

«Ricondurre gli uomini alla ragione e alla morale»: Condorcet e Voltaire a confronto

Marco Armandi
(Associazione Culturale Scholé - Centro Studi Filosofici)

Il testo riproduce il saggio introduttivo a Condorcet, *Vita di Voltaire*, a cura di Marco Armandi, Roma, Editori Riuniti, 1999, pp. 7-47.

Keywords: Voltaire; Condorcet, Biografia; Autobiografia; Ragione; Morale

La «panthéonisation» di Voltaire

Il 30 maggio 1791 l'Assemblea nazionale decretò «la traslazione delle ceneri di Voltaire a Sainte-Geneviève». La messa in vendita dell'abbazia di Scellières, dove riposava il corpo di Voltaire, spingeva ad affrettare la decisione. I membri della Costituente si sentivano in dovere – nonostante l'opposizione del clero, di chi vedeva in Rousseau il vero eroe da contrapporre a Voltaire, di chi pensava che «ça ne donne pas du pain» – di celebrare il «Libérateur de la pensée» riparando «l'oltraggio fatto a questo grande uomo». La data non era stata scelta casualmente. Si legge infatti all'inizio del *Décret sur la translation des cendres de Voltaire à Sainte-Geneviève, précédé du Rapport fait par M. Gossin, au nom du Comité de Constitution, le 30 mars 1791*: «È il 30 maggio 1778 che gli onori della sepoltura sono stati rifiutati a Voltaire, ed è questo stesso giorno che la riconoscenza nazionale deve celebrare, sdebitandosi con chi ha preparato gli uomini alla tolleranza e alla libertà»¹. La scelta cadeva sulla chiesa di Sainte-Geneviève, la cui ricostruzione decisa nel 1754 era iniziata nel 1757, perché la Costituente aveva deciso di dedicarla, invece che al culto della santa protettrice di Parigi, alla sepoltura dei «grandi», facendola così diventare un luogo della memoria pubblica. Per organizzare la cerimonia, Charron venne nominato «commissaire à la translation»; l'architetto Jacques Cellierier fu incaricato di fare il progetto per il carro funebre di Voltaire; Marie-Joseph Chénier ebbe il compito di comporre un *Hymne sur la translation du corps de Voltaire* messo in musica da François-Joseph Gossec, «i cui talenti hanno abbellito tutte le feste della Rivoluzione», come si dice nel testo con le parole e la musica pubblicato quell'anno, «an second de la Liberté»². Il 6 luglio il convoglio partì da Scellières e, dopo quattro giorni di viaggio, la sera del 10 luglio arrivò a Parigi.

Sarebbe interessante, a questo punto, descrivere le immagini che ci restano dell'11 luglio 1791, la giornata del trionfo di Voltaire: l'incisione fatta da Pierre-Gabriel Berthaut su disegno di Jean-Louis Prieur, cinquantacinquesimo episodio dei *Tableaux historiques de la Révolution française*, oppure la stampa *L'arrivée des cendres de Voltaire au Panthéon* di Louis Lagrenée, o quella intitolata *Ordre du cortège pour la Translation des Mânes de Voltaire le lundi 11 juillet 1791*³. Ma limitiamoci a leggere qualche passo del *Détail exact et circonstancié de tous les objets relatifs à la fête de Voltaire, extrait de la Chronique de Paris*.

¹ *Décret sur la translation des cendres de Voltaire à Sainte-Geneviève, précédé du Rapport fait par M. Gossin, au nom du Comité de Constitution, le 30 mars 1791*, Paris, Imprimerie Nationale, [1791,] p. 1, in *Les Voltairiens*, 8 voll., a cura di J. Vercruyssen, Nendeln, Kto Press, 1978, vol. V (1791-1798/99), testo n. 10.

² M.-J. [B.] Chénier, *Hymne sur la translation du corps de Voltaire, mise en musique, par François-Joseph Gossec*, Paris, s.e., an II de la Liberté [1791], p. 1, in *Les Voltairiens*, cit., vol. V, testo n. 8.

³ Sull'utilizzazione storiografica delle immagini nel campo degli studi settecenteschi non si può prescindere dai contributi di Michel Vovelle. Si veda, almeno, la sua mirabile opera *La rivoluzione francese. Un racconto per immagini 1789-1799*, 5 voll., Roma, Editori Riuniti, 1988-1989.

Un numero imponente di persone, sebbene cadesse una pioggia battente, partecipò alla cerimonia dell'11 luglio 1791. Tutto era stato organizzato con una cura minuziosa. Aprivano il corteo «la cavalleria nazionale, i genieri, gli allievi militari; seguivano i *clubs*». Quindi sfilavano nelle carrozze alcune personalità di spicco. Una seconda parte del corteo celebrava la presa della Bastiglia. Veniva poi il busto di Mirabeau attorniato dai ritratti di Rousseau, Franklin, ancora Mirabeau e Désille. Era poi la volta della presentazione dell'immagine pubblica di Voltaire: «Gli amici della costituzione, gli elettori dell'89 e del '90, i rappresentanti delle sezioni, quelli dei teatri precedevano la statua di Voltaire attornata dai giovani allievi delle accademie di pittura e di architettura, vestiti all'antica, che portavano degli stendardi sui quali si leggevano i titoli delle opere di Voltaire». Dopo questa riproduzione della statua scolpita da Houdon, continuiamo a sapere dalla cronaca, compariva il carro che portava il sarcofago:

Questo carro di una superba forma e di uno stile perfettamente antico, era trainato da dodici splendidi destrieri bianchi [...]; il filosofo appariva nudo disteso sul suo letto di morte; la Fama gli posava una corona sulla testa. Il carro era ornato da queste iscrizioni: «Vendicò Calas, Labarre, Sirven e Montbailly. Poeta, filosofo, storico ha fatto spiccare un grande volo allo spirito umano, e ci ha preparati a divenire liberi»⁴.

Non meno significativo è il percorso seguito. Era prevista una serie di soste. La prima nel luogo dove allora si trovava l'Opéra. Il corteo riprese poi il cammino sfilando per la piazza Louis XV (oggi piazza della Concorde). Costeggiò la facciata delle Tuileries. Tutti i domestici erano affacciati alle finestre; solo una finestra, continua la cronaca, rimaneva chiusa: dietro stavano nascosti Luigi XVI e la regina «pieni di spavento nel sentire i fieri accenti della filosofia, del patriottismo e della libertà che risuonavano da ogni parte». Attraversata la Senna, il corteo giunse alla tappa più importante, la sosta in quello che era stato ribattezzato «quai Voltaire»: «La casa di Charles Villette era ornata in una maniera molto piacevole; davanti alla facciata c'era una cupola floreale, al disotto era sospesa una corona»⁵. Rendevano omaggio al poeta cinquanta fanciulle con abito bianco, cintura azzurra, ghirlanda di rose sulla testa, corona civica in mano. Erano presenti Madame Villette e le due figlie di Jean Calas. Le due stazioni successive furono dedicate al teatro. Ma la pioggia, che non aveva mai smesso di cadere, cominciò a cadere ancora più forte, il corteo si affrettò perciò per arrivare alla conclusione del percorso. La cronaca così conclude:

Se il tempo fosse stato sereno, vi sarebbe dovuto essere un gruppo di donne abbigliate all'antica, alcune vestite da muse, altre da grazie. Ma malgrado questo contrattempo, la festa è stata una delle più belle e più imponenti, ha fatto scorrere lacrime di commozione e di gioia, e lascerà un'impressione profonda in tutti gli animi. Produrrà l'effetto che gli amici di Voltaire si sono ripromessi: il trionfo della ragione, la disfatta del fanatismo, la decisione risoluta di sacrificare tutto per la libertà⁶.

Quel giorno, dal balcone della casa dove era morto Voltaire, Condorcet poté assistere a questa cerimonia. Che cosa stesse vedendo è facile dirlo: oltre a quanto è stato detto si potrebbero aggiungere molti altri particolari (racconti, documenti, immagini non mancano). Che cosa stesse pensando è più difficile dirlo: delle ipotesi plausibili tuttavia è possibile farle. È lecito supporre che stesse ripensando alla discussione che aveva preceduto la cerimonia: era stato uno dei fautori di questa celebrazione, solo Robespierre, d'altronde, si era opposto. Che dai ricordi dei giorni appena trascorsi passasse a ripensare al passato prossimo, al lavoro che aveva svolto con Beaumarchais per pubblicare l'edizione di Kehl delle opere complete di Voltaire, anche questo si può immaginare. E pure si può dire che gli tornassero in mente scene di un passato ancora più lontano nel tempo: l'incontro con il patriarca di Ferney che tanto gli aveva cambiato la vita, le battaglie comuni (poche, ma significative, erano state

⁴ *Détail exact et circonstancié de tous les objets relatifs à la fête de Voltaire, extrait de la Chronique de Paris*, [Paris,] s.e., s.d., p. 3, in *Les Voltairiens*, cit., vol. V, testo n. 11.

⁵ Ivi, p. 4.

⁶ Ivi, p. 8.

le vittorie, tante le sconfitte). Si può anche ritenere che tornasse a riflettere sul come educare i suoi contemporanei alla democrazia.

La festa di Voltaire, la sua *panthéonisation*, era infatti per Condorcet l'esempio di una vera festa e di un uso corretto della storia come memoria pubblica centrata sul modello del saggio e non dell'eroe. Apprezzava infatti l'importanza di questo tipo di celebrazioni pubbliche senza nascondersene i limiti: lo dice con chiarezza nei *Cinq mémoires sur l'instruction publique* stampati proprio nel 1791. Spettacoli e feste «debbono essere mezzi indiretti d'istruzione» afferma nel terzo *Mémoire*: non bisogna certo trascurarli (e come avrebbe potuto negarlo avendo visto quanto erano state efficaci le tragedie di Voltaire per la formazione di un'opinione pubblica illuminata?). Ma riteneva che non bisogna neanche abusarne, perché una democrazia razionale deve diffidare dell'entusiasmo. L'educazione alla cittadinanza deve passare soprattutto attraverso un'istruzione diretta basata sui libri: libri elementari in primo luogo, inoltre dizionari, almanacchi, giornali e opere storiche. Per quanto riguarda queste ultime, pensava che sono soprattutto da valorizzare quelle opere storiche che «contengono la vita intera di alcuni uomini celebri»: un modello, in questo ambito, lo trovava in Plutarco. Pur non subendo acriticamente il fascino del mondo antico (e non amando soprattutto i miti della romanità), riteneva che si potesse, «imitando Plutarco, proporre la vita di uomini illustri moderni». Soprattutto pensava che «gli elogi fatti nelle accademie potrebbero fornire dei modelli per la vita degli scienziati, dei filosofi, dei letterati celebri». A quest'uso della storia e della biografia come repertorio di modelli per la formazione dell'uomo e del cittadino, afferma nel quinto *Mémoire*, dedicato all'istruzione relativa alle scienze, si deve aggiungere un altro uso: la storia e la biografia come base empirica per la costruzione di una scienza dell'uomo sociale. La storia infatti ci dà un «vasto campo di osservazioni morali» che «possono offrire un'abbondante messe di verità utili». Anche in questo caso però, pur non disconoscendo l'importanza dei modelli storiografici antichi, Condorcet riteneva che occorra pensare a «une histoire toute nouvelle»: una storia «che sia soprattutto quella dei diritti degli uomini», una storia che segua «i progressi e la decadenza dell'ineguaglianza sociale, fonte quasi unica dei beni e dei mali dell'uomo civilizzato». Su questi obiettivi si basa tutta la storiografia di Condorcet dai primi *Éloges* all'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. E su questi obiettivi si basa anche la grammatica testuale della *Vita di Voltaire*: il lettore li troverà enunciati esplicitamente nei primi due capoversi del testo che si accinge a leggere.

Ma come era giunto Condorcet a questa sua «nouvelle histoire», quali problemi aveva dovuto risolvere, quali innovazioni aveva introdotto nell'ambito del genere biografico e, in particolare, quali le questioni specifiche affrontate per scrivere questa biografia? Vediamolo. Lasciamo Condorcet sul balcone di rue Traversière con il suo monologo interiore. Passiamo alle circostanze che lo portarono a scrivere la sua biografia del maestro e dell'amico (dirò, poi, della forma e degli obiettivi di questo scritto; e dirò, quindi, come dalla politica di Voltaire – il nucleo di questa biografia è un nucleo tutto politico: di Voltaire come politico della ragione, e non di altro, tratta la *Vita di Voltaire* – Condorcet passerà a riflettere sulle condizioni della politica *dopo* Voltaire, a elaborare una *sua* politica che vuole essere fondata sulla scienza sociale e che vuole riconciliare il realismo del *patriarche philosophe* con l'utopismo politico dell'autore del *Contrat*. Il simbolo di questo sviluppo ci sarà dato da un'altra *panthéonisation*: quella di Rousseau posto nel Panthéon accanto a Voltaire).

L'edizione di Kehl

Da vivo Voltaire era già un classico. Dopo mille difficoltà aveva ottenuto il riconoscimento pubblico più importante per un intellettuale del suo tempo: la nomina all'Académie française. Le sue opere avevano raggiunto tirature altissime.

La vita postuma di Voltaire comincia subito. Egli non smette di far discutere e di scaldare gli animi, come aveva già fatto in vita. Non finisce la controversia interminabile tra favorevoli e contrari: è già (e continuerà a esserlo) parte integrante della storia intellettuale francese, anzi della storia delle passioni francesi. Non si smette, naturalmente, di pubblicare Voltaire, anche se, con il passare del tempo, parti della sua opera sterminata non piaceranno più e non saranno più lette.

Ma come pubblicare per i posteri le sue opere? Le edizioni provvisorie erano state tante durante la sua lunga vita: già a partire dal 1732 era stata data alle stampe una prima raccolta delle sue *Œuvres*. Charles-Joseph Panckoucke (uno dei principali librai-editori della seconda metà del Settecento francese, che amava le grandi sfide editoriali e pose la sua attività al servizio della diffusione delle *Lumières*) prima con uno scambio epistolare e poi con due incontri, nel 1775 e nel 1777, aveva preso contatti con Cramer (uno degli ultimi editori del patriarca di Ferney): era sua intenzione diventare l'editore di Voltaire. Nell'estate del 1777 il *philosophe*, convinto da Panckoucke (e dalla sorella di Panckoucke, Madame Suard), aveva cominciato a rivedere i suoi testi in vista di una nuova e importante edizione: riuscì a farlo per tutti i testi teatrali, per quasi tutti gli scritti storici, per alcuni testi filosofici.

Date queste premesse, spettava a Panckoucke provvedere all'edizione postuma. E così inizialmente fu. Nel 1778 si cominciò a lavorarci. A differenza di Palissot, che a partire dal 1792 avrebbe fatto uscire un'altra edizione postuma delle opere di Voltaire, era stato deciso di non escludere nessuno scritto e soprattutto di includere la corrispondenza. Madame Denis aveva inviato molte casse piene di carte di Voltaire, e Panckoucke, nel vederle, capì che la parte migliore degli inediti era costituita dalle lettere, lo specchio di decenni di vita quotidiana dell'Europa dei Lumi. Da una montagna di carte, di libri, di manoscritti si sarebbe potuto fare il monumento, il vero monumento, di Voltaire. Non era certo un lavoro semplice: era necessario rivedere i manoscritti sia perché Voltaire spesso aveva rimesso mano ai suoi testi e molte edizioni che circolavano erano inattendibili, sia perché si doveva cercare di non suscitare le reazioni di chi nelle lettere compariva in privato e con atteggiamenti e pensieri che avrebbe preferito non far conoscere.

Ma Panckoucke, che non si era tirato indietro di fronte a scommesse editoriali impegnative, dovette passare la mano, soprattutto a causa dalle difficoltà finanziarie in cui allora si trovava. Gli successi Beaumarchais: al letterato – reso famoso dal successo del *Barbier de Séville*, che aveva trionfato sulle scene parigine nel 1775 – non mancava il gusto né dell'azzardo né delle speculazioni finanziarie (il dedicarsi, per esempio, a organizzare una «Société des auteurs dramatiques» non gli impediva di fare il trafficante di armi). Il 25 febbraio 1779 fu firmato un accordo tra Panckoucke e Beaumarchais, che pagava 30.000 franchi di diritti editoriali. Lanciatosi in quest'avventura, l'inquieto drammaturgo acquistò tre cartiere nei Vosgi per avere a disposizione una grande quantità di carta di vari tipi (ne furono usati ben cinque, più uno speciale di colore blu per stampare venticinque esemplari per Federico II che era, con l'età, diventato miope). Comperò a caro prezzo i caratteri tipografici Baskerville. Si procurò ventiquattro torchi da stampa. Come era prevedibile il clero e il parlamento di Parigi si mossero per proibire l'edizione. Contare sulla protezione promessa da Maurepas sarebbe stato un eccesso di fiducia. Scelse perciò, come luogo di edizione, una località al di là del Reno, vicino a Strasburgo e affittò dal margravio di Bade il forte in disuso di Kehl.

Per un lavoro così impegnativo si dovette organizzare una valida *équipe*: il lavoro era stato già iniziato da Panckoucke e fu continuato, non senza qualche errore, da Beaumarchais. Non fu possibile assicurarsi la collaborazione di Wagnière. La sua sarebbe stata una collaborazione preziosa. Ma Wagnière dovette partire per Pietroburgo con i volumi della biblioteca di Voltaire da consegnare a Caterina II; non poté così partecipare all'impresa quello che, essendo stato dal 1756 segretario di Voltaire, ne era il «dizionario vivente». Jacques-Joseph Marie Decroix, che era stato *secrètaire du roi*, fu il factotum dell'edizione. Restif de la Bretonne, letterato ben più irrequieto di Beaumarchais, fu scelto per collazionare i testi, comporre e correggere le bozze. Ma si dovette rinunciare ben presto alla sua collaborazione perché, seppure avesse già lavorato come tipografo, lo stravagante utopista non era fatto per rispettare le regole della grammatica e della sintassi.

Quanto a Condorcet, nei cinque anni che occorsero per portare a termine l'edizione, collaborò molto fattivamente portando il suo senso della misura in un gruppo che ne era così poco dotato. In primo luogo curò soprattutto l'edizione dei testi teatrali di Voltaire. In secondo luogo mise un buon numero di note ai testi, note che non erano solo di commento, ma anche di originale rielaborazione e sviluppo del pensiero del suo maestro e amico. Partendo infine dalla sua esperienza di vita (perché, come si vedrà, in anni decisivi la sua vita si è intrecciata con quella di Voltaire), scrive la *Vita di Voltaire*, destinata a comparire nel settantesimo e conclusivo volume dell'edizione di Kehl. Di lui

naturalmente altro si dirà più oltre, soprattutto per quanto riguarda i criteri che lo guidano nello scrivere la biografia del maestro.

I guai con la censura furono molti. Sottoscrittori e acquirenti dell'edizione non furono numerosi. Dal punto di vista economico per Beaumarchais fu un vero disastro. Né le cose andarono meglio dopo l'inizio della Rivoluzione francese. Per un bilancio di tutta la vicenda possiamo cedere la parola allo stesso Beaumarchais.

Mentre fervevano i preparativi della cerimonia dell'11 luglio 1791, nella *Motion faite par Pierre-Augustin Caron Beaumarchais, au Comité des Auteurs Dramatiques, Pour aller au-devant du Convoi de Voltaire. Ce 9 Mai 1791*, egli affermò:

Tutti i pensatori del secolo rendono un puro omaggio al grande uomo le cui spoglie preziose [...] stanno per essere trasferite nella capitale della Francia, per ricevere finalmente gli onori dovuti al più coraggioso difensore dei diritti dell'umanità, a uno dei più fieri ispiratori dell'amore della libertà; di questo amore sublime al quale dobbiamo tutti la bella costituzione sotto la quale ci accingiamo a vivere. Ognuno si prodiga per decidere questi onori, a suggerire con quali mezzi conferirglieli. Io soltanto non ho ancora detto nulla. Eppure, per quanto l'ultimo dei suoi discepoli, io ho qualche diritto di parola su questo argomento; io che gli ho innalzato il monumento durevole di otto o dieci edizioni delle sue *Opere complete*; io che l'ho fatto con un coraggio indomabile, tra pericoli che hanno messo a rischio molte volte i miei averi e la mia testa.

La costanza di questo coraggio non mi ha fatto evitare le perdite immense causate dalla realizzazione del compito; non ho rimpianti, poiché ho potuto dare a Voltaire ciò che si aspettava da me quando, abbracciandomi a Parigi poco prima della morte, mi disse con veemenza: «Amico mio, non spero che in voi». Allora il significato che dava a quelle parole non lo compresi bene. Ma quando sono venuti a invitarmi a pubblicare le sue *Opere* e a dirmi «non ci siete che voi che possiate intraprendere e portare a compimento l'immensa e bella collezione dei capolavori di questo grande uomo», mi sono ricordato delle poche parole che egli mi aveva detto. Queste parole mi hanno dato la forza di vincere gli ostacoli che avevano seminato intorno a me i Parlamenti e il Clero, e l'autorità arbitraria, e mille nemici di ogni genere che questo grande progetto mi aveva procurato. Questa Collezione una volta terminata, diffuse ovunque la luce, ed ebbe infine la gloria di essere in qualche modo il precursore della libertà della Francia, fuori della quale ero stato costretto a portare i miei grandi laboratori⁷.

Questo è il clima e queste sono le circostanze della composizione della *Vita di Voltaire*. Ma perché fu inserito tra i curatori dell'edizione di Kehl proprio Condorcet, che non aveva certo una formazione prettamente letteraria? Perché Condorcet accettò di partecipare a questo compito così gravoso? Occorre fare un passo indietro. E occorre vedere che cosa gli fosse capitato nel 1770.

Condorcet e Voltaire: un tratto di strada insieme

Il 25 settembre 1770 Condorcet arrivò a Ferney per accompagnare d'Alembert, che, per cercare di risollevarsi da una crisi depressiva, andava a visitare il suo vecchio amico Voltaire. L'incontro – che si collocava in un momento decisivo dello sviluppo delle *Lumières* (da un lato il passaggio al materialismo radicale poneva nuove questioni e nuove divisioni, dall'altro stavano per essere fatti gli ultimi tentativi per portare la Francia sulla via del riformismo, liberalizzando il commercio, abolendo i privilegi ormai indifendibili, cambiando il sistema fiscale, modificando l'apparato giudiziario) – fu un episodio memorabile nella vita dei tre personaggi. Insieme per quindici giorni, essi, i rappresentanti di tre generazioni degli illuministi francesi (Voltaire aveva allora settantasei anni, d'Alembert ne aveva cinquantatré, Condorcet solo ventisette), confrontarono le loro idee. Quando si lasciarono anche Condorcet aveva cominciato a far parte degli amici del patriarca di Ferney. I tre *philosophes* saranno uniti da «un'alleanza segreta che durerà fino alla morte di Voltaire»⁸.

⁷ *Motion faite par Pierre-Augustin Caron Beaumarchais, au Comité des Auteurs Dramatiques, Pour aller au-devant du Convoi de Voltaire. Ce 9 Mai 1791*, s.l., s.e., [1791,] pp. 1-3, in *Les Voltairiens*, cit., testo n. 5.

⁸ E. Badinter, *L'hommage d'un fils*, in Condorcet, *Vie de Voltaire*, Paris, Quai Voltaire, 1994, p. 9.

D'Alembert, che aveva cominciato la sua carriera intellettuale quando Voltaire era già celebre non solo come poeta ma anche come filosofo, aveva scritto nel 1746 all'autore delle *Lettres anglaises* inviandogli le sue *Réflexions sur la cause des vents*. Voltaire gli aveva risposto dichiarandogli di stimarlo molto. I rapporti tra i due pensatori furono tuttavia inizialmente episodici e formali. Durante la controversia con Maupertuis, d'Alembert non apprezzò affatto gli attacchi portati da Voltaire contro lo scienziato. Le cose cambiarono con la collaborazione di Voltaire all'*Encyclopédie*, e con l'impegno da lui mostrato, quando comparve l'articolo *Genève*, per difendere d'Alembert dagli attacchi dei pastori ginevrini e soprattutto di Rousseau. D'altronde già nel *Discours préliminaire*, passando a considerare *Encyclopédie* come «dizionario ragionato delle scienze e delle arti», d'Alembert aveva celebrato in Voltaire il poeta, il letterato e lo storico. E Voltaire, a sua volta, aveva lodato il lavoro «immenso e immortale» del «gruppo di dotti pieno di spirito e di lumi» che stava tra mille difficoltà pubblicando *Encyclopédie*.

Data questa lunga conoscenza diventata con gli anni una vera amicizia, Voltaire avrebbe voluto fare di d'Alembert il suo successore alla testa del «parti philosophique». Ma la vocazione di d'Alembert era di fare lo scienziato piuttosto che il politico. Non si tirò indietro, è vero, quando durante l'affare Calas si trattò di difendere le posizioni di Voltaire. Ma per il resto, dopo aver contribuito nel 1763 alle lotte ideologiche dei *philosophes* con il libello anonimo *La destruction des Jésuites en France* preferì dedicare tutte le sue forze agli studi scientifici. Sarà Condorcet, «le bon Condorcet», che saprà accettare le sollecitazioni di Voltaire riuscendo a tenere insieme scienza e impegno politico.

Nel 1770, quando arrivò a Ferney in compagnia di d'Alembert, Condorcet era giovane ma aveva già alle spalle una solida preparazione scientifica. Nato il 17 settembre 1743, egli aveva perso il 22 ottobre dello stesso anno il padre, Antoine de Condorcet, morto sul campo di battaglia di Neuf-Brisach. Rimasto orfano, aveva dovuto sopportare le manie bigotte della madre che lo aveva consacrato alla Vergine Maria e lo aveva fatto crescere vestito con bianchi abiti femminili. Poi grazie all'intervento dello zio paterno, vescovo di Lisieux, aveva cominciato i suoi studi tra i gesuiti di Reims e li aveva conclusi a Parigi nel Collège de Navarre. La famiglia avrebbe voluto destinarlo alla carriera militare. Ma egli riuscì a far prevalere la sua vocazione per gli studi matematici. Giovannissimo aveva pubblicato le sue prime opere scientifiche, si era conquistata una fama europea ed era entrato a far parte dell'Académie des sciences. Discutendo al termine degli studi la sua tesi, aveva avuto la fortuna, nel settembre del 1759, di essere notato da d'Alembert che diventerà la sua prima guida spirituale. Era di carattere introverso, ma già negli anni sessanta nel Condorcet timido e imbarazzato che frequentava i salotti restando silenzioso e impacciato si nascondeva un personaggio inquieto e portato alla polemica anticlericale: il Condorcet che verrà poi descritto come «un vulcano incappucciato di neve», che sarà qualificato come «l'agnello infuriato» e che sarà soprannominato «il Condor».

Quando incontrò Voltaire era già un ammiratore delle sue opere e soprattutto delle sue battaglie per riabilitare Calas o Lally, per rendere giustizia a Sirven. Come Voltaire non amava la *noblesse de robe*. Trascinato dallo spirito polemico, non aveva badato a muoversi con cautela: in *Machaut et Michel*, il suo primo scritto di critica politica, aveva dato prova di una virulenza tale da rendere Voltaire preoccupato che si potesse attribuirgli questo scritto (in quell'occasione il patriarca di Ferney trattò perciò da sciocco il giovane e inesperto polemista). Ma la visita servì a far superare a Voltaire le riserve che aveva sul giovane matematico sempre più attratto dalla lotta politica. Quanto a Condorcet, dopo quella visita Voltaire divenne per lui un altro punto di riferimento oltre d'Alembert, e proprio mentre stava entrando nella sua vita un altro personaggio: Turgot (è del marzo del 1770 la prima lettera, a noi nota, al futuro ministro-filosofo).

Le lettere scritte dopo l'incontro conservano per noi l'eco della conversazione che si svolse allora, dell'impressione che Condorcet fece all'ospite e di quelle che Voltaire fece all'accompagnatore di d'Alembert. Condorcet ne parlò in due sue lettere a Turgot, Voltaire in una lettera a Grimm.

Nella prima di queste tre lettere, quella a Turgot⁹ (che nelle *Œuvres de Condorcet* porta erroneamente la data del 28 giugno 1770), si viene a sapere che Condorcet ha letto a Ferney «la maggior parte di due nuovi volumi» (erano i primi due volumi delle *Questions sur l'Encyclopédie*): il giudizio sul valore di Voltaire come divulgatore di questioni scientifiche è notevolmente critico («Vi sono degli articoli che non avrebbe dovuto fare, come quelli sulle scienze»). Diverso e più articolato è il giudizio sullo scrittore satirico: Voltaire, afferma, è uno che ama appassionatamente Ariosto, ma quello che può dargli la forza di scrivere è in fondo «l'odio dell'intolleranza e della superstizione»: «il ne faut pas le juger comme philosophe, mais comme apôtre». Voltaire come «apostolo»; c'è già in questa lettera una delle idee di fondo della *Vita di Voltaire*. Si sbaglierebbe se si pensasse che, nel dire di Voltaire che «non bisogna giudicarlo come filosofo», Condorcet stia negando la sua importanza. Il fatto è che un conto – come dirà chiaramente nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* confrontando le caratteristiche della settima, dell'ottava e della nona epoca — è considerare le scienze come patrimonio di alcuni uomini e un conto è considerarle diventate patrimonio di tutti: Voltaire non appartiene all'epoca di Bacone, di Galileo, di Cartesio; egli appartiene a un'altra epoca, all'epoca in cui il sapere diventa parte dell'«opinione comune» e in cui l'umanità «spezza le catene» del dispotismo e della superstizione. Voltaire non si colloca nell'età dei fondatori della scienza moderna, si colloca nell'età dell'illuminismo, l'età degli apostoli quando il nuovo sapere diventa forza socialmente emancipatrice.

Nell'altra lettera a Turgot¹⁰ compare un ulteriore aspetto dell'immagine che Condorcet si è fatta di Voltaire (e sarà un altro *topos* della biografia): «Ho trovato Voltaire così pieno di attività e di spirito che si sarebbe tentati di crederlo immortale, se un po' di ingiustizia nei confronti di Rousseau e l'eccessiva sensibilità per le sciocchezze di Fréron, non facessero capire che è uomo». Compare cioè qui, accanto all'immagine di Voltaire come apostolo dell'illuminismo, l'immagine di Voltaire come eroe dell'impegno per l'emancipazione. E compare l'immagine del Voltaire benefattore («Fa nel suo cantone più bene di quanto ne abbiano fatto i vescovi d'Annecy dopo Francesco di Sales»). Non meno significativa è la parte conclusiva della lettera che racconta del ritorno a Parigi per «i sentieri della Linguadoca, molto più belli degli altri». Condorcet vi dice di avere «inveito contro le *corvées*» con d'Alembert, e «benedetto quelli che», come Turgot, «hanno avuto il coraggio di abolirle»; e chiude richiamando la «grammaire morale» contenuta nella sesta sezione dell'articolo *Blé* delle *Questions sur l'Encyclopédie*. Il ritorno a Parigi è stato occasione di una meditazione politica sulle riforme necessarie alla Francia alla luce delle proposte di Turgot e di Voltaire.

Quanto a Voltaire, scrive a Grimm dell'incontro rimpiangendo di non aver potuto continuare a stare in compagnia dei due visitatori perché, dice, «vi sono poche persone dei tempi andati e dei tempi presenti che si possano paragonare a Monsieur d'Alembert e a Monsieur de Condorcet»¹¹.

Cominciarono poi, Condorcet e Voltaire, a scambiarsi lettere sempre più cordiali. Nell'intento di realizzare un'egemonia dei *philosophes* nelle più importanti istituzioni culturali francesi, vennero i tentativi di Voltaire per far eleggere Condorcet all'Académie française (ma questo accadrà solo nel 1782, quattro anni dopo la morte di Voltaire). Vennero le battaglie comuni: il conflitto tra il re e i parlamenti, il colpo di Stato di Maupeou, le lotte per schiacciare l'*Infâme*, le battaglie giudiziarie. E tuttavia Condorcet già allora si distingueva da Voltaire non solo per carattere, ma anche per le scelte tattiche e per gli strumenti concettuali che avrebbe usato. Già allora a fianco di Voltaire cominciava a essere pronto ad andare oltre Voltaire.

Gli epiteti che si scambiano nelle lettere sono una spia significativa dello svilupparsi di quest'amicizia e possono servirci a capire un aspetto particolarmente rilevante della relazione tra i due *philosophes*: come Condorcet si faccia erede e interprete del messaggio di Voltaire.

⁹ Condorcet, *Œuvres*, 12 voll., a cura di A. Condorcet O'Connor e M.-F. Arago, Paris, F. Didot frères, 1847-1849; rist. anast., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1968 (in seguito citate con l'abbreviazione *Œuvres*), vol. I, pp. 168-169.

¹⁰ *Œuvres*, vol. I, pp. 169-171.

¹¹ Voltaire, *Correspondance*, 13 voll., a cura di Th. Besterman e F. Deloffre, Paris, Gallimard, 1977-1993, vol. X, pp. 436-437 [D 16693].

Elisabeth Badinter, riprendendo una tesi già sostenuta in *Condorcet. Un intellectuel en politique*, la biografia da lei scritta insieme a Robert Badinter, ha affermato nella sua prefazione alla *Vie de Voltaire* che da un lato il vecchio patriarca trovò nel giovane Condorcet un figlio che tratta da pari il padre e dall'altro il marchese orfano di padre trovò nel vecchio saggio un «potente modello d'identificazione». La tesi ha senza dubbio un suo fascino e una sua plausibilità. Ma vedere Voltaire, insieme a d'Alembert e Turgot, un sostituto del padre mancante, non coglie l'essenziale (almeno della relazione tra Condorcet e Voltaire: diverso, non fosse altro perché nato in una fase anteriore dello sviluppo della personalità di Condorcet, è il caso del rapporto tra Condorcet e d'Alembert). Più che un rapporto da padre a figlio, il rapporto tra i due pensatori è un rapporto tra maestro e discepolo: questo si coglie in tutte le lettere che Condorcet indirizza a Voltaire. La formula stereotipata con cui si aprono moltissime sue lettere è: «mon cher et illustre maître». Non è una mera formula rituale. Condorcet si confronta con Voltaire da discepolo che apprezza la lezione dello scrittore e dell'intellettuale protagonista di molte battaglie, ma da discepolo che ha già una sua forte autonomia intellettuale. Nel seguire le lotte politiche degli anni settanta, tema dominante di tutte le lettere, Condorcet appare come discepolo che come ogni vero discepolo guarda oltre il maestro. In questo essere oltre, in questo operare la transizione dal mondo della prima generazione degli illuministi francesi a quella che si troverà a vivere gli anni della rivoluzione c'è tutto il peculiare modo di essere discepolo di Voltaire. Questo è il punto essenziale: le loro lettere sono un documento di una svolta decisiva. Il modello del *philosophe* era stato prima quello secentesco dell'*honnête homme*, quindi quello dei *gens de lettre*. L'ultima metamorfosi del *philosophe* si verifica con Condorcet. Condorcet è l'intellettuale che non vuole più essere il suggeritore dei potenti, vuole invece essere l'intellettuale che entra direttamente nella lotta politica, e vi entra utilizzando tutte le sue specifiche competenze scientifiche. Voltaire è riluttante a spingersi su queste nuove posizioni, ma vede lucidamente in Condorcet questo cambiamento. Gli epiteti che infatti adopera nel rivolgersi al giovane amico sono una registrazione esatta di tutto ciò. Comincia con il prenderlo in considerazione come autore degli *Éloges*, come matematico *philosophe*. Ma a un certo punto dello scambio epistolare inizia a definirlo come «secrétaire de la raison et de l'éloquence», come «orateur de la raison et de la patrie» e soprattutto con la formula ricorrente di «philosophe citoyen». L'impegno di Condorcet non coincide con quello di Voltaire: di qui le differenze nel portare avanti la battaglia anticlericale, le battaglie giudiziarie (è Condorcet che da un certo momento spinge Voltaire a continuarle).

Voltaire comprende anche che Condorcet ha la possibilità di dare un nuovo respiro teorico al suo discorso politico. Un passo di una sua lettera va citato perché vi troviamo affrontata una questione sulla quale sarà necessario fra poco tornare. Il primo marzo 1773 il «vecchio malato di Ferney» scrive: «Sottometto le mie ragioni ai vostri lumi. Mi sembra che la causa di Monsieur de Morangiés non dovrebbe essere giudicata che da filosofi che sanno soppesare le probabilità» («Je soumets mes raisons à vos lumières. Il me semble que la cause de M. de Morangiés ne devrait être jugée que par des philosophes qui savent peser les probabilités»)¹². Basti qui per ora cogliere questo riconoscimento da parte di Voltaire di Condorcet come scienziato sociale che è in grado di riformulare su un nuovo piano concettuale la sua lotta giudiziaria. Se ci si riflette bene, c'è in queste parole la testimonianza di come gli intellettuali impegnati nel difendere il «bene comune» e «l'amore dell'umanità» (le parole con cui Voltaire e Condorcet parlano del loro impegno politico) sentano sempre più il bisogno di una scienza sociale su cui fondare le proprie scelte.

Da queste rapide osservazioni sul dialogo tra i due filosofi, quale risulta dalle loro lettere, possiamo dunque ricavare questa considerazione: quando si accingerà a scrivere la vita del maestro, Condorcet, ormai preso dal demone della politica, lo farà proprio calandosi nei panni del «philosophe citoyen», dell'«orateur de la raison et de la patrie», del «secrétaire de la raison et de l'éloquence».

Ma Condorcet diventa il biografo di Voltaire non solo dopo aver trasformato il progetto etico-politico delle due precedenti generazioni illuministe, ma anche dopo aver ripensato le forme della biografia. Poniamoci perciò due domande: quali modelli biografici aveva a disposizione e come li ha modificati?

¹² Voltaire, *Correspondance*, cit., vol. XI, p. 270 [D 18232].

Il problema è naturalmente complesso. E non ci aiuta molto la letteratura critica che ha privilegiato la questione del genere autobiografico, trascurando invece quella non meno importante della storia del genere biografico. Ma per leggere la *Vita di Voltaire* occorrerebbe avere le idee chiare sulla storia delle forme della biografia. Mi limiterò qui a presentare solo quattro temi specifici: i criteri che fanno di Condorcet un biografo della scienza e della ragione (prima tesi: Condorcet trasforma il genere degli elogi accademici in storie di vite che sono già storia della scienza e tessere del mosaico dei progressi dello spirito umano); il nesso tra scritture dell'io ed etica (seconda tesi: Voltaire e Condorcet prediligono il genere della biografia e rifiutano il genere autobiografico perché non condividono il mito dell'interiorità); la centralità della comunicazione pubblica nel pensiero illuministico (terza tesi: Condorcet, diventando sempre più consapevole dell'importanza della comunicazione pubblica democratica, presenta Voltaire come inventore dello stile comunicativo illuministico); il lavoro di Condorcet alla «fabbrica del mito» di Voltaire (quarta tesi: Condorcet, pensando alle molteplici immagini che Voltaire ha dato di se stesso e alle innumerevoli immagini pubbliche accreditate dagli amici e dagli avversari, scrive la sua biografia con l'intento di mettere ordine e coerenza nel repertorio delle immagini di Voltaire-Proteo).

Condorcet scrittore degli Éloges

Per quanto riguarda il primo punto, significative sono le differenze tra il modello di biografia seguito da Condorcet e quello seguito da Fontenelle, suo predecessore nella carica di *secrétaire perpétuel* dell'Académie des sciences. La più rilevante differenza consiste nel fatto che Fontenelle era un letterato che era andato a scuola dai *savants*, un letterato che intendeva spiegare la scienza alle «dame». E quando si accinge, come voleva la sua carica, a scrivere le commemorazioni dei suoi colleghi accademici, usa nei suoi *éloges* tutti gli artifici della retorica classica.

Ben diverso è l'atteggiamento di Condorcet: egli vuole scrivere gli elogi da storico, e da storico che guarda all'utilità della storia per il presente. Ne risulta che dominanti diventano la volontà di oggettività, l'attenzione per i veri meriti scientifici dei *savants* commemorati, l'espressione di un giudizio critico equanime. Ognuno dei sessantuno testi che tra il 1773 e il 1790 compose sono un tassello di una vera storia delle scienze finalizzata alla costruzione di un *tableau* dei progressi dello spirito umano.

Ma non basta. Occorre anche tenere presente che in Fontenelle c'è ancora una netta antinomia tra «ragionevolezza ed errore, staticità e progresso, frivolezza e impegno polemico»¹³. Ancora legato all'ideologia del *libertinage intellectuel*, egli riteneva incompatibile l'attitudine razionale e critica con le esigenze della vita sociale: le conquiste della ragione per Fontenelle non aiutano a vivere (e a vivere meglio), sono impotenti nei confronti dell'irresistibile volontà di credere degli uomini permanentemente succubi del fascino dell'errore. Tra le molte massime contenute nei suoi scritti ne spicca una particolarmente significativa: «Se tenessi tutte le verità chiuse nella mia mano, non mi degnerei di aprirla» («Si je tenais les vérités dans ma main ferme, je ne daignerais pas l'ouvrir»). La scienza non solo è adatta a pochi, ma non va oltre il mondo della natura: quando si passa all'esplorazione del mondo degli uomini non troviamo più tracce della ragione, ma eventi bizzarri, effetti irregolari, capricci umani.

Di tutt'altro tenore sono invece le posizioni di Condorcet: tutte le antinomie di Fontenelle sono eliminate: il compito del *philosophe* è superare l'opposizione tra i pochi *savants* e la massa degli indotti, è il sapere che guida la vita nella ricerca della felicità, non è più l'eredità di Cartesio che conta, ma quella di Newton e di quanti cercano di estendere la sua lezione al mondo morale. La *république des lettres* di Condorcet non è più una repubblica aristocratica, ma una repubblica democratica e razionale ispirata ai canoni dei saperi scientifici piuttosto che retorico-letterari. Anche in questo Condorcet si fa erede della lezione di Voltaire, della sua invenzione dei compiti nuovi dell'intellettuale moderno, per poi andare oltre Voltaire pensando l'intellettuale non solo come

¹³ P. Casini, *Introduzione all'illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Bari, Laterza, 1973, p. 201.

esperto nelle battaglie ideologiche e nella mobilitazione dell'opinione pubblica, ma anche come specialista nelle scienze sociali (si vedano a tal proposito le pagine finali della *Vita di Voltaire* in cui è detto «quale sarà il dovere di un filosofo»).

Prima ancora di concludere la sua vita intellettuale con l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, già negli *Éloges* Condorcet ha un'idea ben chiara della funzione sociale della scienza, di una politica della ragione, della funzione emancipatrice delle istituzioni culturali. Di qui il taglio che dà alle sue biografie.

Nell'*Avertissement* premesso alla raccolta degli *Éloges* – dopo aver sottolineato che con l'Académie royale des sciences la Francia offre all'Europa un esempio tutto da imitare di una «protection éclairée» delle scienze – Condorcet scrive: «Si [...] ha bisogno di una società di uomini istruiti che, giudicando senza prevenzione e lontano da qualsiasi interesse particolare, illumini il governo» («On a [...] besoin d'une société d'hommes instruits, qui, jugeant sans prévention et loin de tout intérêt particulier, éclaire le gouvernement»)¹⁴.

Nell'*Éloge de M. Troudaine* si spinge ancora oltre affermando: «Sarebbe desiderabile che chi governa gli altri uomini li superi in lumi, come li supera in autorità: l'ordine della società si avvicinebbe così all'ordine della natura; obbedendo alla ragione piuttosto che al potere, l'uomo sembrerebbe non aver perduto nessuno dei suoi diritti» («Il serait à désirer que ceux qui gouvernent les autres hommes les surpassent en lumières, comme ils les surpassent en autorité: l'ordre de la société se rapprocherait de l'ordre de la nature; et en obéissant à la raison plutôt que à la puissance, l'homme semblerait n'avoir perdu aucun de ses droits»)¹⁵. Nel quadro di questa funzione emancipatrice e razionalizzatrice della scienza, le biografie degli accademici diventano storia del contributo alla verità e alla giustizia: non è importante per Condorcet dilungarsi sulla vita privata degli accademici, importante è invece fare storia del loro contributo in campo scientifico.

Storia e non più esercizio retorico, e giudizio storico dal punto di vista del presente, diventa l'arte dell'elogio. Questo mutamento di orizzonte intellettuale viene espresso a chiare lettere sempre nell'*Avertissement* degli *Éloges*: «Io dico storia piuttosto che [...] elogio, perché non si deve ai morti che ciò che può essere utile ai viventi, la verità e la giustizia» («Je dis [...] histoire plutôt que [...] éloge; car on ne doit aux morts que ce qui peut être utile aux vivants, la vérité et la justice»)¹⁶. Se però queste biografie non diventano soltanto storia della verità ma cronaca di uomini che cercano la verità (e di uomini non solo *raisonnables*, ma anche *sensibles*) è perché vogliono essere anche storie esemplari: occorre offrire esempi agli uomini, perché non basta per Condorcet scoprire la verità, bisogna anche farla amare e occorre usare l'immaginazione per aprire la strada alla ragione.

Biografia e autobiografia

Condorcet non si ispira dunque ai modelli letterari di Fontenelle. Condivide invece in pieno, in campo biografico, le posizioni di Voltaire. Non si fa prendere in alcun modo dalle tentazioni dell'autobiografia¹⁷. E questo anche per l'aver optato per un'etica mondana e concreta come quella di Voltaire. Ma quale lezione etica e letteraria poteva trovare in Voltaire? Il modo migliore per capirlo è richiamare la differenza tra le scelte di Voltaire e quelle di Rousseau.

All'origine di entrambi i progetti, quello di Voltaire e quello di Rousseau, c'è l'aspirazione illuministica a pervenire a una scienza dell'uomo: «The proper study of mankind is man», afferma significativamente Pope. Anche Rousseau non rinuncia, nello scrivere le sue confessioni, a questo obiettivo: pur insistendo sulla singolarità del proprio io, non rinuncia all'intento di fornire al lettore una «pièce de comparaison», di fare del suo io particolare uno specchio per conoscere l'io di ciascuno.

¹⁴ *Œuvres*, vol. II, pp. 2-3.

¹⁵ Ivi, pp. 207-208.

¹⁶ Ivi, p. VII.

¹⁷ Utili spunti, intorno al problema della biografia come genere, si possono ricavare da un ottimo volume che fa il punto sul genere autobiografico: R. Caputo - M. Monaco (a cura di), *Scrivere la propria vita. L'autobiografia come problema critico e teorico*, Roma, Bulzoni, 1997.

Ma Rousseau non resta fermo a questa iniziale posizione comune. Questa scienza dell'uomo si trasforma con lui in un'esplorazione del mondo interno volta alla scoperta del fascino della solitudine, del piacere del ricordo, della nostalgia dell'infanzia come paradiso dell'io: Rousseau apre strade che porteranno lontano dall'antropologia settecentesca. La storia dell'io di Voltaire resta invece saldamente ancorata a un sapere metodico che è strettamente collegato con l'idea di una filosofia della storia come *histoire des mœurs*, come storia delle civiltà.

Per Rousseau, come scrive nel preambolo del manoscritto di Neuchâtel delle *Confessions*, «nessuno può scrivere la vita di un uomo escluso lui stesso» («nul ne peut écrire la vie d'un homme que lui-même»)¹⁸. Egli punta a scrivere la storia di un'anima. Non se ne nasconde le difficoltà: sa bene che non è facile essere sinceri sfuggendo agli autoinganni. E tuttavia ritiene che sia possibile parlare della propria vita, dirne tutti i dettagli, i sentimenti in relazione a tutte le situazioni in cui ci si è trovati. Rousseau aveva a disposizione due modelli letterari: da un lato il *journal intime*, dall'altro i *mémoires*. La sua scelta cade sul *journal intime*. Come sempre però, in Rousseau le cose non sono mai semplici. E infatti la scrittura autobiografica di Rousseau ha un'architettura notevolmente complicata perché, utilizzando le forme del romanzo biografico, vuole, nel fare il racconto della propria vita, rifunzionalizzare il modello dei *mémoires* (basti pensare alle fasi della redazione delle *Confessions* e alla differenza tra la parte dedicata all'infanzia e all'adolescenza e la seconda parte che tende a riallinearsi ai modelli tradizionali dei *mémoires*). E non solo: mentre sembra ispirarsi al modello agostiniano della storia religiosa di un'anima, in realtà scrive una confessione secolarizzata (prova ne è che nel manoscritto di Neuchâtel non troviamo citato e discusso Agostino, ma il *De vita propria* di Cardano e gli *Essais* di Montaigne).

Tanto complessa e tormentata è la scrittura dell'io in Rousseau, quanto semplice e lineare è la scrittura dell'io in Voltaire. Voltaire non tenta contaminazioni tra i due possibili modelli letterari. Aderisce senza tentennamenti al modello dei *mémoires* (le cui origini lontane sono non solo nelle scritture aristocratiche delle genealogie e gesta della casata, ma anche nelle scritture dei mercanti, nei loro libri di famiglia). Per lui non vale il primato rousseauiano del sapere autobiografico. Anzi a suo avviso un vero sapere autobiografico è impossibile: la verità di un uomo non è dentro di lui, ma nelle sue manifestazioni. Si può parlare e scrivere di sé, ma per poter esercitare una qualche influenza sull'immagine di sé che gli altri hanno: sono però sempre gli altri che possono dire il senso di una vita.

Per farsi un'idea di queste posizioni di Voltaire, basta aprire i *Mémoires pour servir à la vie de M. de Voltaire, écrits par lui même*. Nel leggerne l'*incipit* ci prepariamo a scoprire la vita segreta di Voltaire, un resoconto preciso del suo mondo interno. Ma continuando la lettura ci accorgiamo che non troviamo nulla di tutto ciò. Il protagonista diventa subito Federico II di Prussia. Voltaire si racconta soltanto per poter dire le proprie ragioni, difendere la propria immagine, giustificare i propri comportamenti. Quando nel 1759, dopo aver interrotto per un anno la stesura di questo testo, si rimette a scriverlo, dice che ora vuole cadere «nel ridicolo di parlare di me a me stesso», ma riprende ben presto a parlare di Federico, delle contraddizioni del re filosofo, di come egli lo abbia perseguitato. Osserva René Pomeau: «Dopo un inizio di *Confessioni*, Voltaire si defila e parla degli altri. Del suo personaggio, non scopre che la periferia»¹⁹.

Lo stesso modo di scrivere di sé, lo ritroviamo nel suo sterminato carteggio. E sempre in funzione del destinatario che Voltaire parla di sé. Insomma anche nel caso delle scritture dell'io, vale per lui la regola dello scrivere per agire: «J'écris pour agir».

Le ragioni delle scelte letterarie di Voltaire, del suo amore per le biografie e del suo rifiuto dell'introspezione, si capiscono a fondo soltanto tenendo presente la sua etica. Ed è soprattutto la critica di Pascal, con cui si chiudono le *Lettres philosophiques* – non solo «lettere filosofiche, politiche, critiche, eretiche e diaboliche», come le definiva Voltaire scrivendo a Formont, ma anche lettere che contengono i suoi principi etici – che dà le coordinate essenziali del modo in cui viene da lui pensato il rapporto tra biografia ed etica.

¹⁸ J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, 5 voll., a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995, vol. I, p. 1149.

¹⁹ R. Pomeau, *Voltaire*, Paris, Seuil, 1975, pp. 11-12.

Scagliandosi contro il «sublime misantropo», Voltaire si scaglia contro l'accanimento di Pascal nel «dipingerci tutti bricconi e infelici» per «prendere le parti dell'umanità». L'uomo, scrive nella venticinquesima delle *Lettres philosophiques*, non è un mistero. Non è una realtà duplice e contraddittoria. È un essere dominato dalle passioni e dall'amore di sé: ma passioni e amore di sé non sono una maledizione, sono un tesoro prezioso che può portare alla felicità. L'uomo può, è vero, cadere in preda alla noia, sentirsi un enigma, diventare un groviglio di contraddizioni. E tuttavia «dobbiamo essere grati all'autore della natura di aver unito la noia all'inazione, per costringerci in tal modo a essere utili al prossimo e a noi stessi». L'uomo non diventa se stesso ripiegandosi nella propria interiorità, sprofondando nei labirinti dell'anima alla ricerca del suo segreto. La sua vita è fuori, al contatto del mondo e degli uomini, «la nostra condizione è precisamente di pensare agli oggetti esterni, coi quali abbiamo un necessario rapporto».

Che uomo sarebbe colui che non agisse affatto limitandosi a contemplare se stesso? Io dico che non soltanto un uomo simile sarebbe un imbecille, inutile alla società, ma che un tal uomo non può esistere: perché che cosa mai contemplerebbe? Il suo corpo, i suoi piedi, le sue mani, i suoi cinque sensi? [...] L'uomo è nato per l'azione, come il fuoco tende verso l'alto e la pietra verso il basso. Non essere occupato e non esistere, è per l'uomo la stessa cosa. Tutta la differenza sta nelle occupazioni, tranquille o tumultuose, pericolose o utili²⁰.

Questa è l'etica concreta e mondana di Voltaire. Questa è la logica morale che guida il rapporto di Voltaire con la propria vita. Non può forse trovarsi una critica (etica, prima ancora che gnoseologica) più drastica dell'ideologia autobiografica, della possibilità e fecondità dell'introspezione, dell'autonomia interna del soggetto e della sua autotrasparenza. L'io non può avere consistenza e coerenza senza mettersi in gioco nelle relazioni sociali e mondane, senza presentarsi e rappresentarsi in pubblico.

Condorcet condivide in pieno l'etica mondana, l'etica individuale concreta voltairiana. Anche per lui il senso di una vita sta nella strada percorsa per uscire dalla propria interiorità, sta tutto nell'essersi oggettivata e aver saputo lavorare alla crescita e all'emancipazione dello spazio sociale.

E tuttavia Condorcet, pur accettando in pieno la lezione di Voltaire, il suo ottimismo attivo costruito su un rifiuto pratico del pessimismo metafisico, non rinuncia alla ricerca dell'autenticità. Occorrerebbe, a questo proposito, seguirlo nella sua complessa educazione sentimentale, nel suo uscire fuori dall'orizzonte oppressivo della madre bigotta, nel suo rapporto con il mondo femminile, con Madame Lespinasse, con Madame Suard, con sua moglie Sophie de Grouchy. Occorrerebbe, soprattutto, vedere come il suo intellettualismo etico si andava riformulando nel corso della sua scoperta dell'etica dei sentimenti, come si venisse costruendo il suo confronto, interrotto dalla morte, con Adam Smith filosofo morale prima ancora che economista. Possiamo limitarci a richiamare qui i *Conseils de Condorcet à sa fille*.

In queste lettere del 1794, il suo testamento morale, Condorcet ci offre una sintesi del suo pensiero etico, ci dice come si costruisce una vita sensata. Il primo precetto di questa morale scritta per una figlia è ricercare l'indipendenza e l'autonomia attraverso il lavoro. Il secondo precetto è coltivare il proprio *esprit* per «riempire il vuoto del tempo, sfuggire la noia, calmare le inquietudini, distrarsi dalle sensazioni penose». Il terzo precetto, infine, è quello di seguire le regole di un altruismo «illuminato dalla ragione, guidato dalla giustizia». Per Condorcet, come ha scritto con grande acutezza Remo Bodei in *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, gli uomini

non saranno più costretti, nel linguaggio di Rousseau, a cercare la propria unità non frazionaria nella solitudine, ma diventeranno tanto più armonicamente se stessi, quanto più grande sarà il loro "denominatore", il numero di uomini, di idee e di sentimenti morali con cui verranno a contatto. Non più schiacciati dal peso della servitù e dell'ignoranza, base di ogni dispotismo, essi diventeranno allora capaci [...] di elaborare se stessi, di coltivarsi e di aver riguardo per l'umanità che è in loro²¹.

²⁰ Voltaire, *Lettere inglesi*, tr. it. di M.T. Mandatari, a cura di P. Alatri, Roma, Editori Riuniti, 1971; II ed., 1994, pp. 167-168.

²¹ R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi, 1987, p. 196.

Pensando che, scrive ancora Bodei, «l'unione di crescita di sé e di tolleranza verso gli altri è l'unico modo per fondare una società compatibile con lo sviluppo dell'individuo»²², Condorcet riesce a tenere unite le istanze dell'etica dell'impegno mondano di Voltaire con quelle dell'etica dell'autenticità di Rousseau (ma rivista e criticata alla luce dell'etica inglese della simpatia e dello spettatore imparziale).

La Vie de Turgot e quella di Voltaire

Condorcet ha scritto due grandi biografie: quella di Turgot e quella di Voltaire. Sono due biografie molto diverse. Capire questo serve a individuare un ulteriore carattere specifico della *Vita di Voltaire*.

Lo stesso Condorcet ci rivela, all'inizio del testo, come è strutturata la *Vie de Turgot*:

La sua vita non occuperà che una parte di quest'opera. Dopo aver detto del bene che ha fatto e di quello che preparava; dopo aver mostrato le sue virtù, i suoi talenti e il suo coraggio nel piccolo numero di avvenimenti di una vita costantemente diretta da principi semplici e invariabili che si era formato; dopo aver parlato di alcune opere che, ispirate da una ragione superiore, contengono dei punti di vista tanto vasti che sani e ben combinati, e che tuttavia sono quasi tutti al disotto delle sue vere capacità, mi resterà ancora da delineare la storia delle sue opinioni, delle sue idee, del suo carattere²³.

Questa biografia del *ministre-philosophe* è dunque divisa in due parti: nella prima viene presentato Turgot come riformatore, nella seconda Turgot come filosofo. Scrivendo una biografia di Turgot dopo Dupont de Nemours, autore dei *Mémoires sur Turgot*, Condorcet adotta un «un punto di vista differente»; cerca di «far conoscere in Turgot il filosofo piuttosto che l'uomo di Stato». Ma non basta: non solo scrive una biografia intellettuale, ma nell'espone la filosofia di Turgot, Condorcet la ricostruisce e la sviluppa, la riformula come «sua» filosofia.

Rispetto alla *Vie de Turgot*, quella di Voltaire presenta alcune differenze rilevanti. In primo luogo Condorcet, nel caso di Voltaire, non può distinguere il piano meramente biografico da quello intellettuale, perché è consapevole che in lui la vita e il pensiero coincidono: la sua vita è la sua filosofia.

In secondo luogo, vede Voltaire non tanto importante come filosofo originale quanto piuttosto come produttore del tutto consapevole di movimenti d'opinione, come scopritore della funzione politica dell'opinione pubblica, come principale inventore degli strumenti della comunicazione illuministica.

Vari aspetti andrebbero sottolineati. Qui preme precisare che per svolgere un discorso adeguato su tale problema, occorre in ogni caso partire dall'ideologia linguistica di Voltaire. Alcuni spunti importanti al riguardo possono essere trovati nel saggio di Marc Fumaroli *Le génie de la langue française*. Osserva lo studioso, come sempre con grande raffinatezza ed erudizione, che Voltaire «insieme sociologo, sociolinguista, filosofo politico, ed esteta» riesce a creare una sintesi di «lingua e stile, grammatica e costumi»:

«Genio della lingua» e «genio della nazione» si richiamano reciprocamente, e Voltaire, [...] fa apparire i sapori comuni alla parola e al modo di essere francese: la dolcezza (*suavitas*), la scorrevolezza (termine tecnico: la *facilitas*, cioè la spigliatezza naturale che dissimula l'arte), il fascino (la *venustas*; Valéry dirà: «les délices»), tutto un saper vivere insieme felicemente grazie alla magia sociale e quasi amorosa della parola²⁴.

Fumaroli però dedica tutte le sue attenzioni a ciò che viene prima di Voltaire. Non meno importante tuttavia è ciò che accade a partire da lui. In particolare, significativo è l'incontro tra il letterato

²² *Ibidem*.

²³ *Œuvres*, vol. V, p. 6.

²⁴ M. Fumaroli, *Le génie de la langue française*, ora in Id., *Trois institutions littéraires*, Paris, Gallimard, 1994, p. 215.

Voltaire e il matematico e scienziato sociale Condorcet. A partire da Voltaire si sviluppa una consapevole politica illuministica della lingua, grazie al confronto con l'empirismo inglese, e grazie anche al contributo di Condorcet. Quest'ultimo in particolare, favorito dalla sua formazione scientifica, pensa che la costruzione dei segni, incrementando la crescita di razionalità socialmente diffusa, sia (e debba essere) parte integrante del processo di emancipazione. Da tutto ciò deriva che Condorcet, nell'espone la vita di Voltaire, intende difendere l'idea di una convergenza tra politica e linguaggio, letteratura e scienza, ragione e comunicazione.

Monsieur Proteo

C'è un ulteriore aspetto da non trascurare per leggere adeguatamente questa *Vita di Voltaire*: la questione della storia delle immagini pubbliche di Voltaire. Questo problema è peraltro uno dei temi principali cui gli studiosi stanno attualmente dedicando le loro attenzioni.

In quest'ambito lo scritto di Condorcet è un testo-chiave del periodo dell'elaborazione del mito di Voltaire, il periodo che vede nella *panthéonisation* di Voltaire, di cui si è detto all'inizio, l'evento centrale e più significativo. I tratti distintivi di questa *Vita di Voltaire* possono però essere anche individuati mettendola in relazione con il prima e il dopo questo periodo.

Il periodo che precede questo testo coincide con tutto l'arco della lunga vita di Voltaire. Occorrerebbe – per farsi un'idea precisa ed esaustiva di come si sia, per fasi successive, costruita l'immagine pubblica di Voltaire e della sua rilevanza ideologica – parlare dell'immagine scritta quale risulta dalla grande mole di testi pro e contro Voltaire che fin dal 1719 (l'anno in cui Voltaire si fa conoscere con *Œdipe*, il suo primo trionfo) sono usciti in Francia, e non solo in Francia. Ma questo sarebbe qui troppo lungo e impegnativo: se si pensa che già la bibliografia degli scritti francesi relativi a Voltaire curata da Jerom Vercruysse²⁵ annovera quasi mille titoli, ci si rende subito conto dell'ampiezza dell'analisi che andrebbe svolta. Una scorciatoia può essere trovata tenendo presenti alcuni aspetti dell'iconografia di Voltaire.

Senza dubbio, coincidono con il nostro gusto soprattutto le scene della vita quotidiana di Voltaire a Ferney di Jean Huber: egli ha saputo con ironia fissarne, prima nelle incisioni e poi sulla tela, l'immagine viva e in movimento, senza retorica e liberata dagli stereotipi. A differenza però dell'iconografia pittorica, sono le statue di Voltaire che permettono di seguire l'evolversi dell'immagine della personalità dello scrittore²⁶.

Uno dei suoi primi ritratti scolpiti è il busto eseguito da Jean-Baptiste II Lemoyne. Quest'opera, esposta nel 1748, fissa nel marmo la prima immagine rappresentativa del personaggio: Voltaire come uomo di corte vestito «à la française». La stessa tipologia si trova nei ritratti eseguiti da Paul-Louis Cyfflé e da Marie-Anne Collot.

Nella raffigurazione di Peter Anton Verschaffelt compare poi come poeta con una corona d'alloro e vestito all'antica: comincia così ad apparire il modello neoclassico dell'eroe. Ma è ad Augustin Pajou che si deve la fissazione di una nuova tipologia. Pajou era stato incaricato di aggiungere le immagini dei nuovi letterati a un monumento precedente che rappresentava Apollo sul Parnaso, le Grazie, altre figure mitologiche e, accompagnati da Lully, otto scrittori vissuti sotto il regno di Luigi XIV. Voltaire (paradossalmente in compagnia dei suoi avversari Jean-Baptiste Rousseau e Prosper Crébillon) entra a far parte dei grandi della letteratura come autore drammatico messo in relazione con Corneille e viene posto in un orizzonte classico secondo moduli iconografici ispirati al mondo romano.

A quest'immagine trionfale e classica succede, quindi, un'immagine umanizzata di Voltaire come saggio, vicina al Voltaire intimo e privato colto da Jean Huber. Questo si vede nelle opere di Jean-

²⁵ J. Vercruysse, *Bibliographie des écrits français relatifs à Voltaire, 1719-1830*, in *Les Voltairiens, 2. Série - Voltaire jugé par les siens, 1719-1749*, 7 voll., a cura di J. Vercruysse, Milwood - New York, Kraus International Publications, 1983, vol. I, pp. XI-C.

²⁶ Utilizzo qui il saggio di G. Scherf, *L'iconographie sculptée de Voltaire (1748-1781)*, in A. Angremi et al. (a cura di), *Voltaire. Un homme, un siècle*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1979, pp. 220-225.

François Rosset e di François-Marie Poncet. Si coglie però soprattutto nel *Voltaire messo a nudo* di Jean-Baptiste Pigalle. Pigalle fu incaricato dagli amici del poeta *philosophe* di celebrarlo con una statua. Lo scultore, facendosi interprete delle idee più avanzate dell'illuminismo francese e ispirandosi all'immagine di *Seneca morente*, volle dare un volto moderno all'immagine classica del saggio antico. Con il suo intenso e vibrato realismo, però, si era spinto troppo oltre. Fu perciò Jean-Antoine Houdon, autore nel 1778 dell'ultima statua di Voltaire da vivo, che ne fissò l'immagine finale e accettata dai contemporanei. Egli operò una mediazione tra realismo e ricorso a modelli classicistici, tra rappresentazione della grandezza e rappresentazione dell'umanità, tra sottolineatura della forza penetrante dello sguardo e sorriso ironico.

Le immagini ora richiamate possono dare una prima idea di quale sia lo sfondo implicito del discorso di Condorcet. Occorre aggiungere che rispetto ai materiali letterari (che sono, naturalmente, quelli che Condorcet ha soprattutto presenti), in primo luogo egli lavora presupponendone la conoscenza da parte dei suoi contemporanei, non si preoccupa perciò di farne diretto riferimento: se avesse provveduto a ciò avrebbe dovuto appesantire con note e citazioni il suo testo togliendogli tutta la velocità e la forza retorica che lo contraddistinguono. In secondo luogo egli compie un lavoro per dare ordine e coerenza al processo di costruzione dell'immagine pubblica di Voltaire, spiegando la logica che lo porta a trasformarsi da letterato in filosofo e quindi in politico. In terzo luogo, rendendosi conto della crisi della cultura dell'uomo di corte, egli attenua la rilevanza dell'immagine di Voltaire come frequentatore dei potenti.

Il periodo cui appartiene Condorcet, quello, come si è detto, dell'elaborazione e stabilizzazione del mito, è caratterizzato dall'acquisizione dell'immagine pubblica di Voltaire come componente essenziale dell'identità dei francesi. È il periodo in cui la coscienza francese «se voltairise», in cui il difensore di Calas entra a far parte del patrimonio genetico della cultura francese. Tra il 1791 e il 1806 il culto di Voltaire sembra attenuarsi e perdere visibilità: sono, come scrive Vercruysse, «quindici anni di tregua, in cui senza perdere la sua forza, il volterrianismo si ripiega su se stesso». L'Impero non amerà, almeno apertamente, Voltaire, come non amerà in generale il Settecento, rivalutando in alternativa il Seicento francese. Ma con la Restaurazione si verifica un cambiamento di rotta: è estremamente significativo che nel 1817, la citazione è ancora una volta presa da Jerom Vercruysse, «molti astuti editori iniziano a *voltairiser* di nuovo l'opinione pubblica lanciando sul mercato delle edizioni accessibili a tutte le tasche». Dopo quegli anni Voltaire diventa parte integrante della coscienza laica francese.

Rispetto a questo periodo il testo di Condorcet è un testo di riferimento. Gran parte dei motivi che servono a far nascere la figura del volterriano laico e anticlericale, radicale e libertario, sono desunti dalla *Vita di Voltaire*. Basti pensare che questo testo oltre a essere ripubblicato più volte separatamente, continuerà quasi sempre a essere incluso nelle edizioni delle opere.

Difendendo l'immagine di Voltaire, Condorcet difende l'idea di una politica della ragione. Voltaire era stato per lui l'esempio del poeta filosofo che diventa politico, un politico realista e duttile. La politica della ragione di Condorcet vuole però essere anche una politica scientifica. La ricerca di una politica possibile, razionale e riformatrice, non poteva arrestarsi alle conclusioni cui era giunto Voltaire. Doveva comportare necessariamente un'analisi lucida dei limiti della *thèse royale*: la causa del re non poteva più essere considerata la causa dei *philosophes*. Condorcet, d'altronde, non poteva, dopo la lunga battaglia contro i parlamenti, ricorrere alla *thèse nobiliaire*: ancor più di Voltaire egli aveva visto in Montesquieu uno degli avversari principali. Non gli restava allora che fare i conti con le tesi di Rousseau. Il rapido trasformarsi dell'immaginario politico negli anni della Rivoluzione francese rendeva questo confronto inevitabile; una nuova immagine di Rousseau si andava affermando: un Rousseau riconciliato con Voltaire, un Rousseau che con Voltaire guida nel futuro la repubblica sorta dalla Rivoluzione. Fermiamoci un attimo. Cerchiamo di cogliere, prima di riprendere il discorso sulla politica di Condorcet, l'universo simbolico, l'inconscio culturale nel quale matura la riflessione condorcetiana. Un'altra cerimonia di *panthéonisation* ci offre una comprensione immediata di questo orizzonte.

La panthéonisation di Rousseau

Il 20 vendemmiaio dell'anno III (28 ottobre 1794), alcune settimane dopo il 9 termidoro (27 luglio 1794), caduto Robespierre, ha luogo la *panthéonisation* di Rousseau. Le sue ceneri erano giunte da Ermenonville ed erano state esposte in una veglia notturna. Un lungo corteo le accompagnava verso il Panthéon. Ogni delegazione portava uno stendardo che illustrava un aspetto del pensiero del filosofo. Su quello delle sezioni di Parigi, che portavano la tavola dei Diritti dell'uomo, si leggeva: «Reclamò per primo questi diritti imprescrittibili». Su quello degli abitanti di Montmorency: «È tra noi che ha scritto *Héloïse*, *Émile*, il *Contrat social*». Su quello degli artisti: «Riabilitò le arti utili». Il gruppo dei ginevrini si disculpava delle persecuzioni passate con questa iscrizione: «Ginevra aristocratica lo aveva proscritto. Ginevra democratica ha vendicato la sua memoria». Non poteva essere dimenticato il Rousseau educatore. Un corteo di madri vestite all'antica così lo celebrava: «Ricondusse le madri ai loro doveri e i figli alla felicità». Fasci di fiori e di piante ricordavano l'amante della natura. Gli artigiani sfilavano in corteo con gli attrezzi del loro mestiere. Otto uomini portavano una statua di Rousseau che brandisce il *Contrat social* come Mosé le nuove tavole della legge. La Convenzione nazionale chiudeva il corteo con i suoi rappresentanti che indossavano la fascia tricolore, simbolo dell'unità e dell'indivisibilità della nazione. Anche per questa cerimonia Joseph-Marie Chénier aveva composto un lungo inno e Gossec la musica. Cinque strofe furono cantate successivamente dai vecchi e dalle madri, dai rappresentanti del popolo, dai giovani, dai ginevrini e dal popolo. Il ritornello riassume tutto lo spirito di questa celebrazione: «O Rousseau! Modello dei saggi! / Benefattore dell'umanità! / Di un popolo fiero e libero accetta gli omaggi / E dal fondo della tomba difendi l'uguaglianza!».

Quando il corteo passò in rue Saint-Honoré, davanti alla sede dei giacobini, una loro delegazione avrebbe voluto rendere omaggio al filosofo che aveva entusiasmato Robespierre. Ma ormai erano usciti di scena e apparivano come «bouveurs de sang» che non dovevano profanare la memoria di Rousseau, il *Contrat social* non era più il loro libro (nel *Courrier républicain* del 29 ottobre si leggerà: «non c'è in questo libro santo una pagina, una riga in cui non sia tracciata la [...] condanna» dei giacobini).

Dopo l'ingresso al Panthéon, in un «raccolimento religioso» favorito dal suono di un organo, Combacérés, presidente della Convenzione, concluse con un vibrante discorso: «Moralista profondo, apostolo della libertà e dell'uguaglianza, è stato il precursore che ha chiamato la nazione sulle strade della gloria e della felicità».

Non va, per finire, dimenticato che nel corteo vengono portate le immagini di Voltaire e di Benjamin Franklin; come commenta Bronislaw Baczko,

esse simbolizzano l'unione e la solidarietà delle nazioni libere, ma soprattutto il messaggio dei Lumi [...]. Passare oltre le divergenze che opponevano il patriarca di Ferney a Jean-Jacques, rendere omaggio simultaneamente a Voltaire e a Rousseau, era mettere in evidenza che la Rivoluzione e i Lumi si identificano. La Rivoluzione si affermava così come la sola erede legittima dei Lumi, al di là delle loro fratture e delle loro divisioni²⁷.

La *panthéonisation* di Rousseau è una festa «termidoriana», antigiacobina e antiterrorista. Una festa così sarebbe piaciuta, per molti versi, anche a Condorcet.

Il 28 ottobre 1794, quando le spoglie di Rousseau entrarono nel Panthéon, Condorcet non assistette alla cerimonia: egli aveva già finito di vivere; il 29 marzo 1794 alle quattro del pomeriggio il corpo di Condorcet era apparso al suo carceriere senza vita steso al suolo. E tuttavia Condorcet, che non aveva mai amato Rousseau, come il suo amico e maestro Voltaire, avrebbe visto anche questa *panthéonisation* come un proprio successo. Sicuramente le idee che erano alla base della cerimonia del 28 ottobre 1794 erano anche le sue idee. Cerchiamo dunque di capire adesso il senso di queste affermazioni.

²⁷ B. Baczko, *Rousseau et la pédagogie révolutionnaire*, in M. Hobson - J.T.A. Leigh - R. Wokler (a cura di), *Rousseau and the Eighteenth Century. Essays in Memory of R.A. Leigh*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1992, p. 409.

Condorcet era stato, come Voltaire, un critico radicale dei paradossi di Rousseau. E tuttavia nell'ultimo periodo della sua attività intellettuale si confrontò con il pensiero politico dell'autore del *Contrat social*. Come i rivoluzionari scelsero di far riposare insieme nel Panthéon le spoglie di Voltaire e quelle di Rousseau, così Condorcet scelse di riconciliare il lascito del patriarca di Ferney con quello del ginevrino.

Nel portare avanti questa riconciliazione non lascia cadere nessuna delle obiezioni mosse a Rousseau. La sua intenzione è piuttosto quella di superarne le aporie per giungere (abbandonando definitivamente il progetto di una monarchia riformata e riformatrice e andando anche oltre le esitanti adesioni agli ideali politici repubblicani di Voltaire) a una teoria della repubblica della ragione.

Sono molte le tesi di Rousseau che non condivide. Non accetta l'idealizzazione delle repubbliche antiche. Non accetta la critica della società civile moderna. Ritiene la figura del legislatore, cui Rousseau fa ricorso nel *Contrat social*, una soluzione inadeguata (e pericolosa) del problema del potere costituente. Pensa che la distinzione tra *volonté générale* e *volonté de tous* vada ripensata trovando il modo di far coincidere l'espressione di tutte le volontà individuali con la volontà generale. Non poteva, lui ancora più intransigente di Voltaire, vedere di buon occhio né la rinascita di una nuova religiosità, né la proposta di una religione civile. Condorcet insomma rifiuta sostanzialmente tutte le tesi del *Discours sur les sciences et les arts*. Non rifiuta però del tutto le tesi del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. L'idea di *perfectibilité* stava senza dubbio entrando a far parte del lessico dei lumi (il neologismo si ritrova in Turgot e Grimm). Ma è innegabile che Rousseau, facendola diventare una nozione centrale della sua complessa antropologia genetica, offre a Condorcet uno degli strumenti concettuali essenziali per costruire un «quadro storico dei progressi dello spirito umano». Si può affermare che Condorcet penserà a riscrivere il secondo *Discours* eliminando le premesse poste dal primo *Discours*, spostando cioè la questione dal piano delle ambivalenze e contraddizioni del progresso al piano delle ambivalenze e contraddizioni dell'uguaglianza. E inoltre riscriverà il *Contrat social* uscendo dalla logica contrattualistica classica per ripensare la questione della *volonté générale* secondo la logica della *raison commune*.

Nell'ultimo Condorcet resta, con tutta la sua forza, il problema al quale la politica di Rousseau voleva dare risposta: «Trovare una forma di associazione, che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato; e per la quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e resti altrettanto libero di prima» («Trouver une forme d'association qui défende et protege de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant»)²⁸. Ma per trovare la propria soluzione, Condorcet si separa dall'idea rousseauiana di uguaglianza adottandone una ben più complessa. E soprattutto si separa dal razionalismo di Rousseau, proponendo un'altra idea di razionalità. Su questo occorre insistere per capire adeguatamente il pensiero politico e costituzionale di Condorcet²⁹.

Alla base del razionalismo di Rousseau c'è un'idea di ordine derivata da Malebranche³⁰. Dio, per Malebranche, agisce seguendo le vie più semplici, che sono le leggi più generali del movimento, non seguendo delle volontà particolari. La stessa prospettiva metafisica viene adottata da Rousseau: la *volonté générale* che si oppone alla *volonté particulière* è la forma secolarizzata, in ambito politico,

²⁸ J.-J. Rousseau, *Contrat social*, I, 6, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. III, p. 360.

²⁹ Sulla questione si veda B. Grofmann - S.L. Feld, *La volonté générale de Rousseau: une perspective condorcetienne*, in P. Crépel - C. Gilain (a cura di), *Condorcet mathématicienne, économiste, philosophe, homme politique*, Paris, Minerve, 1989, pp. 101-106. Più sostenibile però mi sembra la posizione illustrata in K.M. Baker, *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1975, pp. 229-231.

³⁰ Cfr. É. Bréhier, *Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau*, in Id., *Études de philosophie moderne*, Paris, Puf, 1965, pp. 84-100; A. Postigliola, *De Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du «raisonneur violent»*, «Annales Jean-Jacques Rousseau», 39 (1972-1977), pp. 123-138; P. Riley, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

della volontà divina di Malebranche. E la coscienza, per l'autore della *Profession de foi du vicair savoyard*, non è altro che «amour de l'ordre»: gioca cioè lo stesso ruolo della «délectation prévenante» di Malebranche, portando il soggetto con tutta la sua sensibilità e i suoi sentimenti nella sfera oggettiva e universale dell'ordine morale.

Condorcet non poteva accettare questo orizzonte metafisico. Ripensa tutto il problema ripartendo da una idea di razionalità e di ordine completamente svincolati dalla metafisica. Per lui la ragione non è un dato ontologico originario, ma il risultato di un lavoro sociale: è grazie alle comunità di ricerca organizzate e alla comunicazione del sapere all'intero spazio sociale che si forma una razionalità condivisa. Significativamente i tre momenti decisivi dell'*Esquisse* sono: la nascita del linguaggio e della scrittura, l'invenzione della stampa, e l'illuminismo inteso come strategia di superamento orizzontale delle barriere tra i saperi e superamento verticale del dislivello tra i saperi. Solo passando da una razionalità illimitata e divina a una razionalità limitata e umana, i problemi di Rousseau possono, per Condorcet, essere risolti.

Questo cambiamento di paradigma di razionalità è questione di poco conto? Senza alcun dubbio no. Se c'è una cosa che deve stupire è che non venga presentato adeguatamente come un passaggio cruciale dagli studiosi del pensiero politico. Si pensi alle caratteristiche della volontà generale di Rousseau. La volontà generale è assoluta, inalienabile, indistruttibile, non soggetta a errore. Tutto rinvia a una razionalità illimitata. E quando Rousseau si rende conto che occorre riuscire a conformare la volontà dei singoli alla ragione e insegnare al pubblico a conoscere il bene che vuole ma non vede, è costretto a ricorrere allo stratagemma del legislatore. Nessuna caratteristica della volontà generale è compatibile con l'idea di una razionalità che si modifica e progredisce. Più che affrontare la questione della perfettibilità dei sistemi politici, Rousseau affronta quello della loro inesorabile decadenza. Non riesce, così, a legittimare nessuna procedura di revisione costituzionale. Completamente diversa è la scelta di Condorcet. Egli, esente da ogni nostalgia per l'ontologia del razionalismo classico, porta avanti con coerenza il programma scientifico del razionalismo metodologico moderno, una delle condizioni di possibilità dell'affermarsi della democrazia dei moderni. E così la sua volontà generale diventa una volontà che deve essere rischiarata dalla ragione, non più un *fatto* ma un'elaborazione progressiva.

Ma in che modo la lezione di Voltaire serve a Condorcet per ripensare le tesi di Rousseau? In generale facendo tesoro delle intuizioni di Voltaire, della sua antropologia e della sua meditazione sul male e sul disordine del mondo. Più in particolare dando uno sviluppo «scientifico» alle sue intuizioni e alle sue meditazioni metafisiche. Soprattutto due scritti di Voltaire, e il commento che ne fece Condorcet, mostrano quale sia la via seguita.

Dopo gli *affaires* degli anni sessanta, dopo i casi Calas, Lally, Sirven e La Barre, Voltaire non smise durante i suoi ultimi anni di vita di «combattere contro l'ingiustizia» affrontando cinque nuovi casi giudiziari. Nel 1772, in occasione del caso che vede la vedova Véron contro il conte di Morangiés (il lettore ricorderà certamente al riguardo la lettera del primo marzo 1773 sopra citata), Voltaire fu attratto dalla difficoltà del caso e dalla questione dell'assenza di prove schiaccianti per risolverlo. Questo caso concreto lo spinse, perciò, ad affrontare una cruciale questione teorica: quella della probabilità. Nell'estate del 1772 pubblicò, pertanto, l'*Essai sur les probabilités en fait de justice* e, subito dopo, le *Nouvelles probabilités en fait de justice*.

Come sempre, Voltaire studia i problemi ragionando su casi concreti (è proprio di Voltaire non sapere e non volere fare altrimenti). E tuttavia in questi due testi è esposto chiaramente, seppure in estrema sintesi, il programma di un'epistemologia della scelta in situazione di incertezza, fondata sulla sua antropologia e sulla sua politica di riforma giudiziaria. Ma rende particolarmente rilevante questi due testi il fatto che tale programma è enunciato a chiare lettere nei capoversi iniziali del primo dei due saggi. Voltaire inizia con un'affermazione di carattere generale: «Quasi tutta la vita umana poggia sulle probabilità. Tutto ciò che non è dimostrato con evidenza, o riconosciuto come vero dalle parti interessate a negarlo, non è tutt'al più che probabile». Continua poi dicendo che non si può dire, come fa «l'autore dell'articolo *Probabilité* nel grande *Dictionnaire encyclopédique*», che esistono delle «mezze verità»: una cosa o è certa o è incerta, non c'è una via di mezzo. Ma (e questo è il punto essenziale) poiché vivere nell'incertezza è quasi sempre «il destino degli uomini», non si arriverebbe

mai a una decisione se ci si aspettasse sempre una dimostrazione: ci troviamo quasi sempre in situazioni in cui «occorre fare una scelta, e non bisogna farla a caso. E dunque necessario alla nostra natura debole, cieca, sempre sottoposta all'errore, studiare le probabilità con altrettanta cura con cui studiamo l'aritmetica e la geometria». La conclusione di Voltaire è che lo «studio della probabilità è la scienza dei giudici: scienza tanto rispettabile quanto la loro stessa autorità, poiché essa è il fondamento delle loro decisioni». Egli arrivò alla consapevolezza che la scienza delle probabilità può diventare una scienza della condotta umana. Tuttavia, avvertendo i limiti della sua formazione matematica, nonostante i lunghi studi fatti con Madame du Châtelet, riconobbe che la questione andava sottoposta a quei «philosophes qui savent peser les probabilités» e si rivolse a Condorcet. Purtroppo non ci resta la risposta di Condorcet alla lettera inviata da Voltaire. Ma queste osservazioni non caddero nel vuoto.

E infatti nell'edizione di Kehl ai due testi sulla probabilità venne posta una nota di commento. È vero che senza mezzi termini viene qui affermato che Voltaire era «étranger à l'espèce de calcul qui peut s'appliquer à ces questions». Resta fermo però, per Condorcet, che egli ha indicato la strada da seguire. E non si può perciò abbandonare questa proposta: per quanto «troppo nuova, troppo lontana dal senso comune», è un'idea talmente importante che non si può «rifiutarla come una di quelle fantasticherie che nascono nella testa dei filosofi, e che i veri uomini di Stato ignorano o disprezzano». Occorre prenderla sul serio ed elaborare nuove conoscenze.

A questo compito Condorcet dedicò la parte migliore e più originale delle sue energie, riuscendo ad arrivare a conclusioni valide e originali. Come ha dimostrato Keith Michael Baker in *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*, uno dei contributi più importanti della nuova stagione di studi condorcetiani, le armi distruttrici e scettiche del probabilismo diventarono per merito suo gli strumenti fecondi della ragione, della verità e della vita politica.

Questo è il nucleo centrale della teoria politica e costituzionale di Condorcet: una teoria della razionalità ripensata secondo una logica probabilistica. Ed è questa nuova idea di razionalità che permette a Condorcet di essere fino in fondo coerentemente sostenitore dei diritti individuali e insieme democratico, di unire il liberalismo pragmatico di Voltaire con la teoria democratica di Rousseau. Tutta la rilevanza teorica del pensiero di Condorcet sta nel modo in cui riesce a operare questa mediazione.

Avendo così ripensato la teoria politica di Voltaire e di Rousseau, ne consegue che per lui dire politica della ragione significa due cose. Significa dire politica che ha come obiettivo la promozione della razionalità dei soggetti, volta a far nascere degli individui che siano capaci di governare razionalmente l'agire individuale e collettivo. E significa dire politica dettata da scelte razionali, ispirata da giudizi relativi alla verità delle scelte da fare.

Condorcet ha saputo essere uno dei principali iniziatori di una teoria delle scelte pubbliche operate da soggetti che scelgono in situazioni d'incertezza sulla base di una razionalità limitata. Essendosi dedicato alla ricerca di un metodo per la scoperta collettiva della verità, la politica non viene pensata da lui come una procedura per la massimizzazione dell'interesse del maggior numero possibile di soggetti interessati, ma come una procedura per la trasformazione del dibattito in un processo decisionale analogo al processo scientifico: illuminismo politico è il trasferimento della razionalità delle scienze nella sfera pubblica, è trasformazione della volontà politica in espressione della ragione pubblica. Guidato dalla sua formazione matematica, Condorcet è stato portato a pensare un modello di processo decisionale pubblico in analogia con il modello della ricerca collettiva della verità da parte della comunità scientifica, nella quale decisioni informate e razionali trasformano ipotesi private in pubbliche verità. Va aggiunto, inoltre, che se tutti gli scritti politici di Condorcet sono una ricerca sulle tecniche della libertà, i *Cinq mémoires sur l'instruction publique* completano e rendono coerente questa ricerca con un'analisi delle tecniche dell'uguaglianza. Sa bene, infatti, che solo la ragione emancipa (o almeno pone le premesse dell'emancipazione). Sa però altrettanto bene che la ragione crea differenze. Soltanto evitando di riconoscere come tendenza e fatto costante la divisione tra classe dirigente e governati, è possibile non cadere in una logica politica tecnocratica. Che si creino nella storia le *élites* è un'evidenza, nulla però prova che così debba essere. Anzi l'obiettivo principale dell'illuminismo, per Condorcet, è far sì che si crei una società di soggetti razionali. La politica della

ragione non può perciò fare a meno di rendere l'istruzione pubblica lo strumento per impedire la degenerazione della democrazia. Vale la pena di leggere, in merito, le conclusioni del primo dei *Cinq mémoires sur l'instruction publique*:

Generosi amici dell'uguaglianza, della libertà, alleatevi per ottenere dal potere pubblico un'istruzione che renda la ragione popolare, oppure temete di perdere ben presto il frutto dei vostri sforzi. Non immaginatevi che le leggi meglio combinate possano rendere un ignorante l'eguale di un uomo abile, e rendere libero chi è schiavo dei pregiudizi. Più avranno rispettato i diritti dell'indipendenza personale e dell'uguaglianza naturale, più renderanno facile e terribile la tirannia che la scaltrezza esercita sull'ignoranza, rendendola insieme suo strumento e sua vittima³¹.

Da questa contaminazione di due discorsi, quello di Voltaire e quello di Rousseau, da questo passaggio da una razionalità divina a una razionalità umana, nasce tutta la scienza politica di Condorcet, una scienza politica che ripensa la logica della *volonté générale* come logica della *raison commune* mediante l'«application du calcul aux sciences politiques et morales».

Di alcune buone ragioni per leggere oggi Voltaire e Condorcet

In conclusione, perché leggere questa *Vita di Voltaire*? Perché continuare a leggere Voltaire? Perché far diventare anche Condorcet una delle nostre letture? Cominciamo dalla prima domanda, richiamando paradossalmente dapprima le opinioni di uno che la pensava molto diversamente.

Eduard Marie Joseph Lèpan (1767-1836), figlio di un avvocato del parlamento di Parigi, aveva iniziato con lo studiare giurisprudenza. Ma la Rivoluzione francese spazzò via i suoi progetti. Si dedicò allora alla letteratura, diventando soprattutto un incallito cacciatore degli errori altrui. Frutto della sua caccia agli errori sono, oltre a una *Réfutation des principaux faits rapportés par M. Mazure dans sa «Vie de Voltaire»* del 1821, la *Vie politique et morale de Voltaire où l'on réfute Condorcet et ses autres historiens* del 1817 e i *Principales erreurs de Condorcet, dans sa «Vie de Voltaire», avec des détails historiques où les faits sont rétablis sur des preuves irrécusables* del 1824.

Lèpan ha ragione nel criticare Condorcet? Non sono poi gli errori di cui parla Lèpan tanti, né gravi. Possiamo tranquillamente rifiutare le argomentazioni di questo critico. Soprattutto perché questa accanita caccia all'errore mirava a ben altro: a svalutare la serietà del progetto illuministico per difendere invece un'ideologia conservatrice. Perso dietro il particolare, Lèpan si lasciava sfuggire l'essenziale. Che cosa gli stesse veramente a cuore, si capisce leggendo la conclusione del testo del 1824 sopra citato. La critica delle sviste di Condorcet gli serviva per passare a una critica di Voltaire stesso e arrivare così a mettere in difficoltà gli amici laici e progressisti dei due *philosophes*. Egli infatti, concludendo la sua «nouvelle réfutation», riteneva di «aver reso un servizio importante alla società, ristabilendo la verità e dando dei dettagli circostanziati sulla vita di Voltaire e delle critiche ragionate sulle opere di uno scrittore celebre, che è stato troppo lodato e al quale molti rendono una sorta di culto, in conseguenza di un partito preso che, per quanto comprensibile, non è per questo meno dannoso»³².

Si potrebbe però, a questo punto, obiettare: passi pure che non si voglia prendere sul serio Lèpan e le sue critiche, ma che senso ha leggere Condorcet dopo Desnoiresterres e Pomeau, dopo cioè le due fondamentali biografie di Voltaire?

Naturalmente non si intende negare l'importanza di questi lavori. Si intende, invece, dire un'altra cosa: a forza di vedere i dettagli rischiamo di vedere soltanto gli alberi e non la foresta. Leggendo Condorcet, abbiamo il vantaggio di avere una mappa precisa e attendibile delle idee e degli ideali di

³¹ Condorcet, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris, Flammarion, 1994, p. 104.

³² E.M.J. Lèpan, *Principales erreurs de Condorcet dans sa Vie de Voltaire, avec des détails historiques où les faits sont rétablis sur des preuves irrécusables; pour être jointes à toutes les éditions des Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, s.e., 1824, p. 38.

Voltaire e del suo secolo. Leggendolo, ci giunge diretto un messaggio sui compiti che l'illuminismo ci assegna per continuare a pensare a una ragionevole filosofia della liberazione.

A Desnoiresterres va, senza dubbio, riconosciuto il merito di aver avvertito la necessità di fare un lavoro lungo e accurato per mettere ordine in una «infinità impressionante di materiali», di aver capito che ai contemporanei di Voltaire faceva difetto la conoscenza di un documento fondamentale: la sua corrispondenza. A prima vista sembrerebbe anche giusto condividere sia la sua esigenza che «sarebbe ora di liberarsi di ogni odio e di ogni amore» nei confronti di Voltaire, sia la sua intenzione di «dire la verità sulla sua persona, il suo mondo, il suo secolo e la sua opera». Ma nello scrivere gli otto volumi del suo *Voltaire et la société au XVIII^e siècle*, Desnoiresterres pensava il mondo di Voltaire come un mondo della vita galante e mondana quale poteva piacere ai letterati ottocenteschi in cerca di evasione: nelle sue pagine non ci viene detto nulla di come sia avvenuto che una società, che era partita dalla ricerca del piacere e della *retraite*, sia giunta alla ricerca del diritto alla felicità e all'autonomia; nulla dei diversi contesti in cui si sviluppa l'impegno politico dei *philosophes*; nulla delle crisi e delle metamorfosi dell'illuminismo. Desnoiresterres non entra, inoltre, nell'officina letteraria di Voltaire per vederlo al lavoro mentre fabbrica i suoi testi, li riscrive, li fa circolare, li difende, li fa servire alle sue battaglie ideologiche e politiche.

Questi limiti non si ritrovano nel *Voltaire en son temps* di René Pomeau (e del nutrito gruppo di suoi collaboratori). Anzi nel superamento di questi due limiti di Desnoiresterres sta il pregio principale delle quasi duemila pagine di questa monumentale biografia. Alla luce dei più recenti risultati della ricerca, viene infatti esposto con estrema precisione il rapporto tra la vita e le opere del patriarca di Ferney («La vita di un uomo che ha scelto come attività principale la scrittura si deve impennare sullo studio genetico delle sue opere»³³ si legge nella prefazione metodologica di *Voltaire en son temps*), come pure vengono ricostruiti i differenti scenari storico-sociali della sua vita. Pomeau vuole scrivere una biografia che venga dopo la lezione metodologica di Marx e di Freud. Per questo rifiuta il metodo biografico di André Maurois, il suo voler imitare, nello scrivere una biografia, i pittori di ritratti o di paesaggio. Si sente invece attratto dalle soluzioni date da Sartre ai problemi della biografia, pur dovendo riconoscere che Voltaire, a differenza degli eroi sartriani, non fu mai «schiacciato dalle sue fatalità», e che fu sì «eco sonora» del suo tempo, ma più ancora ne fu «elemento motore».

Anche nel caso di Pomeau resta però l'impressione che, con il voler dire tutto di Voltaire, alla fine vada perduto il vero filo rosso per ricostruire la sua vita: il rapporto con le lotte politiche del suo tempo.

Certamente Condorcet non era un agguerrito filologo. E tuttavia se vogliamo cogliere Voltaire nella politica del suo tempo, se vogliamo anche capire il punto di vista di chi continuerà la sua battaglia andando oltre i limiti che avevano portato in un vicolo cieco la battaglia del partito filosofico, se vogliamo anche riflettere sulle ragioni per ritenere il progetto politico degli illuministi il nostro progetto attuale: se crediamo interessante tutto ciò, allora vi sono molte buone ragioni per leggere le pagine della *Vita di Voltaire*.

Ma non basta. Oltre questa c'è anche un'altra buona ragione: l'odierno interesse italiano per il pensiero del patriarca di Ferney. Si può oggi, infatti, parlare finalmente di una presenza di Voltaire in Italia, dopo una lunga assenza e alcune occasioni mancate.

Il suo pensiero aveva trovato ascolto tra gli illuministi riformatori italiani. Le sue opere erano state tradotte e lette dagli italiani: Salvatore Rotta, ricostruendo nel 1970 la storia della fortuna editoriale di Voltaire nell'Italia del XVIII secolo, ha trovato più di 200 traduzioni italiane del *philosophe*³⁴. Ma a questa prima fortunata stagione è seguito un lungo periodo di totale disinteresse: Voltaire non poteva dire nulla ai romantici italiani, né poteva sembrare un valido interlocutore per i nostri idealisti. Solo poche sono state le eccezioni. Tracciando, in occasione del bicentenario della morte di Voltaire e Rousseau, un rapido bilancio della presenza nella coscienza italiana di questi due autori, Corrado

³³ R. Pomeau, *Voltaire en son temps*, 2 voll., Paris-Oxford, Fayard - Voltaire Foundation, 1995 (nuova edizione), vol. I, p. XIII.

³⁴ S. Rotta, *Voltaire in Italia. Note sulle traduzioni settecentesche delle opere voltairiane*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 39 (1970), 3-4, pp. 387-444.

Rosso ha scritto che «ostilità e indifferenza di Croce nei confronti del pensiero dei Lumi hanno fatto scuola»³⁵ (e lo stesso discorso vale naturalmente per Gentile).

Negli anni del fascismo ci fu una sola eccezione di una certa importanza: l'opera, pubblicata a Napoli da Morano nel 1926, *Voltaire e la filosofia della liberazione*. Ne era autore Arturo Labriola: Voltaire, nelle pagine di questo sindacalista rivoluzionario, viene proposto come un «faro che guida gli uomini verso la liberazione», come profeta di un socialismo libertario in opposizione a Rousseau che con il suo moralismo ascetico non ha nulla da insegnare ai socialisti. Certo nel rileggere oggi questo libro non sono poche le affermazioni che suscitano perplessità. Contava soprattutto il forte messaggio politico: scriveva Arturo Labriola che il suo libro, nato da un «bisogno tutto italiano», continuava lo studio delle «remote ragioni che hanno fatto dell'Italia un paese così poco atto a intendere ed amare le istituzioni liberali» con l'intenzione di far capire ai suoi lettori «che cosa respingono (o sono costretti a respingere), quando respingono la libertà e la democrazia»³⁶.

Ma questa riflessione sull'illuminismo come filosofia della liberazione rimase inascoltata. Si dovette aspettare che la coscienza civile degli italiani si fosse riscattata. Fu nel 1949 che Palmiro Togliatti ritenne opportuno presentare una traduzione del *Trattato sulla tolleranza*. E fu nel 1955 che, dopo gli articoli su «Belfagor» e su «Società», Cesare Luporini pubblicò il suo libro *Voltaire e le «Lettres philosophiques». Il concetto della storia e l'illuminismo*. L'opera di demolizione dei pregiudizi anti-illuministici dell'idealismo fu poi continuata nel 1958 dal *Voltaire storico* di Furio Diaz. Dopo di allora si può parlare di una fortuna di Voltaire anche tra gli studiosi italiani: Riccardo Fubini curò nel 1964 un'importante raccolta degli *Scritti politici* di Voltaire, Franco Venturi fece comparire ripetutamente la figura di Voltaire nelle pagine del suo *Settecento riformatore*, e non si possono naturalmente ignorare almeno gli studi di Paolo Alatri.

Ma il marxismo italiano degli anni sessanta, trovando in Rousseau il vero precursore di Marx³⁷, interruppe il dialogo politico con Voltaire. Certo non mancarono anche allora autori che facevano notare i limiti di queste scelte. Paolo Casini, ad esempio, metteva in guardia contro interpretazioni poco sostenibili di Rousseau, avvertendo di non trascurare le ambiguità del suo moralismo e del suo spiritualismo. Scriveva, infatti, nel 1973, nell'*Introduzione all'illuminismo. Da Newton a Rousseau*: «Chi voglia guardare il centro comune verso il quale i singoli aspetti dell'opera di Rousseau convergono, dovrà guardare alla grave nota etico-religiosa, che lo differenzia profondamente dal dominante orientamento della cultura illuministica»³⁸. E Bobbio non si stancava di ripetere che il mito della democrazia diretta non solo era un'utopia, ma anche un'illusione politicamente pericolosa.

Sono cambiate le cose negli ultimi anni? Sì, sono cambiate, e molto. Il mito di Rousseau non eclissa più l'immagine di Voltaire. E Voltaire è tornato. Non sbaglia Valentino Parlato quando, nella sua brillante introduzione del 1995 a *Tutti i romanzi e racconti e Dizionario filosofico* di Voltaire, scrive che si può parlare di «un ritorno in Italia di Arouet François-Marie, meglio conosciuto come Voltaire»³⁹.

Va notato però che, se si legge oggi Voltaire, lo si deve soprattutto a quanti hanno insegnato ad apprezzarne l'ironia e la leggerezza, la capacità di far sì che ciò che appare tragico, visto sotto un altro aspetto, susciti riso: lo si deve a scrittori come Italo Calvino, Leonardo Sciascia e Umberto Eco. Spiace invece dirlo, ma questa fortuna italiana non la si deve certo ai nostri filosofi italiani. Voltaire, scrive sempre Valentino Parlato, «con i Calasso, i Ceronetti, i Cacciari non si doveva trovare a suo agio. Il cattivo odore della metafisica gli guastava il piacere della conversazione»⁴⁰.

Occorre aggiungere che questa fortuna corre il pericolo di essere guastata proprio dall'orientamento attuale degli studi sull'illuminismo, che rischiano di smarrire le motivazioni etiche

³⁵ C. Rosso, *Voltaire et Rousseau dans la conscience italienne d'aujourd'hui*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», 79 (1979), 2-3, p. 435.

³⁶ A. Labriola, *Voltaire e la filosofia della liberazione*, Napoli, Morano, 1926, prefazione, p. II.

³⁷ Sulla questione vedi A. Postigliola, *Rousseau e il marxismo italiano degli anni sessanta*, «Critica marxista», 9 (1971), 4, pp. 70-83.

³⁸ P. Casini, *Introduzione all'illuminismo*, cit., pp. 411-412.

³⁹ V. Parlato, *Introduzione*, in *Voltaire, Tutti i romanzi e i racconti e Dizionario filosofico*, Roma, Newton Compton, 1995, p. VII.

⁴⁰ *Ibidem*.

e politiche che danno senso e significato a questo lavoro storiografico. Questo pericolo lo notava già alcuni anni fa Paolo Alatri che, nella voce *Voltaire* del *Dizionario critico della letteratura francese*, osservava che cominciava ad avvertirsi tra gli studiosi una «tendenza a invertire la rotta seguita dalla critica con tanto profitto dopo il 1950 nella sua concreta aderenza ai valori e ai significati lato sensu politici della produzione voltairiana, limitandosi invece a una puntigliosa e spesso sterile esegesi puramente letteraria, stilistica e strutturalistica»⁴¹. In anni recenti questo pericolo è diventato ancora più forte. Un antidoto a questa tendenza può essere trovato nel leggere Voltaire guidati da Condorcet, il suo discepolo più importante e più intelligente.

Un'ulteriore buona ragione per leggere questa *Vita di Voltaire* è data dal fatto che può essere l'occasione per interessarsi non solo di Voltaire, ma anche di Condorcet. E questo risultato non sarebbe trascurabile perché, nel caso di questo autore, più che di una fortuna finalmente consolidatasi, dobbiamo parlare, pur con qualche rara eccezione e qualche segnale di cambiamento, di una sua deplorabile assenza nella coscienza politica italiana.

Meno confortante infatti, rispetto alla presenza di altri pensatori illuministi, è il bilancio della fortuna italiana di Condorcet⁴². Quasi niente di Condorcet è circolato in Italia nel secolo scorso, dopo il vivace dibattito svoltosi sul finire del secolo XVIII e l'inizio del successivo, come ha dimostrato Francesca Rigotti nel suo studio *L'umana perfezione. Saggio sulla circolazione e diffusione dell'idea di progresso nell'Italia del primo Ottocento*⁴³.

Poche nel nostro secolo sono le traduzioni. Dell'*Esquisse* esistono, è vero, tre edizioni notevoli, corredate inoltre da importanti introduzioni⁴⁴. Dei *Cinq mémoires sur l'instruction publique* abbiamo una traduzione del 1911 e un'antologia scolastica del 1956⁴⁵. Inoltre a cura di Manuela Albertone è uscito nel 1983 il volume *Réflexions et notes sur l'éducation*⁴⁶. Le *Lettres d'un bourgeois de New Heaven à un citoyen de Virginie* sono state tradotte, così come erano apparse la prima volta, in appendice alla prima parte dell'opera di Filippo Mazzei *Recherches historiques et politiques sur les États-Unis de l'Amérique septentrionale*⁴⁷ (ma il lettore non viene in nessun luogo avvertito che le *Lettres* sono opera di Condorcet) e, ancora più recentemente, sono state ritradotte da Luigi Mascilli Migliorini⁴⁸.

Per quanto riguarda la letteratura critica la situazione è lievemente migliore. Nel 1956 Alberto Cento ha pubblicato il volume *Condorcet e l'idea di progresso*⁴⁹: un volume senza dubbio importante, ma anche legato a un mondo culturale lontano da noi, come lontani sono gli anni in cui non si poteva non fare i conti con Croce. Nel 1980 sono usciti i saggi di Scarcella⁵⁰ e di Pozzo⁵¹. Il primo saggio però, facendo di Condorcet un precursore del positivismo di Saint-Simon e di Comte, non riusciva a esporre il pensiero di Condorcet secondo la sua logica interna: più che continuare Condorcet, Saint-

⁴¹ P. Alatri, *Voltaire*, in *Dizionario critico della letteratura francese*, diretto da F. Simone, Torino, Utet, 1972, vol. II, p. 1249.

⁴² In generale sulla fortuna di Condorcet si veda la settima parte, interamente dedicata alla ricezione della sua opera, del volume P. Crépel - C. Gilain (a cura di), *Condorcet mathématicienne, économiste, philosophe, homme politique*, cit., pp. 453-511.

⁴³ F. Rigotti, *L'umana perfezione. Saggio sulla circolazione e diffusione dell'idea di progresso nell'Italia del primo Ottocento*, Napoli, Bibliopolis, 1980. Sulla questione è tornato di recente Salvo Mastellone nel saggio *Della fortuna dell'«Esquisse» in Italia: Mazzini*, «Mélanges de l'École française de Rome», 108 (1996), 2, pp. 547-553.

⁴⁴ L'*Esquisse* è stato pubblicato con il titolo *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* (a cura di M. Minerbi, Torino, Einaudi, 1969), con il titolo *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* (a cura di G. Calvi, Roma, Editori Riuniti, 1974, 1995²) e con il titolo *Quadro storico dei progressi dello spirito umano* (a cura di M. Augias e R. Guiducci, Milano, Rizzoli, 1989).

⁴⁵ Condorcet, *Sull'istruzione pubblica*, a cura di P. Previato, Treviso, Canova, 1956.

⁴⁶ Condorcet, *Réflexions et notes sur l'éducation*, a cura di M. Albertone, Napoli, Bibliopolis, 1983. Sempre a Manuela Albertone si debbono, tra l'altro, il volume *Una scuola per la Rivoluzione 1792-1794*, Napoli, Guida, 1979, e il saggio *I Condorcet e i Necker: morale, politica ed economia nel pensiero di due coppie del XVIII secolo*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 14 (1980), pp. 157-239.

⁴⁷ F. Mazzei, *Ricerche storiche e politiche sugli Stati Uniti dell'America settentrionale*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991.

⁴⁸ Condorcet, *Lettere di un borghese di New Heaven*, a cura di L. Mascilli Migliorini, Napoli, Guida, 1998.

⁴⁹ A. Cento, *Condorcet e l'idea di progresso*, Firenze, Parenti, 1956.

⁵⁰ C. Scarcella, *Condorcet: dottrine economiche e sociali*, Lecce, Milella, 1980.

⁵¹ G.M. Pozzo, *Condorcet tra illuminismo e positivismo*, Padova, Libreria Editrice Universitaria, 1980.

Simon e Comte infatti non fanno altro che fraintendere la sua vera scienza sociale e la sua teoria politica. Il secondo saggio peccava (e non poco) di genericità.

Con la celebrazione del secondo centenario della Rivoluzione francese molte cose sono cambiate: si è assistito a una vera rinascita di studi su Condorcet (si tratta di una rinascita che tra gli studiosi francesi e americani era cominciata molto prima, ma il forte mutamento del clima ideologico verificatosi nel 1989 contribuiva a far ridiventare attualissime tutte le domande, e molte delle risposte, di Condorcet). E proprio in questi anni sono usciti in Italia due studi molto equilibrati: quello di Domenico Grimaldi⁵² e quello di Claudio De Boni⁵³. Si è tenuto inoltre a Roma, organizzato dall'École française, il convegno *Condorcet 1794-1994*, che ha visto la partecipazione di un nutrito gruppo di studiosi francesi e italiani: gli atti, pubblicati nel 1996, sono un prezioso resoconto dei lavori in corso sull'autore e di quanto si sta facendo per giungere, finalmente, a un'edizione critica delle sue opere⁵⁴.

Non si è detto ancora della ricerca di Sergio Moravia, cui va il merito di aver pubblicato tra la fine degli anni sessanta e i primi anni settanta alcuni studi di grande rilievo sul pensiero tardo-illuministico⁵⁵. Purtroppo, per varie ragioni, a questi studi non ha fatto seguito una fioritura di studi italiani sul pensiero degli ultimi *philosophes* e degli *idéologues* (e quando alcuni studi sono stati prodotti, è prevalsa una tendenza a esplorare gli *altri lumi* piuttosto che i *veri lumi*).

Resta il fatto che, se il lettore italiano vuole avere una prima idea organica del pensiero di Condorcet, del Condorcet scienziato sociale e politico, deve ancora oggi ricorrere alla traduzione di due contributi stranieri: alla voce *Condorcet* scritta da Roshdi Rashed⁵⁶ per l'enciclopedia biografica *Scienziati e tecnologi dalle origini al 1875* e a quella scritta da Keith Michael Baker⁵⁷ per il *Dizionario critico della Rivoluzione francese*.

Ci sono però tutte le premesse perché si possa nei prossimi anni cominciare a parlare anche di una fortuna italiana di Condorcet. Se così non fosse sarebbe un'occasione mancata per gli studi settecenteschi, ma anche per gli studi di storia e teoria del pensiero liberale e democratico, come pure per le scienze sociali.

⁵² D. Grimaldi, *Scienza, morale e politica in Condorcet*, L'Aquila, Japadre, 1991.

⁵³ C. De Boni, *Condorcet. L'«esprit général» nella rivoluzione francese*, Roma, Bulzoni, 1989.

⁵⁴ «Mélanges de l'École française de Rome», 108 (1996), 2, pp. 445-625.

⁵⁵ Di Sergio Moravia, che è stato anche curatore di testi di pensatori illuministici, vanno soprattutto tenuti presenti: *Il tramonto dell'Illuminismo*, Bari, Laterza, 1968; *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza, 1970; *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

⁵⁶ R. Rashed, *Condorcet*, in *Scienziati e tecnologi dalle origini al 1875*, 3 voll., Milano, Mondadori, 1975, vol. I, pp. 328-329.

⁵⁷ K.M. Baker, *Condorcet*, in F. Furet - M. Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, 2 voll., ed. a cura di M. Boffa, nuova ed., Milano, Bompiani, 1994, vol. I, pp. 274-283.