni in modo perentorio – quando ha potuto – moltiplicando le rivelazioni e le dichiarazioni di fermezza. In seguito, quando le circostanze storiche mutate resero progressivamente impossibile tenersi alla stessa altezza dei principi spesso rivendicati con enfasi, si è rivolto verso una condotta pratica discreta, meno "avvincente", ma largamente comprensibile. Egli ha vissuto dovendo accettare dei compromessi che a un dato momento gli sembravano accettabili – si diceva e non ci si *firmava*, clandestinamente – in un altro, al debutto della Rivoluzione, inutili – perché la libertà di parola stava trionfando – e infine, necessari – fino a tacersi.

Ma, in un mondo che si era rovesciato, era dannatamente difficile essere integri, unitari:

> Les traits divers dont il se peint, sous le double rapport d'homme public et d'homme privé, deux états où, même parmi les êtres le plus heureusement nés, il est si rare de trouver un homme UN, et toujours semblable à lui même[1174] .

Questo tentativo di rimanere identico a se stesso – coerente, cantore di verità per molti detestabili, senza mai scindere le convinzioni personali dall'esposizione *firmata* della stessa – e di essere anche stimato pubblicamente, non gli è riuscito. Eppure quel tentativo c'è stato, *ed è la sua vita*.

Il mondo non lo aveva capito: ecco cosa sentiva probabilmente Naigeon, alla fine dei suoi anni.

Ma se il nipote di Rameau del suo ispiratore Diderot prevedeva il proprio trionfo a scapito dell'ipertrofico animo letterario del filosofo moraleggiante[1175], Naigeon *in un certo preciso momento* aveva pur pensato di poter "vendicare" i pensatori e i moralisti di sempre: «qu'importe à l'homme de bien, convaincu de ces principes, les seuls vrais, les seuls où la vertu puisse

---

[1174] Id., *Avertisemet de l'éditeur*, *Essais*, cit., p. 36, in maiuscolo nell'originale.

[1175] «LUI … Adieu, monsieur le philosophe. N'est-il pas vrai que je suis toujours le même?
MOI Hélas! oui, malheureusement.
LUI Que j'aie ce malheur-là seulement encore une quarantaine d'années. Rira bien qui rira le dernier», in D. Diderot, *Le neveau de Rameau* (1762-1773).

trouver une récompense assurée, le jugement favorable ou contraire que la multitude porte de ses actions? Il en est de calomnies comme des erreurs et des traditions fabuleuses; elles s'évanouissent à la longue, et le temps en fait justice, *mais la probité et la vertu sont comme les doctrines véritables et fondées sur la nature des choses; elles se confirment en vieillissant*[1176]» .

Per un momento, hanno vinto i filosofi, sembrava aver creduto ai tempi del debutto felice della Rivoluzione. Poi, spinto indietro dalla Storia, dall'*inattualità* delle sue idee, dalle scelte contingenti che anche ebbe suo malgrado a compiere, fu costretto, in qualche modo, a "coltiver son jardin", a rinunciare all'ardore – senza cambiare le sue idee guida, beninteso, perché esse *se confirment en vieillissant* – ritendendo più utile – non ci si sconvolga – scegliere la praticità di una vecchiaia il più tranquilla possibile; in fondo, di impegno ce ne aveva messo, è la guerra non la si vince da soli.

Eppure il "freddo e arido" Naigeon stupisce, per il modo appassionato con cui ha difeso le proprie cause; per come ha saputo fondere carattere arcigno e scrittura coraggiosa, pubblicità e anonimato, erudizione e sapienza: impegno civile e limiti del proprio tempo storico sembrano in lui particolarmente evidenti.

Possiamo allora immaginare l'anziano Naigeon – come avrebbe detto un altro celebre materialista – tra *i leggiadri studi e le sudate carte*, mettere mano a correzioni, note, glosse, giudizi, "condannato" a sopravvivere di molto ai suoi amici e maestri e spinto sempre più verso un silenzio che sembra nostalgico; tra *ombre* – storiografiche, dalle quali è stato avvolto, e caratteriali, che lo portarono a isolarsi – e *Lumi* – ai quali aveva orgogliosamente partecipato e che diffondeva sul mondo che pian piano rivelava nelle sue opere, quel pianeta nascosto e nell'ombra della letteratura clandestina e del rigoglioso materialismo ateo.

Naigeon, così solo, per scelta e per necessità, non poteva che ripensare continuamente al tempo perduto. E la sua prosa si lascia davvero andare solo quando può pensare liberamente al passato, nel tirare le somme di un'esistenza la quale, infine, gli offriva l'immagine di un mondo che aveva *rifutato* le sue offerte, lasciandolo in un angolo, accettandolo per farlo meglio tacere.

Ricordando un dialogo – a suo dire realmente avvenuto – in cui Diderot lo ritraeva, Naigeon dapprima riconosceva che il suo ritratto, le sue declamazioni, la sua mancanza di moderazione nei giudizi, si erano date effettivamente come raccontate dal maestro: «Critiques justes ou

[1176] J.-A. Naigeon, *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque*, cit., pp. 148-149, corsivo mio. *Un certo preciso momento* perché il passaggio, seppur scritto qualche anno prima, è presente pressoché identico – dunque confermato, *verificato* – proprio nelle ultime parole, che si vogliono trionfanti, dell'*Adresse*: Id. *Adresse*, cit., p. 99.

injustes, sarcasmes, bonnes ou mauvaises plaisanteries; tout cela a été fait et dit avec la même liberté, la même confiance, la même étourderie, et dans le mêmes termes. [...][1177]».

Poi concedeva, al lettore, al maestro, e a se stesso, che sì, certe parole e certi modi potevano essere *altri,* meno immediati ed enfatici:

> en convenant d'ailleurs que, sans blesser la vérité, sans être même un juge moins sévère, j'aurois pu employer des expressions plus modérées, moins dédaigneuses, et tempérant avec art l'amertume de mes critiques par l'éloge du talent de l'artiste appliqué à d'autres sujets, porter dans son esprit, une lumière plus douce, et l'éclairer sur ses défauts sans choquer son amour-propore[1178].

Queste parole sono riferite al discorso con Diderot, situate nel contesto dei *Salons,* contingenti al dialogo sull'opera artistica che avevano di fronte, e sul cui valore allievo e maestro discordavano.

Ma poi Naigeon sembra prendere il largo, e include questo ricordo in un ricordo più grande, l'insieme ampio della sua giovinezza:

> je prie le lecteur d'observer que j'étois jeune alors, et qu'on doit avoir quelque indulgence pour les fautes d'un âge où, n'ayant la juste mesure de rien, on la passe en tout, où les passions le plus orageuses et le plus violentes, trouvent, pour ainsi dire, toutes les portes de notre âme ouvertes, le livrent successivement à toutes les sortes d'illusions[1179].

Il giovane fervente è ricordato dall'anziano filosofo con tenerezza, auto-indulgente ma misurata. Quel ragazzo passionale, pronto a giudizi inappellabili, così come a una divulgazione incessante delle sue convinzioni, non poteva che essere così. Perché, lo sappiamo, per Naigeon "il fatalista" *tutto è necessario*, *tutto è scritto lassù*, come il suo materialismo insegna e come il maestro Diderot faceva dire, seppur prendendone le distanze, al Jacques del suo romanzo; ma, *non poteva che essere così*, anche per un altro motivo, il quale unisce tutte le *ragioni giovani*, altresì quelle "felicemente nate": il non aver ancora sperimentato le esperienza della vita, e il *malheur*, che, implacabile, prima o poi arriverà, e cambierà per sempre la fiducia gagliarda dell'età, quell'età nella quale,

> pour se conduire dans le sentier obscur et épineux de la vie, on n'a que la lueur foible et vacillante d'une raison qui, même dans l'homme le plus heureusement né, le plus réfléchi, ne se rectifie, ne s'entend et ne se perfectionne que par l'expérience et le malheur, deux précepteurs qui, sans-doute, ne manqueront jamais à l'espèce humaine, mais dont les grandes et instructives leçons sont plus ou moins tardives pour chacun de nous[1180].

1177 Nota di Naigeon in D. Diderot, *Salon de 1767*, ed. Naigeon, cit., t. XIV, p. 133.
1178 *Ibid.*, p. 134.
1179 *Ibid.*, pp. 134-135.
1180 *Ibid.*

Nel silenzio di anni solitari, c'erano i ricordi a fargli compagnia. Il volto dei suoi amici, della potenza delle idee giovanili, dei maestri che l'avevano reso degno abitante della storia della filosofia. Siamo pur certi che il pensiero di Naigeon andasse sempre alla "diabolica" *coterie*, alle *promenades* al Palais Royal, alla fiducia della ragione, e anche, semplicemente, al buon vivere tra amici.

Tra rappresentazione e auto-rappresentazione storica, tra coscienza buona o cattiva, tra partigianeria e vera fratellanza "classicheggiante" ecco come il maestro Diderot descriveva casa d'Holbach:

> Voilà la rue Royale-Saint Roch. C'est là que se rassemble tout ce que la capitale renferme d'honnêtes et d'habiles gens. Ce n'est pas assez pour trouver cette porte ouverte, que d'être titré ou savant; il faut encore être bon. C'est là que le commerce est sûr. C'est là qu'on parle histoire, politique, finance, belles-lettres, philosophie. C'est là qu'on s'estime assez pour se contredire. C'est là qu'on trouve le vrai Cosmopolite, l'homme qui sait user de sa fortune, le bon père, le bon ami, le bon époux. C'est là que tout étranger, de quelque nom et de quelque mérite veut avoir accès et peut compter sur l'accueil le plus doux et le plus poli[1181].

Ed ecco, a discapito delle accuse e degli insulti riservatigli, cosa scriveva, annotando il passo di Diderot, il "freddo e arido" Naigeon, con parole leggere come solo i ricordi e i sogni sono:

> peinture charmante et vraie de la société du baron d'Holbach….*Et in Arcadia ego*[1182].

[1181] D. Diderot, *Salon de 1765*, in *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. XIII, p. 226.
[1182] *Ibid.*, nota di Naigeon.

APPENDICE

Lettere, ricevute, documenti di o per Naigeon[1183]:

1766-03 ou 04-xx: Diderot à Naigeon (lettre inconnue dont l'existence est mentionnée dans la lettre de Naigeon à Diderot du 6 avril 1766).

1766-04-06: Naigeon à Diderot *L'Amateur d'autographes*, 46 (1913), p. 218-221; Charavay, bulletin 488, septembre 1917, p. 10, n° 84648.

1773-06-07: Diderot à Naigeon (testament littéraire de Diderot avant son voyage en Russie, Langres, B.M. Marcel-Arland, ms. 221-2, passé plusieurs fois en vente: mai 1833, août 1920, décembre 1983 ; publiée par Naigeon, 1798, puis Brière, Assézat et Roth).

1780-06-04: Morellet à Naigeon (lettre inconnue dont l'existence est mentionnée dans une lettre de Morellet à Frédéric Samuel Osterwald du 13 juin 1780).

1780-07-27: Naigeon à Diderot (copie autographe dans le fonds Vandeul, BnF, n.a.fr 24930, f° 290, publiée par Babelon, puis par Roth)

1780-07-28: Diderot à Naigeon (BnF, n.a.fr 24930, f° 288-299, publiée par Babelon, puis par Roth).

1780-10-xx: Frédéric Samuel Osterwald à Naigeon (lettre inconnue dont l'existence est mentionnée dans la lettre de la STN du 23 janvier 1781).

1780-11-21: Naigeon à De Bure (Paris, BnF, n.a.fr. 14898, f° 227-228, passée en vente en déc. 1853 et déc. 1855).

1781-01-23: Frédéric Samuel Osterwald à Naigeon (copie d'une lettre adressée à Naigeon dans les registres de correspondance de la STN, Neuchâtel, BPU, ms 119, p. 231, signalée par J. Vercruysse, 2017, p. 169).

1781-01-26: Naigeon à Panckoucke (Amsterdam, Bibliothèque Universitaire, 53 C, passée en vente en nov. 1863, puis en mai 1872, signalée avec résumé et extraits par S. Tucoo Chala, *op. cit.*, p. 164).

[1183] Quest'appendice è una prima testimonianza di una pubblicazione prevista in seguito, a cura di chi scrive e di Emmanuel Boussuge, che ringrazio per essersi detto d'accordo riguardo questa segnalazione.
Il lavoro di ricerca tra collezioni antiche e cataloghi "polverosi" (ma anche a noi coevi) alla ricerca di testimonianze di Naigeon è stato dispendioso, e qui mi sembra la sede migliore per segnalarlo – il singolo paragrafo o la singola sigla rimandano a lunge ricerche. Questa prima segnalazione consiste nell'indicare le varie presenze documentarie, perlopiù inedite, che si è stati in grado di recuperare riguardo Naigeon, sommate alle poche che già si conoscevano o di cui si può dedurre l'esistenza. Qualcuna tra esse è già stata segnalata durante la trattazione, altre no; ma segnalo come l'intero *corpus* formatosi mi abbia non poco aiutato a meglio situare Naigeon, almeno per gli anni nei quali più lo si perdeva di vista. In ogni caso, la lista qui presente è in corso di ampliamento e definizione. Molte lettere sono in giro per l'Europa e non risulta agevole reperirle. Oltre alle varie testimonianze che ho potuto consultare personalmene nelle varie biblioteche parigine, all'*Institut de France* e all'*Archives nationales*, ho potuto dialogare con il personale di Biblioteche e centri di Ricerca di Neuchâtel, Amsterdam, Norimberga; e altri contatti saranno necessariamente messi in piedi. Ho preferito lasciare il tutto in francese (anche il formato delle date), lingua originale di questi documenti.

1781-10-21: Naigeon à Derome (lettre non-localisée sur la même feuille qu'une quittance de Derome à Naigeon **(1783-04-21)**, connue par un catalogue de vente avec un résumé, avril 1862, décrite dans le livre d'Edouard Fournier, *L'Art de la reliure*, 1864, p. 207-208)

1782-xx-xx: Naigeon à un destinataire inconnu (lettre non-localisée dont seule l'existence et la date sont connues par un catalogue de vente, oct. 1851)

1782-06-20: Naigeon à Dincourt d'Hangard (Paris, Académie française, autographes de la Collection Moulin, 1 G 59, passée en vente, déc. 1854)

1782-12-04: Naigeon à Dincourt d'Hangard (lettre non-localisée, publiée en 1863 par R. Luzarche).

1783-04-01: Naigeon à Dincourt d'Hangard (Genève, collection Jean-Daniel Candaux, passée en vente, mai 1837 et janvier 1844).

1783-04-17: Naigeon à Dincourt d'Hangard (lettre non-localisée dont seule l'existence et la date sont connues par le catalogue Laverdet, 1ère série, 1856-1860)

1783-04-21: quittance de Derome après le paiement de Naigeon (quittance non-localisée sur la même feuille qu'une lettre de Naigeon à Derome (1781-10-21), connue par un catalogue de vente avec un résumé, avril 1862, décrite dans le livre d'Edouard Fournier, *L'Art de la reliure*, 1864, p. 207-208).

1784-xx-xx: Naigeon à un correspondant inconnu (une ou deux lettres non-localisées, datées de 1784 sans plus de précision, passées en vente, juin 1852 et avril 1883).

1784-03-31: Naigeon à Dincourt d'Hangard (Genève, collection Jean-Daniel Candaux, passée en vente, avril 2012).

1786-xx-xx: Naigeon à un destinataire inconnu (lettre non-localisée dont seule l'existence et la date sont connues par un catalogue de vente, oct. 1851)

1786-02-xx: Naigeon à Vandeul (Chaumont, Archives de la Haute-Marne, 2 E 56, éditée par J. Massiet du Biest, 1948, puis par H. Dieckmann, 1951)

1786-02-13: Vandeul à Naigeon (lettre non-localisée dont l'existence est connue par un catalogue de vente, nov. 1840, et confirmée par une note ms sur la précédente)

1786-02-17: Naigeon à Vandeul (Chaumont, Archives de la Haute-Marne, 2 E 56, éditée par J. Massiet du Biest, 1948)

1786-07-xx: Vandeul à Naigeon (lettre non localisée dont l'existence se déduit de la réponse de Naigeon, 1786-08-03)

1786-08-03: Naigeon à Vandeul (Chaumont, Archives de la Haute-Marne, 2 E 56, éditée par J. Massiet du Biest, *op. cit.*, 1948)

1787-xx-xx: Naigeon à Panckoucke (lettre non-localisée, résumé, extrait et millésime d'après un catalogue, mai 1857).

1790-06-22: Naigeon à Panckoucke (lettre non-localisée, extraits d'après trois catalogues de vente, mars 1855, déc. 1857 et déc. 1957, avec longs extraits).

1792-01-14: Naigeon à Sabatier de Cabre (Paris, BIS, MSRIC/107/F. 55-56, billet accompagnant l'envoi d'un assignat).

1792-01-22: Naigeon à Panckoucke (lettre non-localisée, résumé d'après un catalogue de vente, déc. 1865)

1792-02-14: Naigeon à Branville (billet non localisé, résumé dans un catalogue de vente: *Le Biblio-Autographophile*, bull. 190, s.d).

1792-08-28: Naigeon à Panckoucke (reçu non-localisé, résumé et extrait dans un catalogue, automne 2014)

1793-10-15: Naigeon à Panckoucke ou à Agasse (reçu non-localisé, extrait et fac-similé dans un catalogue, avril 2003, signalé par C. Albertan et A.-M. Chouillet, 2003)

1793-11-19: Naigeon à Agasse (reçu, Paris, BHVP, ms. 3096, f. 99)

1794-03-27: Naigeon à Suard (Genève, BGE, IMV, AS 492, 1 p. ¼ in 8°).

1799-10-13: Naigeon à Cambacérès: (Paris, A.N., BB/16/729 [Ministère de la justice. Correspondance générale de la division civile], dans le dossier 149. 2 feuillets, fol. 1v° et 2r° blancs, adresse au fol. 2v°, cachet rouge).

1799-10-14: Cambacérès à Naigeon (lettre non localisée, connue par la précédente (1799-10-13) à laquelle elle fait réponse. Sur la 1799-10-13, une apostille de la main d'un secrétaire de Cambacérès résume le propos de cette réponse : « Répondu le 22 [Véndemaire, c'està-a-dire le 14 octobre 1799].

1801-06-04: Naigeon à Agasse (à l'occasion de la parution d'un article dans *Le Moniteur* le surlendemain) (lettre non-localisée, passée deux fois en vente, mai-juin 1932 avec résumé, et juin 2015 avec photographie).

1802-05-12 (ou dans les jours suivants): Naigeon à Kalitcheff (lettre inconnue dont la rédaction est confiée à Naigeon par la deuxième classe de l'Institut lors de la séance du 12 mai 1802).

1803-09-11: Naigeon à Regnier (lettre non-localisée, résumé et extrait dans un catalogue de vente, février 1852)

1804-02-10: quittance à un personnage non-identifié (reçu non-localisé, passé en vente, juin 2015).

1805-05-18: **de Journu-Auber** (BnF, Z Payen 656, publiée par Philippe Desan, 1998)

1805-07-03: de George Leman Tuthill à Naigeon (Reims, bibliothèque Carnegie, ms. 2127)

1805-09-05: de George Leman Tuthill à Naigeon (Reims, bibliothèque Carnegie, ms. 2127)

1806-07-10: quittance de Naigeon vraisemblablement établie pour Agasse (Berlin, Staatsbibliothek, Slg. [collection] Darmstaedter 2a 1768, Naigeon, Blatt 1)

1806-07-26: Naigeon à Bastide, (BN, n. a., fr. 929, f° 571. Citè par Cooper, 1995; Desan, 1998).

180x(8?)-xx-xx: Naigeon au directoire exécutif de l'Institut de France (lettre non localisée, passées trois fois en vente: *catalogue Fossé-Darcosse*, 1861, avec résumé et extraits ; mai 1867, avec résumé et extraits; sept. 1907, avec résumé).

Lettre dont le destinataire est incertain

1772-06-xx: Diderot à Naigeon ou à Charles-Georges Le Roy (lettre non-localisée, publiée d'abord en 1827, ainsi que par Roth (n° 742) et par Besterman (Best. D. 17749), lettre sans date, à situer fin mai ou juin 1772).

CATALOGHI DI VENDITA

1827: Paris, *Mélanges publiés par la Société des Bibliophiles français*, Paris, Firmin Didot, 1827, t. 5, p. 17-18.

Mai 1837: Paris, maison Silvestre, vente Monmerqué, Commendeur c.-pr. (Techener), 2 mai 1837p. 77, n° 932.

Novembre 1840: Paris, maison Silvestre, vente M. G. de Pixerécourt, Commendeur c.-pr., 4 novembre 1840, p. 112, n° 1007.

Janvier 1844: Paris, *Bibliothèque dramatique de M. de Soleinne*, catalogue rédigé par le bibliophile Jacob, Autographes, appendice au tome troisième, Commendeur c.-pr, Administration de l'Alliance des Arts, 1843.., n° 199, vente les 23 et 24 janvier 1844.

Octobre 1851: Paris, maison Silvestre, vente marquis H. de Chateaugiron, A. Clérambault c.-pr. (P. Jannet), 15 octobre 1851, p. 107, n° 1384.

Londres: 1852, vente S. Bérard (de Paris), S. Leigh Sotheby & J. Wilkinson, 30 juin 1852, p. 19, n° 11.

Février 1853: Paris, Drouot, vente baron de Trémont, Perrot et Hocart c.-pr. (Laverdet), 16 février 1853, p. 112, n° 891.

Décembre 1853: Paris, maison Silvestre, vente J.J. De Bure, Bonne fons de Lavialle, c.-pr. (Laverdet, Potier), 22-23 décembre 1853, p. 24, n° 202.

Décembre 1854: Paris, maison Silvestre, Lenormant de Villeneuve, c.-pr. (Laverdet), vente du 7 décembre 1854, p. 71, n° 537.

Mars 1855: Paris, maison Silvestre, Vente coll. de lettres autographes la plupart provenant du portefeuille de Voltaire, Boulouze c.-pr. (Charavay), 12-13 mars 1855.

Décembre1855: Paris, maison Silvestre, Baudry c.-pr. (Charavay), 10 décembre 1855, p. 40, n° 360, avec résumé et extrait.

1856-1860: Paris, *Catalogue de lettres autographes, manuscrits, documents historiques d'Auguste Lavardet*, première série, numéros 1 a 30 (et de numéros du Catalogue, 1 à 5518), Paris, 1856-1860.

Mai 1857: Paris, Charavay, bulletin n° 87, mai 1857, p. 11, n° 8964.

Décembre 1857: Paris, maison Silvestre, Perrot c.-pr. (Laverdet), 3 décembre 1857, p. 101, n° 720.

1861: Paris, *Mélanges curieux et anecdotiques tirés d'une collection de lettres autographes* […] ayant appartenu à M. Fossé-Darcosse, Paris, J. Techener, 1861, p. 28, n° 57.

Avril 1862: Paris, maison Silvestre, 24 avril 1862, Perrot c.-pr. (Laverdet), p. 110, n° 889.

Novembre 1863: Paris, maison Silvestre Baudry, Vente chevalier de R….y, 30 novembre 1863, c.-pr. (Charavay), p. 65, n° 463.

Décembre 1865: Paris, maison Silvestre, Baudry c.-pr. (J. Charavay), 7 décembre 1865, p. 125, n° 893.

Mai 1867: Paris, Drouot, vente M.A. Labrouste, 6 mai 1867, Henri Lechat c.-pr. (J.-Léon Techener), p. 33, n° 345.

Mai 1872: Paris, maison Silvestre, vente Gauthier-Lachapelle, Delahaye c.-pr. (Ét. Charavay), 10 mai 1872, p. 121, n° 965, avec transposition synthétique du propos.

Avril 1883: Paris, Drouot, vente vicomte de S…, G. Boullard c.-pr. (Eug. Charavay), 2 avril 1883, p. 42, n° 213.

1907: Paris, Charavay, bulletin n° 373, septembre 1907, p. 28, n° 60594.

1913: Paris, *L'Amateur d'autographes*, 46 (1913), p. 218-221.

1917: Paris, Charavay, bulletin 488, septembre 1917, p. 10, n° 84648.

Mai-Juin 1932: Paris, Charavay, bulletin n° 641, mai-juin 1932, p. 21, n° 12472 .

2003: Paris, Lettres autographes, maison Charavay, avril 2003, n° 47134.

2012: Paris, Hôtel Salomon de Rothschild, Arnaud Cornette de Saint Cyr c.-pr. (Thierry Bodin), 1er-5 avril 2012, n° 281.

2014: Paris, *Les Autographes*, automne 2014, cat. 138, n°210.

2015: Paris, Thierry Bodin, *Les Autographes*, 25 juin 2015, p. 122-123, n° 322.

S.d.: Paris, Drouot, J. Ribault-Menetière c.-pr. (M. Castaing), n° 233.

S.d.: Paris, *Le Biblio-Autographophile*, bull. 190, s.d., cat. de la librairie Victor Lemasle, p. 36, n° 38125.

Lista delle abbrevazioni utilizzate

Albertan, Chouillet, 2003: C. Albertan et A. M. Chouillet, *Autographes et documents*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 35, (2003), p. 152.

A.T.: Diderot, *Œuvres complètes*, éd. J. Assézat et M. Tourneux, , Paris, 1875-1877 (20 vol.).

Babelon, 1931: Diderot, *Correspondance inédite*, éd. André Babelon, Paris, 1931 (2 vol.).

Besterman: Voltaire, *Correspondance*, ed. Besterman, Genève, 1953-1965 (107 vol.).

Brière, 1821: *Œuvres de Denis Diderot*, Paris, J.-J. Brière, 1821-1823 (21 vol. et un Supplément).

R. Cooper, 1995: R. Cooper, *Montaigne et l'empire*, «Montaigne Studies», vol. VII, 1995, pp. 147-167.

P. Desan, 1998: P. Desan, *"Cette espece de manuscrit des Essais": l'édition Naigeon de 1802 et son "Avertissement" censuré*, «Montaigne Studies», 10, (1998), pp. 7-34.

H. Dieckmann, 1951: H. Dieckmann, *Inventaire du fonds Vandeul et inédits de Diderot*, Genève, 1951, p. 105.

E. Fournier, 1864: E. Fournier, *L'art de la reliure en France aux derniers siècles*, Paris, J. Gay, pp. 207-208.

R. Luzarche, 1863: R. Luzarche, « Une lettre inédite de Naigeon », *Le Chasseur bibliographe*, Paris, François, n° 11, novembre 1863, p. 7-10, p. 8-9 pour la lettre.

Massiet Du Biest, 1948: J. Massiet du Biest, « Lettres inédites de Naigeon à M. et Mme de Vandeul (1786-1787) concernant un projet d'édition des œuvres de Diderot […] d'après leur correspondance inédite (1784-1812) », *Bulletin de la Société historique et archéologique de Langres*, 148, (1948), p. 1-12.

Roth: Diderot, *Correspondance*, éd. G. Roth et J. Varloot, Paris, 1955-1970 (16 vol.).

S. Tucoo-Chala, 1977: S. Tucoo-Chala, C*harles-Joseph Panckoucke et la librairie française de 1736 à 1798*, Pau-Paris, p. 164.

J. Vercruysse, 2017: J. Vercruysse, *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach,* nouvelle édition revue et augmentée, Paris, p. 169.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Jacques-André Naigeon

Autore e traduttore

(*Les Chinois*, 1756, probabilmente del soggetto).

Liberté (prima parte, vol. IX)*, Richesse* (vol. XIV), *Unitaires* (vol. XVII), in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772), 1763-1765 circa.

La prima parte *De la Tolérance dans la religion ou de la liberté de conscience*, 1769, tradotta da *Vindiciae pro religioni libertate* di Johannes Crellius, compreso un importante *Avertissement*.

Éloge de La Fontaine, 1775 ; rimaneggiata, diventa la *Notice sur la vie de La Fontaine avec quelques observation sur ses fables* in *Fables de La Fontaine* (destinato all'educazione del Delfino, su ordine del Re risalente al 1783), volume da lui curato, 1788 (ristampato nel 1795).

Notice sur la vie et les ouvrages de l'auteur, su Racine, in *Œuvres*, 1783-1784, ripubblicata anche a inizio '800 (lo si evince dall'intestazione in cui Naigeon è "membre de l'Institut").

Lettre sur M. Roux, contenuta in A. Deleyre, *Éloge de M. Roux, Professeur de Chymie À La Faculté de Paris* 1777.

Discours préliminaire e traduzione del *Manuel d'Épictete*, vol. I; *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque* e traduzione di *Morale de Sénèque, extraite de ses oeuvres*, vol. IV, V, VI, in *Collection des Moralistes anciens,* 1782.

Adresse à l'Assemblée Nationale sur la liberté des opinions, 1790.

Philosophie ancienne et moderne nell'*Encyclopédie méthodique*, 1791-1797 (il I volume esce nel 1791 e nel 1792; il II nel 1792 e nel 1794; il terzo nel 1794 e nel 1797; più alcuni brevi interventi precedenti).

Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot, pubblicato postumo nel 1821-1823.

Edizioni "con" il barone d'Holbach (e segnalo lì dove conosciuto, possibili note di Naigeon agli stessi scritti)

(*Examen critique des apologistes*), 1766, 1767, 1775.

L'esprit du clergé, 1767, tradotto da d'Holbach.

Le Militaire philosophe, 1767, tranne l'ultimo capitolo, a opera di d'Holbach.

Lettres à Eugénie, *avertissement* e note, 1768.

Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés di Toland, traduzione a opera di d'Holbach, con l'aggiunta di due note, 1768.

Opinions des anciens sur les juifs, (rimaneggiamento di un'opera più ampia uscita nel 1740) e *Réflexions impartiales sur l'Evangile,* entrambe di Mirabaud, 1769.

Recueil philosophique, 1770, in cui pubblica tra gli altri testi raccolti, sotto il nome di *Pensées sur la religion*, quelli che oggi conosciamo come *Addition aux Pensées philosophiques* di Diderot; e inoltre, pubblica *De la suffisance de la religion naturelle*, sempre di Diderot, ma attribuendoli a Vauvenargues.

Essai sur les préjugés, di d'Holbach, con note di Naigeon, 1770.

Système de la nature, di d'Holbach, con un *avis* di Naigeon e l'ipotetico *Discours Préliminaire*, 1770.

Éléments de la morale universelle ou catéchisme de la nature, di d'Holbach, rivisto e pubblicato da Naigeon nel 1790.

Altre edizioni

De rerum natura di Lucrezio, traduzione di La Grange, con traduzione rivista e annotata da Naigeon, 1768.

Oeuvres de Sénèque di Lagrange, 1778-1779, con traduzione rivista ampiamente e aggiunta di note e commenti da Naigeon; *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron,* di Diderot, annotato da Naigeon, 1778-1779.

Oeuvres di Racine, 1783-1784.

Le Conciliateur di Turgot (e Loménie de Brienne, omesso da Naigeon) con un *avis*, 1788.

Oeuvres di Diderot, 1797-98.

Oeuvres di Rousseau, (con Fayolle e Bancarel), 1801.

Essais di Montaigne, (con lunga prefazione), 1802.

Articoli apparsi sulla stampa

(*Réflexions d'un Philosophe sur la Liaison des Lumières et de la Vertu, au sujet d'une Lettre de Voltaire*, probabilmente nel *Mercure de France*, 1780 circa, ristampate nel 1815).

Recensione di *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, nel *Mercure de* France, 3 janvier 1789, poi inserito in *D'Anacharsis, ou Lettres d'un troubadour sur cet ouvrage , suivies de Deux notices analytiques, et de l'Epître de M. de Fontanes à M. l'abbé Barthelemi*, probabilmente di L.P. Bérenger.

Necrologio del barone d'Holbach, nel *Journal de Paris*, 9 Février 1789.

Recensione di *Histoire de France depuis la Révolution de 1789 di Toulongeon*, nella *Gazette nationale ou Le Moniteur Universal*, 6 Juin 1801 (17 prairial an IX).

Informazioni su Naigeon

S. Maréchal, *Dictionnaire des athées anciens et modernes,* 1800.

J. Lalande, *Supplémens pour le Dictionnaire des Athées*, in S. Maréchal, *Dictionnaire des Athées anciens et modernes, augmentée des supplémens de J. Lalande*, Bruxelles, 1833.

Catalogue des livres très-bien conditionnes, du cabinet de feu M. J.A. Naigeon, Paris, 1810.

P. L. de Lacretelle, *Funérailles de M. Naigeon,* 2 marzo 1810, Paris, 1810.

N. Lemercier, *Discours prononcé dans la séance publique tenue par la Classe de la Langue et de la Littérature française*, le 5 septembre 1810, Paris, 1810.

Etat général de la légion d'honneur depuis son origine contenant la liste de tous les membres avec une table alphabétique, publié par autorisation de s. ex. m. le comte De Lacépède, Paris, 1814, vol. II.

J.- F. Michaud, L. G. Michaud (a cura di), *Biographie universelle, ancienne et moderne*, 1821, Paris.

A. A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, 1807 [e 1822], Paris.

A. Rabbe, F. G. Binet de Sainte-Preuve, C.A. Vieilh de Boisjoslin (a cura di), *Biographie Universelle et portative des contemporains*, Paris, 1836.

J. –P. Damiron, *Mémoire sur Naigeon et accessoirement sur Sylvain Maréchal et Delalande*, Paris, 1857.

F. Hoefer (a cura di), *Nouvelle Biographie générale*, t. 37, Paris, Firmin-Didot, 1863.

A. Franck (a cura di)*, Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs et de savants, sous la direction de M. Ad. Franck*,. Paris, 1875

F. A. Kafker, S. L. Kafker, *The Encyclopedists as individuals: a biographical dictionary of the authors of the Encyclopédie*, Oxford, 1988.

F. A. Kafker, J. Chouillet, *Notices sur les auteurs des 17 volumes de "discours" de l'Encyclopédie (suite et fin)*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 8, (1990).

F. A. Kafker, The *Encyclopedists as a a group. A collective biography of the authors of the Encyclopédie*, Oxford, 1996.

Brevi studi su Naigeon

E. Boussuge, F. Launay, *Du nouveau sur Jacques André Naigeon (1735-1810) et sur ses livres et manuscrits,* in «RDE», 53, (2018).

R. Brummer, *Studien zur französischen Aufklärungsliteratur im Anschluss an J.-A. Naigeon*, in «Sprache und Kultur der germanisch-romanischen Völker», 1932.

P. Desan, *"Cette espece de manuscrit des Essais": l'édition Naigeon de 1802 et son "Avertissement censuré"*, «Montaigne Studies», 10, (1998).

H. Dieckmann, *J.-A. Naigeon's Analysis of Diderot's "Rêve de D'Alembert"*, «Modern Language Notes», 53, VII, (1938).

C. Fauvergue, *Naigeon lecteur de Diderot dans le dictionnaire de Philosophie ancienne et moderne de l'Encyclopédie méthodique*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 50, (2015).

Id., *Philosophie et langue philosophique dans le Dictionnaire de Philosophie Ancienne et Moderne*, M. Groult, L. Delia (a cura di) in *Panckoucke et l'Encyclopédie méthodique. Ordres des matières et transversalité*, con la collaborazione de C. Fauvergue, Paris, 2019.

M. Fujiwara, *Les Difficultés sur la religion et Le militaire philosophe*, in «La Lettre clandestine», 24, (2016).

R. Mortier, *Naigeon critique de la Déclaration des Droits*, in «RDE», 20, (1996).

F. Moureau, *Robert Challe et Le Militaire philosophe: histoire d'une trahison philosophique?,* in «Revue d'histoire littéraire de la France », 116, II, (2016)

P. Pellerin, *Naigeon: une certaine image de Diderot sous la revolution*, in «RDE», 29, (2000).

J. Pommier, *Le problème Naigeon*, in «Rev. Sc. Hum.», XXIII, (1949).

P. Quintili, *Jacques André Naigeon et L'Histoire de la Philosophie dans l'Encyclopédie Méthodique*, in *Panckoucke et l'Encyclopédie méthodique. Ordres des matières et transversalité*, cit.

A. Thomson, *L'article «Unitaires» de l'Encyclopédie*, in *Diderot, l'Encyclopédie & autres études: Sillages de Jacques Proust,* M. Leca-Tsiomis (a cura di), con la collaborazione di A. Sandier*,* Ferney, 2010.

C. Warman, *Naigeon, éditeur de Diderot physiologiste*, in «Diderot Studies», 34, (2014).

Id., *Du manuscrit à l'ouvrage manuscrit: Naigeon présente Diderot dans les Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot (1821),* in N. Ferrand (a cura di) *La genèse des textes dans l'Europe des Lumières. Questions de méthode et études de cas, de Leibniz à Ugo Foscolo*, Paris, 2019.

RIVISTE E PORTALI IN RETE

https://www.fun-mooc.fr/courses/course-v1:upl+142002+session01/about

http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/

https://artfl-project.uchicago.edu/content/encyclop%C3%A9die-m%C3%A9thodique

http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/index.html

https://mazarinum.bibliotheque-mazarine.fr/selection-de-documents

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA DI BASE

Ateismo, Materialismo, Letteratura clandestina

S. Audidière, J. -C. Bourdin, J. –M. Lardic. F. Markovits, Y. C. Zarka (a cura di) *Matérialistes française du XVIIIe siècle. La Mettrie., Helvétius, d'Holbach*, Paris, 2006.

M. Benítez, *Liste et localisation des traités clandestins* in O. Bloch (a cura di), *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Paris, 1982.

Id., *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'Age classique*, Oxford, 1996 [Valencia, 2003].

O. Bloch, *Le Matérialisme* (1985), tr. it. M. Durst, Settimo Milanese, 1990.

E. de Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, 1981.

C. Duflo, *Diderot philosophe,* Paris, 2013.

Id., *Diderot. Du matérialisme à la politique*, Paris, 2013.

Id, *Diderot: roman, morale et vérité*, «Littérature», 171, III, (2013).

F. A. Lange, *Storia del materialismo e critica del suo significato nel presente* (1873-1875), tr. it. A. Treves, Napoli, 2015.

A.C. Kors, *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*, Princeton, 1976.

Id, *The Myth of the Coterie Holbachique*, «French Historical Studies», 9, IV, (1976).

G. Lanson, *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750*, «RHLF», 19, (1912).

F. A. Kafker, *Les Encyclopédistes et la Terreur*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine", 3, XIV, (1967).

M. Kozul, *Les Lumières imaginaires: Holbach et la traduction*, Oxford, 2016.

H. Lefebvre, *Diderot ou les affirmations fondamentales du matérialisme,* Paris, 1983.

A. McKenna, *Les manuscrits philosophiques clandestins,* in J. Mallinson (a cura di), *The Eighteenth century now: boundaries and perspectives*, Oxford, 2005.

Id., *Les manuscrits philosophiques clandestins de l'Age classique: bilan et perspectives des recherches*, XVIIe Siècle, CXCVI, (1996).

G. Mori, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a D'Holbach*, Roma, 2016.

R. Mortier (a cura di), [R. Challe], *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche par Mr ..., officier militaire dans la marine*, Texte intégral du «Militaire philosophe» d'après le Manuscrit de la Bibliothèque Mazarine, Bruxelles, 1970.

A. Mothu, *Le manuscrit philosophique clandestin existe-t-il ?*, in J-L. Lebrave, A. Gresillo (a cura di), *Écrire aux XVIIe et XVIIIe siècles. Genèse de textes littéraires et philosophiques*, Paris, 2000.

F. Moureau, La *plume et le plomb*, in F. Moureau (a cura di), *De bonne main. La communication manuscrite au XVIIIe siècle*, Oxford, 1993.

P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo* (1943), tr. it. Milano, 1976.

G. Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma-Bari, 2008.

D. Roche, *Lumières et engagement politique: la coterie d'Holbach dévoilée*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 4, XXXIII, 1978.

F. Salaün, *L'Ordre des moeurs: essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIIIe siècle (1734-1784)*, Paris, 1997.

Id., *L'autorité du discours: recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières*, Paris, 2010.

A. Sandrier, *Le Style philosophique du baron d'Holbach, Contraintes et conditions du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Paris, 2004.

Id., *Les Lumières du miracle*, Paris, 2015.

Id, *Holbach et la culture manuscrite clandestine: les marges du système*, in «La lettre clandestine», 9, (2000).

A. Sandrier, *Michel Onfray, d'Holbach redivivus?*, «Revue critique», 713, (2006).

G. Stenger, *Diderot. Le combattant de la liberté*, Paris, 2013.

A. Thomson, *L'article «Unitaires» de l'Encyclopédie*, in M. Leca-Tsiomis (a cura di), *Diderot, l'Encyclopédie & autres études: Sillages de Jacques Proust*, (con la collaborazione di A. Sandrier), Ferney, 2010.

J. Vercruysse, *Socianisme polonais et matérialisme français. Affinités et diversités dans l'œuvre de d'Holbach*, in *La littérature des Lumières en France et en Pologne. Esthétique. Terminologie. Échanges*, Warszawa-

Wroclaw, 1976.

I.O. Wade, *The Clandestine Organisation and Diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, 1938.

A. M. Wilson, *Diderot. Sa vie et son eouvre* (1972), tr. fr. G. Chaine, A. Lorenceau, A. Villelaur, Paris, 1985

D. Wotton, *New Histories of Atheism,* in M. Hunter, D. Wotton*, Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, 1992.

Enciclopedismo e Storia editoriale

E. Boussuge, *La chronologie de l'Encyclopédie interdite. Les dix derniers volumes: tomes VIII à XVII (1762-1765)*, «Dix-Huitième Siècle», 52, (2020), in corso di stampa.

A. Cernuschi, A. Guilbaud, M. Leca-Tsiomis, I. Passeron, *Oser l'Encyclopédie. Un combat des Lumières*, Paris, 2017.

A. Cernuschi, *La pratique concrète des encyclopédistes. Quelques perspectives sur l'étude des encyclopédies des Lumières*,. Diderot, l'Encyclopedie & autres études: Sillages de Jacques Proust, cit.

R. Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, 1987

Id., *Les origines culturelles de la révolution française,* Paris, 1990.

Id., *Libri e lettori*, tr. it. M. Stefani, in V. Ferrone, D. Roche (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico* (1997), Roma-Bari, 2007

Id., *L'uomo di lettere*, tr. it. C. Giobbio, in M. Vovelle (a cura di), *L'uomo dell'Illuminismo*, tr. it. Roma-Bari, 1992.

R. Darnton, D. Roche (a cura di), *Revolution in print. The press in France 1775-1800*, Berkeley, 1989.

R. Darnton, *L'intellettuale clandestino. Il mondo dei libri nella Francia dell'Illuminismo* (1982), tr. it. G. Ferrara degli Uberti, Milano, 1990.

Id., *The business of Enlightenment. A publishing history of the Encyclopédie 1775-1800*, Cambridge, 1979.

Id., *Libri proibiti: Pornografia, satira e utopia all'origine della rivoluzione francese* (1995), tr. it. V. Beonio Brocchieri, Milano, 1997.

C. Duflo, *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIIIe siècle*, Paris, 2013.

Id., (a cura di), *Diderot et d'Alembert. L'Encyclopédie*, Paris, 2010.

A. Dupront, *Les Lettres, les Sciences, et les Arts dans la société française de la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, Paris, 1964, p. 21.

J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), tr. it. A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Roma-Bari, 2006.

R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1959), tr. it. G. Panzieri, Bologna, 1984.

M. Leca-Tsiomis, *Ecrire l'Encyclopédie. Diderot: de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, 1999.

P. Quintili, *Illuminismo ed enciclopedia*, Roma, 2005. D. Roche, *La cultura dei lumi. Letterati, libri, biblioteche nel XVIII secolo* (1988), tr. it. G. Viano Marogna, Bologna, 1992.

J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, 1962.

S. Schmitt, *Inventaire des livraisons, des auteurs et du contenu de l'Encyclopédie méthodique (1782-1832)*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 53, (2018).

A. Soboul, *L'Encyclopédie et le mouvement encyclopédique*, «La pensée», 9, (1951).

E. Tortarolo, *Opinione pubblica*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

S. Tucoo-Chala, *Charles-Joseph Panckoucke et la librairie française de 1736 à 1798*, Pau-Paris, 1977.

J. Vercruysse, *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach*, Paris, 1971.

Rivoluzione francese, politica, "fine dell'illuminismo"

H. Arendt, *Sulla Rivoluzione* (1963), tr. it. M. Magrini, Torino, 2009.

E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe: les identités ambiguës*, Paris, 1988.

B. Bongiovanni, L. Guerci (a cura di)*L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, , Torino, 1989.

J.-C. Bonnet (a cura di), *L'empire des muses: Napoléon, les arts et les lettres*, Paris, 2004.

C. Brinton, *The Anatomy of Revolution*, New York, 1938.

E.Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790).

H. Burstin, *Rivoluzionari. Antropologia politica della rivoluzione Francese*, Roma-Bari, 2016.

A. Camus, *L'homme révolté*, Paris, 1951.

A. Cobban, *The social interprétation of the French Revolution*, Cambridge, 1964.

A. Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie*, Paris, 1921.

F. Chabod, *L'idea di nazione*, Roma-Bari, 1961.

R. Darnton, *Il mesmerismo e il tramonto dei Lumi* (1968), tr. it., R. Carretta, R. Viola, Milano, 2005.

F. Diaz, *Rivoluzione e contro Rivoluzione*, in L. Firpo (diretta da), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Torino, 1975.

F. Furet, M. Ozouf (a cura di), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, 1988.

F. Furet, D. Richet, *La Rivoluzione francese* (1965), tr. it. S. Brilli Cattarini, C. Patanè, Milano, 2004.

F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, 1978.

Id., *Marx e la rivoluzione francese* (1986), tr. it. M. Valensise, Milano, 1989.

F. Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xxe siècle,* Paris, 1995.

C. Galli (a cura di), *I Controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, Bologna, 1981.

M. Gauchet, *Robespierre. L'incorruttibile e il tiranno* (2018), tr. it. D. Scaffei, Roma, 2019.

J. Godechot, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, 1951.

E. J. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambrdige, New York, 1983.

E. J. Hobsbawm, *Le rivoluzioni borghesi 1789-1848* (1962), tr. it. O. Nicotra, Milano, 1963.

Id. *Gli echi della Marsigliese* (1789), tr. it. P. Mazzarelli, Milano, 1991.

J. Israel, *La Rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'uomo a Robespierre*, tr. it. P. Di Nunno, M. Nani, Torino, 2015.

J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, Paris, 1901-1908.

C.-E. Labrousse*, La cris de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution, Paris*, 1944.

Id., *1848, 1830, 1789. Comment naissent les révolutions*, in *Actes du Congres Historique pour le Centenaire de la Révolution de 1848*, Paris, 1948.

G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, 1895.

G. Lefebvre, *Napoleone* (1953), tr. it. G. Sozzi, L. Faralli, Roma-Bari, 1960.

D. Losurdo, *Il revisionismo storico*, Roma-Bari, 2015.

A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, 1904.

Id., *Le Bolchévisme et le Jacobinisme*, Paris, 1920.

J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, 1847-1853.

S. Moravia, *Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese* (1770-1810), Bari, 1968.

Id, *Il pensiero degli Idéologues*, Firenze, 1974.

D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, 1933.

A. M. Rao, *La Rivoluzione francese,* in *Storia Moderna*, Roma, 1998.

A. Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)*, Paris, 1958

Id., *La Rivoluzione francese* (1962*)*, tr. it. G. Vettori, Roma, 1996.

Id., *Utopia e rivoluzione francese*, in J. Droz (a cura di), in *Storia del socialismo* (1973)*,* tr. it. G, Carullo, Roma, 1972.

H. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, Paris, 1876.

A. de Toqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, 1856.

I. Wallerstein, *Historical capitalism*, London, 1983.

F. Venturi, *Jean Jaurès e altri storici della Rivoluzione francese*, Torino, 1949.

M. Vovelle, *La mentalità rivoluzionaria* (1987), tr. it. A. Zucconi, Roma-Bari, 1987.

Id. (a cura di), *L'uomo dell'illuminismo*, tr. it. Roma-Bari, 1992.

Id., *Les Jacobins. De Robespierre à Chevènement*, Paris, 1999.

Storia delle idee, classici storiografici, dibattito contemporaneo

P. Alatri, *Voltaire, Diderot e il partito filosofico,* Firenze, 1965.

P. Amodio, *Luoghi del Bonheur. Elementi per un'antropologia tra libertinismi e mondo dei lumi*, Napoli, 2005.

Id., *Complicazioni erotiche della volontà di sapere. Libido sciendi e scientia libidinandi dell'età dei libertini*, Napoli 2004.

Id., *Snaturare l'uomo. Una nota su vertu e bonheur in J. J. Rousseau*, in A. Arienzo e G. Borrelli (a cura di) *Pratiche e dissonanze della ragione politica. In ricordo di Giulio Gentile*, Napoli, 2018.

B. Baczko, *Lumières de l'utopie,* Paris, 1979.

R. Birn, *Enciclopedismo*, tr. it. D. Orecchio, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Napoli, 1965.

H. E. Bödeker, *Accademie*, tr. it. A. Trampus, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Bari, 1973.

Id., *Introduzione a Rousseau*, Roma-Bari, 1975.

E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo* (1932), tr. it. E. Pocar, Firenze, 1973.

R. Darnton, *La dentiera di Washington*, tr. it. A. Branchi, Bologna, 1997.

F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, 1972.

H. Dieckmann (a cura di), Le *philosophe. Texts and intepretations*, a cura di H. Dieckmann, Saint Luis, 1948.

Id., *Per una storia illuminista*, Napoli, 1973.

C. Duflo, *Philosophie des pornographes: les ambitions philosophiques du roman libertin*, Paris, 2019.

V. Ferrone, D. Roche, *L'Illuminismo: dizionario storico*, Roma-Bari, 2007.

Id., *Storia e storiografia dell'Illuminismo*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

V. Ferrone, *L'Illuminismo nella cultura contemporanea*, Bari, 2002.

Id., *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

Id., *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, 2014.

Id., *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale,* Torino, 2019.

Id., *L'uomo di Scienza*, in *L'uomo dell'Illuminismo*, cit.

Id., *Scienza*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

M. -H. Froeschlé-Chopard, *Religione*, tr. it. M. Machì, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

C. Galli, *Sovranità*, Bologna, 2019.

G. Giarrizzo, *Massoneria e illuminismi nell'Europa del Settecento*, Messina, 1994.

Id., *Illuminismo,* Napoli, 2011.

D. Goodman, *Sociabilità*, tr. it. D. Orecchio, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

B. Groethuysen, *Filosofia della Rivoluzione francese* (1956), tr. it. G. Tarizzo, Milano, 1967.

P. Hazard, *La crise de la conscience européene,* Paris, 1935.

Id., *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, 1946.

U. Im Hof, *L'Europa dell'Illuminismo,* tr. A. Califano, Roma-Bari, 1993.

M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), tr. it. R. Solmi, Torino, 2010.

J. I. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, London, 2011.

Id., *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* (2009), tr. it. F. Tassini, P. Schenone, Torino, 2014.

F. Lomonaco, *Tolleranza*, Napoli, 2005.

M. C. Jacob, *Massoneria*, tr. it. D. Orecchio, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

Id., *Living the Enlightenement. Freemasonry and Politics in Eighteenth Century Europe,* New York, 1991.

G. Macchia., L. De Nardis, *La letteratura francese dall'Illuminismo al Romanticismo*, Milano, 1974.

A. Malraux, *Le triangle noir. Laclos-Goya-Saint Just*, Paris, 1970.

R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensee françaises au XVIIIe siècle*, Paris, 1979.

M. Onfray, *Illuminismo estremo. Controstoria della filosofia IV* (2007), tr. it. G. de Paola, Milano, 2010.

D. Outram, *L'Illuminismo* (1995), tr. it. G. Arganese, Bologna, 2014.

J. M. Portillo Valdés, *Politica*, tr. it. M. Machì, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

R. Reichardt, *Uguaglianza*, tr. it. A. Trampus, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

G. Ricuperati, *Uomo dei Lumi*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

P. Roger, *Felicità*, F. Cataldi Villari, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

A. Rotondò, *Tolleranza*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

C. Rosso, *Moralisti del bonheur*, Torino, 1954.

A. Soboul, *Da Diderot a Voltaire, ovvero «che cos'è un philosophe»?,* in Id., *Feudalesimo e stato rivoluzionario*, tr it. M. Leonardi, Napoli, 1973.

L. Sozzi, *Cultura e potere. L'impegno dei letterati da Voltaire a Sartre al dibattito novecentesco*, Napoli, 2010.

M. Spallanzani, *Filosofi. Figure del "Philosophe" nell'età dei Lumi*, Palermo, 2002.

J. S. Spink, *France free thought from Gassendi to Voltaire,* Londra, 1960.

J. Starobinski, *L'invenzione della libertà. 1700-1789* (1964), tr. it. M. Busino-Maschietto, Milano, 2008.

Id., *I sogni e gli incubi della ragione. 1789* (1973), tr. it. S. Giacomini, Milano, 2010.

Id., *Azione e reazione*, tr. it. M. Stefani, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit.

M. Vovelle, *La mort et l'Occident*, Paris, 1983.

F. Venturi, *Settecento riformatore*, V. voll., Torino, 1969-1990.

Id., *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, 1969.