

**ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA
UNIVERSITÉ PARIS X – NANTERRE
ÉCOLE DOCTORALE CONNAISSANCE ET CULTURE**

**DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
XIX ciclo – anno accademico 2006/2007**

Tesi di Dottorato in Cotutela presentata da
SILVIA MATTEI

VOLTAIRE E I VIAGGI DELLA RAGIONE

Relatori:

WALTER TEGA, Professore di Storia della Filosofia,
Università degli Studi di Bologna

BALDINE SAINT GIRONS, Maître de Conférences de Philosophie,
Université Paris X - Nanterre

Membri della Commissione:

LORENZO BIANCHI, Professore di Storia della Filosofia del
Rinascimento, Università di Napoli “L’Orientale”

JEAN SEIDENGART, Professeur de Philosophie,
Université Paris X – Nanterre

Parole chiave: Voltaire - Viaggi – Empirismo - *Conte philosophique* - Illuminismo

a P. & P.

*« Bientôt tes questions vont être décidées:
Va chercher tes réponses au pays des idées,
Pars »*

Voltaire, Discours en vers sur l'homme

INDICE

INTRODUZIONE

1. *Il secolo dei viaggi, il secolo di Voltaire* p. 6
2. *Le varianti concettuali dei viaggi voltairiani* p. 10

INTRODUCTION

1. *Le siècle des voyages, le siècle de Voltaire* p. 19
2. *Le variantes conceptuelles des voyages voltairiens* p. 23

PARTE PRIMA

IL VIAGGIO IN INGHILTERRA

Voltaire esule e *philosophe*

- I. *Le Lettres philosophiques*, un “reportage filosofico” p. 32

PARTE SECONDA

I VIAGGI COSMICI

L’osservazione dell’uomo e dell’universo

- II. Entusiasmo scientifico e preoccupazioni metafisiche a Cirey p. 63
- III. “Moi, qui suis d’une autre sphère...”
Micromégas, il *Traité de métaphysique* e la conoscenza dell’uomo p. 68
- IV. L’empireo, i messaggeri divini e la provvidenza. Dal *Discours en vers sur l’homme* a *Zadig* e *Memnon* p. 87

PARTE TERZA

I VIAGGI FILOSOFICI

Viaggiatori e ragionatori nei *Romans et contes philosophiques*

- V. L’instabilità della condizione umana. Viaggi, contingenza, inquietudine p. 101
- VI. L’esperienza del viaggio e le teorie filosofiche. *Candide* p. 123

PARTE QUARTA

I VIAGGI CULTURALI

Il mappamondo della ragione nei *Romans et contes philosophiques*

- VII. Il panorama delle civiltà tra attualità, esotismo e storia p. 144
- VIII. Natura e cultura. Il viaggio senza ritorno de *L'Ingénu* p. 166
- IX. Relativismo culturale e universalismo morale p. 182

PARTE QUINTA

IL VIAGGIO NELLA FILOSOFIA

Le Philosophe ignorant e “l'aurore de la raison”

- X. Dai dubbi del *Philosophe ignorant* all'*Eloge historique de la Raison* p. 206

CONCLUSIONE

- La “raison ingénieuse” e il teatro delle idee. Lo stile filosofico di Voltaire* p. 233

APPENDICE

1. Les Voyages cosmiques de Voltaire. 1730 – 1750 p. 240
2. Le Voyage comme pratique philosophique. Les « raisonneurs pérégrinants » de Voltaire p. 252
3. Philosophie et vertu p. 263

BIBLIOGRAFIA

p. 265

ABBREVIAZIONI

M.: *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di Louis Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, qui abbreviato con la lettera M., seguita dal numero del tomo e della pagina

V.F.: *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968 -, qui abbreviato in V.F., seguito dal numero del volume

D: abbreviazione utilizzata da T. Besterman nella sua edizione della corrispondenza di Voltaire per indicare le singole lettere. *Correspondence and related documents*, Voltaire Foundation, Oxford, 1968 - 1977

SVEC: *Studies on Voltaire and the Eighteenth century* (Oxford)

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot, et quant à la partie mathématique par M. D'Alembert, Paris, 1751-1780 (Stuttgart, ed. facs. Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 1966-1988), qui abbreviato in *Encyclopédie*

INTRODUZIONE

1. Il secolo dei viaggi, il secolo di Voltaire

« Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire, la Turquie, l'Égypte, la Barbarie, l'Empire du Maroc, La Guinée, le pays des Cafres, l'intérieur de l'Afrique et ces côtes Orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les Royaume du Siam, de Pegu et d'Ava, la Chine, la Tartarie, et surtout le Japon: puis, dans l'autre Hémisphère le Mexique, le Pérou, le Chili, les Terres magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguay s'il était possible, le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride et toutes les contrées sauvages, voyage le plus important de tous et celui qu'il faudrait faire avec le plus de soins; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'Histoire naturelle, morale et politique de ce qu'ils avaient vu, nous verrions nous mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre ». Rousseau, *Discours sur l'inégalité*¹

« Je suis voyageur et marin; c'est-à-dire un menteur, et un imbécile aux yeux de cette classe d'écrivains paresseux et superbes qui, dans les ombres de leur cabinet, philosophent à perte de vue sur le monde et ses habitants, et soumettent impérieusement la nature à leurs imaginations. Procédé bien singulier, bien inconcevable de la part de gens qui, n'ayant rien observé par eux-mêmes, n'écrivent, ne dogmatisent que d'après des observations empruntées de ces mêmes voyageurs auxquels il refusent la faculté de voir et de penser ». Bougainville, *Voyage autour du monde*²

Bougainville, Cook, La Pérouse e le loro celebri circumnavigazioni consacrano il Settecento come l'epoca delle spedizioni commerciali e delle grandi scoperte geografiche e disegnano un nuovo mappamondo. Con i loro equipaggi dotati di naturalisti d'ogni genere, essi raggiungono i luoghi più remoti del globo, assegnano nomi alle regioni che ancora recavano la dicitura "terre sconosciute" e sollevano nuove questioni d'antropologia e di storia, di scienza e di filosofia. De Brosses, Prévost, de Pauw et Raynal compilano repertori immensi di viaggi e relazioni, nel tentativo d'inventariare e raccogliere tutte le informazioni e le conoscenze antiche e moderne, secondo la vocazione del secolo dell'*Encyclopédie*.

¹ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Note X, ed. a cura di J. Roger, Paris, Flammarion, 1992, pp. 194, 195

² Bougainville, *Voyage autour du monde par la frégate du roi La Boudeuse et la flûte l'Etoile*, « Discours Préliminaire », ed. a cura di J. Proust, Paris, Gallimard, 1982, pp. 46, 47

Filosofi e letterati viaggiano a modo loro, non quanto vorrebbe Rousseau, è vero, infatti essi restano per la maggior parte del tempo nell'ombra dei loro studi, come nota polemicamente Bougainville, "voyageur et marin". Eppure essi viaggiano, tramite le altrui imprese o lanciando i personaggi immaginari delle loro opere nelle esplorazioni mirabolanti del mondo e di altri mondi... La letteratura di viaggio nel Settecento in effetti prolifera sotto le forme più diverse: resoconti, lettere, relazioni, miscellanee curiose, dialoghi con personaggi esotici, viaggi filosofici, utopici e immaginari, nei quali la realtà e la fantasia si sovrappongono senza posa. Allora anche i lettori "viaggiano", restando comodamente seduti davanti ai loro caminetti, lasciandosi piacevolmente trasportare dalle passioni dei viaggiatori d'Africa, d'Asia e d'America, o dai "furori" degli avventurieri dell'immaginario: leggere i racconti di viaggio è quanto meno un'evasione che "muove lo spirito", inducendo al confronto tra i diversi costumi, religioni e credenze, risvegliando il senso del relativo e del possibile, esortando a comparare, criticare, lasciarsi persuadere o dubitare.

Ora, il secolo di Voltaire è proprio il secolo dei viaggi, l'epoca in cui il modello culturale del viaggio, con le sue strutture categoriali del movimento, offre alla filosofia forme originali di razionalità: nuovi spazi, nuovi incontri, evidenza di fatti e di dati, esercizio incessante dell'osservazione e sguardi curiosi, rinnovate alleanze tra il sapere e l'esperienza sul campo, dissoluzione di certezze, confronto d'idee e analogie tra il noto e l'ignoto, divulgazione d'informazioni e conoscenze, circolazione d'immagini e di oggetti, inventari, revisioni, missioni, indagini...

Sono finiti i tempi in cui si aspirava all'"engourdissement imaginaire"³ (l'espressione è di Voltaire) della stanza di Pascal, nella quale tutti gli uomini dovevano imparare a dimorare in perfetta quiete e solitudine, per evitare i mali e i pericoli del mondo esterno, senza posa mutevole e per sempre corrotto. Siamo ai tempi dell'"estroversione" e dell'azione, dell'insoddisfazione e dell'inquietudine, ma allo stesso tempo della fiducia nelle possibilità di progresso della civiltà umana e di una felicità terrena; siamo anche all'epoca della "critica universale", della ribellione contro l'ordine stabilito, del capovolgimento di tutte le idee e credenze consolidate dall'autorità e dalla tradizione.

³ Voltaire, *Lettres Philosophiques*, XXV, « Sur les Pensées de M. Pascal », *Mélanges*, a cura di J. Van den Heuvel, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1961, p. 119

Quel contraste ! Quel brusque passage ! La hiérarchie, la discipline, l'ordre que l'autorité se charge d'assurer, les dogmes qui règlent fermement la vie : voilà ce qu'aimaient les hommes du dix-septième siècle. Les contraintes, l'autorité, les dogmes, voilà ce que détestent les hommes du dix-huitième siècle, leurs successeurs immédiats... La majorité de Français pensait comme Bossuet ; tout d'un coup, les Français pensent comme Voltaire : c'est une révolution.⁴

La moda dei viaggi e la vera passione ch'essi suscitano sono uno dei segni più evidenti di ciò che Paul Hazard ha chiamato "La crisi della coscienza europea", ovvero il passaggio culturale e psicologico, a cavallo tra Sei e Settecento, dalla stabilità al movimento, dall'ideale dell'ordine immutabile delle cose, tipico del pensiero classico, all'irruzione di nuove esperienze, nuovi ordini e nuove aspirazioni che caratterizzano la mobilità del pensiero moderno.

Il legame tra Viaggi e Lumi è del resto notevolmente attestato da molti studi contemporanei, così come l'utilizzo da parte dei *philosophes* del *topos* letterario del viaggio, in quanto luogo privilegiato dove sollevare dibattiti filosofici e come strumento critico efficace nei confronti della cultura e della società del tempo, sul modello delle *Lettres Persanes* di Montesquieu, o come termine di paragone tra una cultura corrotta e una natura innocente, alla maniera dei *Dialogues curieux* del barone di La Hontan, o ancora come esplorazione delle possibili alternative a una civiltà e ai suoi codici culturali, alla maniera del *Supplément au voyage de Bougainville* di Diderot... Ampiamente studiata anche la pratica del *Gran Tour* nella formazione del gentiluomo e il riconoscimento, da parte dei filosofi, delle virtù pedagogiche del viaggio, da Montaigne agli enciclopedisti. Sono note, infine, le influenze e i modelli seicenteschi del viaggio immaginario, dagli *Etats et Empires de la Lune* di Cyrano de Bergerac alle utopie sotto forma di viaggio, come l'*Histoire de Séverambes* di Veiras o i *Voyages de Jacques Massé* di Tyssot de Patot.

La letteratura di viaggio a cavallo tra Sei e Settecento è di una ricchezza infinita, non solo per la sua abbondanza, ma anche per l'estrema varietà degli stili e dei generi, per cui non si può stabilire una netta demarcazione tra viaggio vero e viaggio immaginario, tra viaggio romanzesco e viaggio filosofico, o, ancora, tra viaggio pedagogico, viaggio critico e viaggio utopico. Per un inventario e un'antologia di tale letteratura rinviamo alle opere eccellenti di Gilbert Chinard, di

⁴ Hazard P., *La crise de la conscience européenne, Préface*, Paris, Fayard, 1961, p. 7

Raymond Trousson e, più recentemente, di Jean-Michel Racault.⁵ In ambito filosofico, la letteratura di viaggio del Settecento è stata molto studiata da un punto di vista storico, politico e antropologico, con particolare attenzione alle tematiche legate al primitivismo – il tema del cosiddetto “buon selvaggio” –, al pensiero utopico e alla filosofia illuministica della storia – l’ideologia del progresso e l’eurocentrismo. Per orientarsi nella complessità e vastità dei temi legati ai viaggi settecenteschi ci si è avvalsi di alcuni testi fondamentali di storia delle idee, ovvero i saggi di Sergio Landucci, Giuliano Gliozzi, Antonello Gerbi, Enea Balmas, da parte italiana,⁶ e di Michèle Duchet, Branislaw Baczko e Tzvetan Todorov, da parte francese.⁷

In tutte queste opere Voltaire è sempre citato per il vorticoso viaggio di *Candide*, per l’“anti-utopia” dell’Eldorado, per l’ambigua figura del selvaggio nell’*Ingénu*, e per la filosofia della storia delineata nell’*Essai sur le mœurs* la quale, pur volendo inglobare tutti i popoli e tutte le civiltà della terra, è fondata su un marcato eurocentrismo. Consultando gli strumenti bibliografici voltairiani (la *Bibliographie analytique des écrits relatifs à Voltaire*, a cura di Spear,⁸ e il *Dictionnaire générale de Voltaire*, a cura di Trousson⁹), ci si accorge che non esiste alcun titolo relativo al tema del viaggio nell’opera del nostro autore, se non qualche breve articolo sui viaggi dei singoli *Contes philosophiques*. È tale lacuna che ha motivato la nostra ricerca sui viaggi voltairiani, da un punto di vista filosofico, più che letterario e storico-politico.

L’ipotesi che sta alla base del presente lavoro è che la dimensione del viaggio nell’opera di Voltaire non abbia unicamente una funzione retorica, bensì soprattutto una funzione filosofica e che lo studio di questo tema possa contribuire a spiegare il rapporto tra Voltaire e la filosofia. Al di là del luogo comune letterario e dell’effetto

⁵ Chinard G., *L’Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, 1913 (ed. Genève, 2000); Trousson R., *Voyages aux Pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, 1990; Racault J. M., *Nulle Part et ses environs. Voyages aux confins de l’utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, 2003

⁶ Landucci S., *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Bari, 1972; Gliozzi G., *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*. Milano, 1971 e la raccolta postuma: *Differenza e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Napoli, 1993; Gerbi A., *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica*, Napoli, 1983; Balmas E., *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Firenze, 1984

⁷ Duchet M., *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, 1971; Baczko B., *Lumières de L’Utopie*, Paris, 1978; Todorov T., *La Conquête de l’Amérique. La question de l’autre*, Paris, 1982, e *Nous et les autres. Réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, 1989

⁸ Spear F. A., *Bibliographie analytique des écrits relatifs à Voltaire, 1966 – 1990*, Voltaire Foundation, Oxford, 1992

⁹ Trousson R., Verduyssen J., *Dictionnaire général de Voltaire*, Paris, 2003

polemico che esso genera, il viaggio in Voltaire potrebbe essere utilizzato come una delle possibili chiavi di lettura del suo pensiero. I viaggi voltairiani saranno pertanto considerati come una pratica filosofica che permette da un lato di abbracciare la totalità dell'esperienza umana e, d'altro lato, di mettere alla prova le facoltà della ragione, nel dichiarato intento di criticare il metodo del razionalismo *a priori* e dei grandi sistemi deduttivi (quelli di Descartes, Malebranche, Leibniz e Spinoza), e di opporre loro il razionalismo empirico e il metodo induttivo della scuola inglese (da Bacon, a Locke, a Newton). La coscienza dei limiti e dei poteri della ragione e della necessità della fondazione morale della vita sociale, coscienza acquisita tramite l'esercizio, pratico e immaginario a un tempo, dei viaggi filosofici, conduce Voltaire ad affermare il primato della prassi rispetto ai problemi teoretici.

2. *Le varianti concettuali dei viaggi voltairiani*

« Un Français qui arrive à Londres trouve les choses bien changées en philosophie comme dans tout le reste. [...] L'essence même des choses a totalement changé ». Voltaire, *Lettres philosophiques*¹⁰

« Nous sommes des voyageurs arrivés à l'embouchure d'un fleuve; il faut le remonter avant que d'imaginer où est sa source ». Voltaire, *Eléments de la philosophie de Newton*¹¹

« Il me semble que la Raison voyage à petites journées, du nord au midi, avec ses deux intimes amies, l'Expérience et la Tolérance ». Voltaire, *L'Homme aux quarante écus*¹²

« Voilà bien des voyages dans des terres inconnues; ce n'est rien encore. Je me trouve comme un homme qui ayant erré sur l'Océan, et apercevant les îles Maldives dont la mer Indienne est semée, veut les visiter toutes ». Voltaire, *Le Philosophe ignorant*¹³

Il presente lavoro di tesi intende mostrare l'originalità della dimensione del viaggio nell'opera di Voltaire. Più precisamente, si tratta di determinare la portata della nozione del viaggio rintracciando i diversi modi in cui essa si declina nel discorso filosofico, del quale è semplicemente l'espressione. Assumendo il viaggio

¹⁰ *Lettres philosophiques*, XIV, « Sur Descartes et Newton », *Mélanges*, ed. a cura di J. Van den Heuvel, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1961, p. 54

¹¹ *Eléments de la philosophie de Newton*, III partie, « Physique newtonienne », chap. II, V.F. 15, ed. a cura di L. Walters, W. H. Barber, Oxford, 1992, p. 412

¹² *L'Homme aux quarante écus*, « Le Bon sens de Monsieur André », *Romans et contes*, ed. a cura di F. Deloffre, J. Van den Heuvel, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1979, p. 469

¹³ *Le Philosophe ignorant*, doute XXV, « Absurdités », V.F. 62, ed. a cura di R. Mortier, Oxford, 1987, p. 64

come una possibile chiave di lettura del pensiero voltairiano, si studieranno le sue diverse varianti concettuali, non per tentare di sistematizzare la filosofia di Voltaire a partire da esse – ciò sarebbe illegittimo, infatti non si può parlare né di un sistema, né di una filosofia di viaggio in Voltaire – ma piuttosto per mostrare in che modo i viaggi esprimono e illustrano una varietà d’idee filosofiche.

Il percorso che proponiamo è a un tempo tematico e cronologico, prende le mosse dalle *Lettres philosophiques* e giunge fino a *Le Philosophe ignorant*, passando per i *Romans et contes philosophiques*, i quali costituiscono il materiale più copioso della ricerca. Ora, trattando del viaggio e delle voltairiane lettere dall’Inghilterra, ci si riferisce a un viaggio concreto e decisivo per la “biografia filosofica” del Nostro; passando ai *Romans et contes philosophiques*, ci si riferisce invece a dei viaggi d’immaginazione filosofica che possono essere studiati analizzando le loro diverse funzioni: in primo luogo, essi sono dei dispositivi di distanziamento in un esperimento d’osservazione antropologica e d’indagine gnoseologica (è il caso dei viaggi cosmici di *Micromégas*, e in modo diverso, ma con un’analogia funzione, del *Traité de métaphysique* e del *Discours en vers sur l’homme*). In secondo luogo, la loro funzione metaforica illustra l’instabilità della condizione umana in un mondo in continuo divenire. In terzo luogo, in quanto pratica o esercizio filosofico, il viaggio sottopone alle prove dell’esperienza i sistemi metafisici (il *Candide* è il massimo esempio di tale procedimento rivolto contro la teodicea leibniziana). In quarto e ultimo luogo, il viaggio innesca un’esplorazione della varietà delle pratiche socioculturali e diventa terreno di riflessione e di tensione tra relativismo culturale e universalismo morale. Esaminando, infine, *Le Philosophe ignorant*, ci si trova di fronte a un viaggio della ragione voltairiana attraverso questo “oceano immenso cosparso di scogli” che è il pensiero filosofico, di cui l’autore ricostruisce la storia in una dimensione spazio-temporale che egli domina dal punto di vista del presente – L’Europa (spazio) dei Lumi (tempo).

Le nostre ricerche intendono più generalmente mostrare quanto il “dispositivo del viaggio” sia un motivo tipico del pensiero di Voltaire: esso è una delle vie più spesso imboccate dal dinamismo infaticabile della sua filosofia critica. Si può dunque parlare di una “unità di funzione” dei viaggi voltairiani. A monte di tale vocazione e delle comparazioni, delle discussioni, dei confronti ch’essa implica nell’opera di Voltaire, riconosciamo l’urgenza permanente del suo pensiero ad

abbracciare tutte le teorie e tutte le opinioni vicine e lontane, ad assumere tutti i punti di vista possibili per farli dialogare e sottoporli al vaglio della ragione. In tal senso i viaggi “materializzano” il discorso filosofico, permettendo alla ragione di esercitare “sul campo” le sue facoltà, di riaffermare senza posa tanto i limiti dei suoi poteri, quanto l’universalismo dei suoi dettami e partecipare, in tal modo, al progresso dello spirito umano.

La tesi si articola in cinque parti principali: “Il viaggio in Inghilterra”; “I viaggi cosmici”; “I viaggi filosofici” e “I viaggi culturali” dei *Romans et contes philosophiques*; “Il viaggio nella filosofia” intrapreso da *Le Philosophe ignorant*.

[I.] Il punto di partenza della ricerca è la constatazione che la prima opera filosofica di Voltaire, le *Lettres philosophiques*, è il frutto di un viaggio. Si tratta del suo esilio in Inghilterra (1726/28) che fu in parte una costrizione e in parte una scelta. In una lettera scritta all’amico Thieriot dal porto di Calais, accingendosi a lasciare la Francia, Voltaire afferma che sta per salpare verso il paese più adatto per “apprendre à penser”. Il felice sincronismo tra l’esperienza del viaggio e l’oggetto della ricerca (*apprendre à penser*) nella patria dell’empirismo, della scienza e della libertà d’espressione, può essere considerato come l’iniziazione di Voltaire alla filosofia dei Lumi. La terra inglese diverrà per lui la terra della verità e della tolleranza, la terra in cui il suo pensiero giungerà a maturazione e in cui si definiranno i contenuti e i fondamenti della sua filosofia.

Le voltairiane lettere dall’Inghilterra sono un vero e proprio “*reportage filosofico*”, la cui intenzione è quella di offrire ai francesi il resoconto fedele di una società e di una cultura diverse e soprattutto di una filosofia nuova – l’empirismo di Locke – e di una nuova scienza – quella di Newton –. Le *Lettre anglaises* divennero *philosophiques* con l’aggiunta delle *Remarques sur les Pensées de M. Pascal*, ovvero con il ritorno di Voltaire in Francia e la sua definitiva rottura con la tradizione filosofica e religiosa del suo paese.

[II.] Il seguito del proponimento è consacrato ai viaggi d’immaginazione filosofica. Rispettando un ordine cronologico, si tratterà innanzitutto dei “viaggi cosmici” di Voltaire scritti all’epoca del suo remoto ritiro a Cirey, dove si era dedicato, in compagnia di Madame du Châtelet, allo studio di Locke, Pope, Leibniz e Newton. Queste ricerche costituiscono la base scientifica e filosofica di alcune opere degli anni

'30 e '40 che presentano, certo in modi diversi e con diverse rilevanze, il tema del viaggio filosofico in un'altrove extraterrestre, dove appaiono esseri celesti e intelligenze pure. Da un lato abbiamo il *Traité de métaphysique* e *Micromégas*, *Histoire philosophique*, dove Voltaire intraprende dei "viaggi astronomici" e si muove agilmente attraverso l'universo recentemente scoperto da Newton; d'altro lato abbiamo il *Discours en vers sur l'homme*, *Zadig, ou la Destinée* e *Memnon, ou la Sagesse humaine*, dove Voltaire riesuma le figure del cosmo medievale, raggiunge l'empireo – inaccessibile agli astronauti newtoniani del *Traité* e di *Micromégas* – e fa appello a dei messaggeri divini, nel tentativo di spiegare la condizione umana in rapporto all'organizzazione dell'universo. Le fantasie filosofiche del viaggio interplanetario derivano dall'entusiasmo di Voltaire per la scienza newtoniana, quelle del viaggio soprannaturale dalle sue preoccupazioni di ordine metafisico, ed entrambe rispondono alle esigenze filosofiche poste dalle sue indagini sulla natura umana.

Si noterà che i viaggi cosmici voltairiani sono tutti dei "viaggi all'incontrario". Piuttosto che di viaggi nello spazio, si tratta di viaggi *dallo* spazio: diversamente dalla tradizione letteraria del viaggio cosmico, Voltaire non racconta l'esplorazione umana dell'universo, bensì mette in scena l'esplorazione extraterrestre del pianeta terra. In *Micromégas* tale procedimento è evidente: le avventure interspaziali dell'abitante di Sirio offrono al lettore un'immagine capovolta degli uomini attraverso un complesso gioco degli specchi. Allo stesso modo, quando Voltaire immagina di essere su Giove o su Marte (nel *Traité de métaphysique*), quando lancia nel cielo un "lettré chinois" (nel *Discours en vers sur l'homme*) o quando fa partire Leibniz in volo per la "decima sfera" (in *Zadig*), il suo sguardo è sempre rivolto al pianeta terra e alla condizione del genere umano. I viaggi cosmici capovolgono tutte le prospettive e permettono a Voltaire di simulare l'osservazione degli uomini "dall'alto dei cieli".

[III.] I *Romans et contes* sono dei "viaggi filosofici e culturali", infatti quasi tutti i loro personaggi sono dei viaggiatori infaticabili che percorrono il modo intero con gli occhi di Voltaire. La dimensione del viaggio è essenziale nei racconti e fa parte della scelta letteraria e filosofica dell'autore, mosso dall'intento di descrivere l'uomo nella concretezza della sua esperienza esistenziale e di porre l'accento sulla sorprendente diversità e contraddittorietà del comportamento umano in un mondo in continuo divenire.

Il viaggio è una metafora molto efficace per illustrare l'instabilità, l'inquietudine e le contraddizioni che caratterizzano la condizione umana, per

mostrare l'impotenza della ragione di fronte alla contingenza e alle insondabili curve dei destini individuali. I personaggi dei *Contes* vivono in un mondo aleatorio e la loro esistenza implica un azzardo. I viaggi di *Candide*, ma anche quelli di *Scarmentado*, *Zadig*, *Amabed*, *Jenni*, sono un *défilé* di miserie e malintesi, di orrori e sciagure, sono una fonte di continue e rinnovate sofferenze e il loro unico movente sembra essere il capriccio della sorte. La maggior parte dei personaggi dei *Contes philosophiques*, in effetti, non viaggia per scelta, bensì per costrizione. Eppure, strada facendo si risveglia in essi la curiosità e il desiderio di conoscere il mondo. Quando il viaggio dipende dalla volontà dei personaggi, i suoi principali moventi sono l'inquietudine intellettuale, come la curiosità, o l'inquietudine passionale, come l'amore o l'ambizione, o ancora l'inquietudine derivante dall'insoddisfazione o dalla noia che spingono a una ricerca errante della felicità. Voltaire riabilita la natura passionale dell'uomo, sottraendola al pensiero teologico-cristiano e alla "macchia" del peccato originale, per considerarla, invece, come un dono divino, un "meccanismo" voluto dal Creatore, che sta alla base della libertà d'azione dell'uomo (una libertà limitata, certo, ma che può condurlo all'edificazione della felicità terrena, a patto che egli ne faccia buon uso).

Spostando l'attenzione dai viaggiatori ai viaggi narrati da Voltaire, si propone uno studio della loro funzione iniziatica e filosofica. La pratica del viaggio, nei *Contes philosophiques*, è volta a mettere alla prova il potenziale critico della ragione di fronte all'accumulazione straordinaria di esperienze attraverso uno spazio terrestre percorribile in tutti i sensi, grazie all'economia del tempo narrativo che assicura rapidi spostamenti da un luogo all'altro. L'esperienza del viaggio, pertanto, è affidata al senso della possibilità piuttosto che al principio di realtà: poco importa dove ci si rechi o chi si incontri, i luoghi non sono che pretesti e i personaggi dei puri archetipi; essi sono tutti dei gran "maîtres de philosophie" e non hanno bisogno di lunghe descrizioni, ciò che conta è che essi parlino. L'"altro" e l'"altrove" nei *Romans et contes* servono da base sperimentale per le congetture voltairiane e, in definitiva, non sono che un'occasione per filosofare. L'invenzione del narratore manifesta l'impotenza della speculazione astratta, distrugge le costruzioni e le architetture metafisiche, risvegliando il senso della discontinuità e della contingenza. Così, Voltaire attiva un efficacissimo procedimento critico nei confronti del razionalismo *a priori* e dei rigorosi sistemi deduttivi, ai quali egli oppone il razionalismo empirico e il metodo induttivo della scuola inglese. La sua

fiera sospensione del giudizio nei confronti della maggior parte delle questioni metafisiche lo conduce, inoltre, ad affermare il primato dell'etica, della filosofia pratica rispetto alla filosofia teoretica. *Candide* illustra in modo esemplare il procedimento critico dei viaggi filosofici voltairiani contro gli enunciati di verità consolidati all'interno di un rigoroso sistema astratto come quello di Leibniz. *Candide*, "ovvero dal mondo al giardino", potremmo dire, giacché l'esperienza del viaggio insegna che nessuna attitudine metafisica nei confronti delle vicende terrene può essere assunta in modo assoluto e che ovunque ci si trovi, secondo l'ormai celeberrima espressione, *il faut cultiver notre jardin*.

[IV.] Nei *Romans et contes* il viaggio è anche esplorazione delle varianti socioculturali e cornice di un panorama stilizzato delle civiltà. L'immaginazione odepórica di Voltaire copre la quasi totalità dei paesi e dei continenti conosciuti all'epoca e funziona come una specie di caleidoscopio in cui il narratore proietta una grande varietà di immagini della realtà e della fantasia. Il mondo è un'immensa riserva di immagini quasi fotografiche che si susseguono senza sosta per offrire un panorama umano estremamente vario, un panorama delle diverse civiltà colte al volo come per rapidi *flashes*. *La Princesse de Babylone*, per esempio, trascina il lettore in un vorticoso inseguimento amoroso intorno al mondo: Formosanta lascia la Mesopotamia per rincorrere il fuggitivo Amazan in Arabia, in India, in Cina, in Russia, in Polonia, in Germania, in Olanda, in Inghilterra, a Roma, a Parigi, a Siviglia e finalmente riconduce l'innamorato a Babilonia passando per l'Etiopia. Voltaire è imprevedibile. Egli gioca sui più diversi registri in un movimento incessante e disinvolto nello spazio e nel tempo: dice cose nuove attraverso cose antiche, parla della realtà attraverso la fantasia, d'attualità attraverso la storia e, strada facendo, accenna lezioni filosofiche senza soffermarvisi troppo a lungo. Un lettore accorto della vicenda degli amori e degli inseguimenti della principessa di Babilonia riconoscerà lo sguardo attento di Voltaire su un'Europa ancora divisa tra oscurantismo e ragione, tra progresso civile e rigurgiti di fanatismo, ma dove si starebbe affacciando, da Nord a Sud, una nuova "età illuminata".

I *Contes philosophiques* disegnano un vero e proprio "mappamondo della ragione" da Oriente ad Occidente, dall'Asia all'America, da cui emergono da un lato l'elogio voltairiano delle antiche civiltà orientali e in particolar modo della cultura cinese, d'altro lato il rifiuto d'ogni primitivismo o mito dell'età dell'oro, miraggio ritrovato da molti autori dell'epoca nel Nuovo Mondo. In *Candide*, per

esempio, lo stato di natura degli “Orecchioni” è dipinto come uno stato di bruti antropofagi, ben lontano dal civilissimo ideale dell’Eldorado, situato tuttavia in un luogo e in un tempo talmente immobili che non è possibile restarvi... Voltaire dissolve ogni legame tra perfezione e origine per attribuire alla civiltà, ovvero all’“arte” e non alla natura, un significato ontologico, considerandola come lo sviluppo naturale dell’umanità o, potremmo dire più precisamente, “la crescita inerente al suo proprio essere in divenire”. Ne *L’Ingénu*, la storia dell’urone mette in scena un *tête à tête* tra natura e cultura e narra “il viaggio senza ritorno” della perfettibilità dell’uomo attraverso l’iniziazione di un “selvaggio” alla civiltà, la quale non permette regressioni.

I viaggi dei *Romans et contes* esprimono una tensione filosofica tra relativismo e universalismo e la geografia dei racconti, in definitiva, è quella delle mobili frontiere dello spirito. Voltaire invia i suoi eroi su tutta la terra per disegnare la mappa dei costumi (mentre nell’*Essai sur les mœurs* ne fa la storia), ma soprattutto egli varca le frontiere di una zona neutrale nella quale le idee di tutti i paesi s’incontrano, si scambiano, si rinnovano. Tale zona franca è lo spazio dei lumi della ragione, da cui i personaggi dei *Contes*, in tal modo ubicati, possono prendere le misure di uno spazio morale attraverso la rassegna di tutte le opinioni in interminabili discussioni. Se il viaggio risveglia il senso del relativo, la ragione riconduce la diversità all’unità, facendo convergere l’esplorazione stessa delle differenze a un punto di equilibrio, raggiungendo o confermando, in seguito a una lunga serie di prove e di smentite, un nucleo di certezze incontrovertibili e valide in tutti i tempi e in tutti i luoghi: gli uomini, di qualsiasi nazione essi siano, sono dotati delle medesime facoltà razionali e, indipendentemente dalla religione professata, possiedono tutti la medesima nozione di giustizia sulla quale è possibile fondare un accordo universale, garantito dall’esistenza di un Essere Supremo e benevolo, sebbene inconoscibile nella sua natura e nelle sue determinazioni. È la dimostrazione addotta da *Zadig* nell’episodio “Le Souper”, quando l’eroe riesce a sedare la disputa religiosa sollevatasi tra i mercanti riuniti alla fiera di Balzora (un egiziano, un indiano, un caldeo, un greco e un celta, ognuno dei quali è portatore di un diverso sistema di credenze) e a convertirli tutti all’unico dogma del teismo: l’adorazione di un Essere Supremo dal quale dipendono forma e materia.

Molti elementi della filosofia di Voltaire dimostrano che egli accoglie un cauto scetticismo, almeno nel metodo, il quale prende due direzioni: i viaggi culturali e

l'esplorazione della diversità umana, secondo l'indicazione del decimo tropo di Sesto Empirico, e la ricerca dubitativa e zetetica. Ad ogni modo, le conclusioni di Voltaire non corrispondono a quelle dello scetticismo nelle sue coordinate storiche più autentiche. L'istanza scettica del viaggio e del dubbio nell'opera di Voltaire è utilizzata in chiave empirica, ovvero come possibilità di mettere alla prova i limiti e i poteri della ragione, la quale tuttavia non viene mai messa in discussione in quanto strumento affidabile d'investigazione dei fenomeni e di controllo o verifica di ogni opinione e credenza. La ragione voltairiana non abbraccia l'*epoché*, al contrario essa afferma le verità che sono "alla sua portata". Il *Traité de métaphysique*, pur riconoscendo i limiti stretti dell'intelligenza umana, risolve il problema dell'apparenza e dell'effettiva esistenza degli oggetti esterni, prendendo posizione contro il pirronismo radicale nel capitolo IV, intitolato: "Qu'il y a en effet des objets extérieurs" e prosegue con le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, opponendosi dunque alle conclusioni scettiche della netta separazione tra fede e ragione, scartando il fideismo per fondare, invece, la "verità" del teismo sulla possibilità di una conoscenza razionale della divinità. Così, egli stabilisce un'alleanza tra filosofia e religione, proponendo una religione naturale, comune a tutto il genere umano, depurata da ogni dogma contrario alla ragione e il cui contenuto sia essenzialmente etico. Le ricerche dubitative del *Philosophe ignorant* confermano l'unità della natura umana e l'universalità della coscienza morale (il XXXVI dubbio porta il titolo: "Nature partout la même", il XXXVIII: "Morale universelle").

Dai *Contes philosophiques* all'*Essai sur le mœurs*, il relativismo dei costumi non può in alcun modo minare l'universalismo morale e Voltaire non esita a negare i fatti testimoniati dai viaggiatori, "menteurs, ou mal instruits", quando essi contraddicono la sua idea di natura e di morale: "le fond de la nature", come un'isola di salvezza, non può mai essere contaminato dalla "superficiale" molteplicità delle culture.

[V.] Infine, considereremo un'ultima variante dei viaggi voltairiani. Si tratta del "tour philosophique" attraverso cinquantasei dubbi o domande del *Philosophe ignorant*. La forma dinamica del dubbio permette il rischiararsi graduale della ragione e innesca un viaggio attraverso il mondo della filosofia antica e moderna, un viaggio fatto d'incontri, di dialoghi, di "passeggiate filosofiche" attraverso le remote regioni del pensiero, alla maniera di un *conte*.

Di dubbio in dubbio, d'ignoranze passate in ignoranze presenti, la ragione voltairiana riesce a liberarsi “da un centinaio di errori” e rinuncia alle “scoperte impossibili”, evitando i naufragi in questo vasto “oceano del pensiero”. Verso la metà del percorso, dopo aver peregrinato a lungo da una metafisica all'altra, il *Philosophe ignorant* si ritrova possessore di “quattro o cinque verità” e può finalmente abbordare la regione della morale, convocata nel testo aldilà di qualsiasi coordinata storico-geografica, dove i filosofi e i saggi di tutti i tempi e di tutti i luoghi si riuniscono nell'insegnamento e nella pratica della virtù, in un corale accordo sull'universale nozione della giustizia. Approdato infine alla propria epoca, nella quale egli intravede “l'aurore de la raison”, Voltaire giunge alla piena consapevolezza della sua missione filosofica che si prefigge come scopo la liberazione dell'uomo da quegli stretti confini che la religione e la società politica continuano a imporre, da quegli schematismi mentali e da quel pensare pregiudiziale che limita l'indagare libero di una ragione libera.

Per concludere, evocheremo un titolo molto eloquente: *l'Eloge historique de la Raison*. Questo breve racconto filosofico, l'ultimo scritto da Voltaire, narra le erranze epocali della Ragione e di sua figlia, la Verità. Da lungo tempo nascoste in un pozzo, madre e figlia decidono di fare un viaggio intorno al mondo per constatare la condizione dello spirito umano nel secolo decimo ottavo. Esse si ricordano degli oscuri tempi passati e si rallegrano di trovare presentemente un'Europa illuminata. Giunte a Parigi nell'anno 1774, Ragione e Verità sono molto soddisfatte...

L'*Eloge de la Raison* è proprio *historique*, infatti Voltaire non preconizza un avvenire naturalmente progressivo, al contrario egli mette in guardia contro la possibile ricaduta in nuove barbarie, suggerendo un andamento ciclico della storia dello spirito, come mostrano chiaramente le ultime parole proferite da Ragione e Verità:

Jouissons de ces beaux jours; restons ici, s'ils durent; et, si les orages surviennent, retournons dans notre puits.¹⁴

I viaggi intellettuali di Voltaire si concludono dunque a Parigi, con il suo ritorno trionfale nella capitale francese, dalla quale egli fu bandito per quasi trent'anni...

¹⁴ Voltaire, *Eloge historique de la raison, Romans et contes*, cit., p. 658

INTRODUCTION

1. Le siècle des voyages, le siècle de Voltaire

« Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire, la Turquie, l'Égypte, la Barbarie, l'Empire du Maroc, La Guinée, le pays des Cafres, l'intérieur de l'Afrique et ces côtes Orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les Royaume du Siam, de Pegu et d'Ava, la Chine, la Tartarie, et surtout le Japon: puis, dans l'autre Hémisphère le Mexique, le Pérou, le Chili, les Terres magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguay s'il était possible, le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride et toutes les contrées sauvages, voyage le plus important de tous et celui qu'il faudrait faire avec le plus de soins; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique de ce qu'ils avaient vu, nous verrions nous mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre ». Rousseau, *Discours sur l'inégalité*¹⁵

« Je suis voyageur et marin; c'est-à-dire un menteur, et un imbécile aux yeux de cette classe d'écrivains paresseux et superbes qui, dans les ombres de leur cabinet, philosophent à perte de vue sur le monde et ses habitants, et soumettent impérieusement la nature à leurs imaginations. Procédé bien singulier, bien inconcevable de la part de gens qui, n'ayant rien observé par eux-mêmes, n'écrivent, ne dogmatisent que d'après des observations empruntées de ces mêmes voyageurs auxquels il refusent la faculté de voir et de penser ». Bougainville, *Voyage autour du monde*¹⁶

Bougainville, Cook, La Pérouse et leurs célèbres circumnavigations marquent le XVIIIe siècle comme l'époque des expéditions commerciales et des grandes découvertes géographiques et tracent, à l'aide de leurs équipages de naturalistes, une nouvelle mappemonde, en remplissant les espaces vides de la carte du globe, en nommant les régions jusqu'alors mentionnées « terres inconnues », en soulevant des nouvelles questions d'anthropologie et d'histoire, de science et de philosophie. De Brosses, Prévost, de Pauw et Raynal recueillent des répertoires immenses de voyages dans la tentative d'inventorier toutes les informations et connaissances anciennes et nouvelles, selon la vocation du siècle de l'*Encyclopédie*.

¹⁵ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Note X, éd. J. Roger, Paris, Flammarion, 1992, pp. 194, 195

¹⁶ Bougainville, *Voyage autour du monde par la frégate du roi La Boudeuse et la flûte l'Etoile*, « Discours Préliminaire », éd. J. Proust, Paris, Gallimard, 1982, pp. 46, 47

Philosophes et gens de lettres voyagent à leur manière, non point comme le souhaiterait Rousseau, il est vrai, car ils restent la plupart du temps dans « les ombres de leur cabinet », selon la remarque polémique de Bougainville, « voyageur et marin ». Et pourtant ils voyagent, par l'intermédiaire des autres ou en lançant les personnages imaginaires de leurs œuvres à l'exploration du monde et d'autres mondes encore... La littérature du voyage au XVIIIe siècle prolifère en effet sous les formes les plus différentes et les plus variées : comptes-rendus, lettres, relations, mélanges curieux, dialogues avec des personnages exotiques, voyages philosophiques, utopiques et imaginaires où la réalité et la fantaisie se superposent sans cesse. Alors les lecteurs « voyagent » aussi, tout en restant confortablement assis devant leurs cheminées, en se laissant paisiblement transporter par la passion des voyageurs d'Amérique, d'Afrique, d'Asie, ou par la « fureur » des aventuriers de l'irréel : lire les récits de voyages permet du moins de s'évader, de « mouvoir l'esprit », de comparer les mœurs et les religions, d'arriver au sens du relatif et du possible, d'opposer, critiquer, croire ou douter.

Le siècle de Voltaire est bien le siècle des voyages, l'époque où le modèle culturel du voyage, avec ses structures catégoriales du mouvement, offre à la philosophie des formes de rationalité inédites : nouveaux espaces, nouvelles rencontres, évidence des faits et des données, exercice incessant de l'observation et des regards empreints de curiosité ; alliance entre le savoir et l'expérience, effondrement des certitudes, comparaison des idées et analogies entre le connu et l'inconnu, circulation des images, diffusion des connaissances, révisions, inspections, missions, enquêtes... Ce n'est plus le temps de rester dans « l'engourdissement imaginaire »¹⁷ (l'expression est de Voltaire) de la chambre de Pascal, où tous les hommes devraient être capables de demeurer en parfaite quiétude, afin d'éviter les malheurs et les périls du monde extérieur, sans cesse changeant et définitivement corrompu. C'est le temps de l'« extroversion » et de l'action, de l'insatisfaction et de l'inquiétude et, en même temps, de la confiance dans les possibilités du progrès de la civilisation humaine et d'un bonheur terrestre ; le temps de « la critique universelle », aussi, de la rébellion envers l'ordre établi, du bouleversement de toutes les idées et croyances consolidées par l'autorité et la tradition.

¹⁷ Voltaire, *Lettres Philosophiques*, XXV, « Sur les *Pensées* de M. Pascal », *Mélanges*, éd. J. Van den Heuvel, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1961, p. 119

Quel contraste ! Quel brusque passage ! La hiérarchie, la discipline, l'ordre que l'autorité se charge d'assurer, les dogmes qui règlent fermement la vie : voilà ce qu'aimaient les hommes du dix-septième siècle. Les contraintes, l'autorité, les dogmes, voilà ce que détestent les hommes du dix-huitième siècle, leurs successeurs immédiats... La majorité de Français pensait comme Bossuet ; tout d'un coup, les Français pensent comme Voltaire : c'est une révolution.¹⁸

La mode des voyages et la véritable passion qu'ils suscitent sont l'un des signes les plus évidents de ce que Paul Hazard a appelé *La crise de la conscience européenne*, c'est-à-dire le passage culturel et psychologique, au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles, de la stabilité au mouvement, de l'idéal de l'ordre immuable des choses - typique de la pensée classique - à l'irruption de nouvelles expériences, de nouveaux ordres et de nouvelles inspirations qui caractérisent la mobilité de la pensée moderne.

Le lien entre voyages et Lumières est d'ailleurs remarquablement attesté par plusieurs études contemporaines, ainsi que par l'utilisation du *topos* littéraire du voyage en tant que mode privilégié des débats philosophiques et instrument critique de la culture et de la société de l'époque, que ce soit à la manière des *Lettres Persanes* de Montesquieu, ou comme terme de comparaison entre une culture corrompue et une nature innocente, à la façon des *Dialogues Curieux* du baron de La Hontan ; ou encore comme exploration des possibles alternatives à une civilisation et à ses codes culturels comme dans le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot... La pratique du *Grand Tour* dans la formation de l'honnête homme est connue et étudiée aussi, ainsi que la reconnaissance, chez les philosophes, des vertus pédagogiques du voyage, de Montaigne aux Encyclopédistes. Les influences et les modèles du voyage imaginaire du XVIIe siècle sont enfin notoires, des *Etats et Empires de la Lune* de Cyrano de Bergerac jusqu'aux utopies en forme de voyage, comme l'*Histoire de Séverambes* de Veiras ou les *Voyages de Jacques Massé* de Tyssot de Patot.

Dans la transition du XVIIe au XVIIIe siècle, la littérature du voyage est d'une richesse infinie par son foisonnement, mais aussi par la grande variété des styles et des genres qu'elle génère : on ne peut souvent guère établir une nette démarcation entre le voyage véritable et le voyage imaginaire, entre le voyage romanesque et le voyage philosophique, ou encore entre le voyage pédagogique, le voyage critique et le voyage utopique. Pour un inventaire et une anthologie de cette littérature, nous

¹⁸ Hazard P., *La crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1961, p. 7

renvoyons aux excellents travaux de Gilbert Chinard, de Raymond Trousson et, plus récemment, de Jean-Michel Racault.¹⁹ Quant au domaine philosophique, la littérature de voyage du XVIIIe siècle a été amplement étudiée d'un point de vue historique, politique et anthropologique, avec une attention particulière pour les thèmes liés au primitivisme – la figure du prétendu “ bon sauvage ” –, à la pensée utopique et à la philosophie de l'histoire – l'idéologie du progrès et l'eurocentrisme. Pour s'orienter dans la complexité et la multitude des thèmes liés aux voyages de l'époque, nous avons consulté les études de Sergio Landucci, Giuliano Gliozzi, Antonello Gerbi, Enea Balmas, du côté italien,²⁰ et les études de Michèle Duchet, Branislaw Baczko, Tzvetan Todorov, du côté français.²¹

Dans ces ouvrages, Voltaire est toujours cité pour le vertigineux voyage de *Candide*, pour l'« anti-utopie » de l'Eldorado, pour la figure ambiguë du sauvage dans *L'Ingénu* et pour la philosophie de l'histoire déclinée dans *l'Essai sur les mœurs* laquelle, bien qu'ayant l'intention d'englober tous les peuples et toutes les civilisations de la terre, reste marquée par un fort eurocentrisme. En consultant les instruments bibliographiques voltairiens (la *Bibliographie analytique des écrits relatifs à Voltaire*, dirigée par Spear,²² et le *Dictionnaire général de Voltaire*, dirigé par Trousson²³), on s'aperçoit qu'il n'y a aucun titre relatif au sujet du voyage dans l'œuvre de notre auteur, à part quelques courts articles sur les voyages de chacun des *Contes philosophiques*. C'est cette lacune qui a motivé notre recherche sur les voyages voltairiens, d'un point de vue philosophique plutôt que littéraire ou politique.

L'hypothèse qui est à la base de ce travail est que la figure du voyage dans l'œuvre de Voltaire n'a pas seulement une fonction rhétorique, mais surtout une fonction philosophique et que son étude peut contribuer à expliquer le rapport de

¹⁹ Chinard G., *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, 1913 (éd. Genève, 2000) ; Trousson R., *Voyages aux Pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, 1990 ; Racault J. M., *Nulle Part et ses environs. Voyages aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, 2003

²⁰ Landucci S., *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Bari, 1972 ; Gliozzi G., *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*. Milano, 1971 et le recueil posthume: *Differenza e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Napoli, 1993 ; Gerbi A., *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica*, Napoli, 1983 ; Balmas E., *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Firenze, 1984

²¹ Duchet M., *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, 1971 ; Baczko B., *Lumières de L'Utopie*, Paris, 1978 ; Todorov T., *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, 1982, et *Nous et les autres. Réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, 1989

²² Spear F. A., *Bibliographie analytique des écrits relatifs à Voltaire, 1966 – 1990*, Voltaire Foundation, Oxford, 1992

²³ Trousson R., Verduyssen J., *Dictionnaire général de Voltaire*, Paris, 2003

Voltaire à la philosophie. Au-delà du lieu commun littéraire et de l'effet polémique qu'il engendre, le voyage chez Voltaire pourrait être utilisé comme une des clés de lecture de sa pensée. Les voyages voltairiens seront ainsi considérés comme une pratique philosophique qui permet d'un côté d'embrasser la totalité de l'expérience humaine et, de l'autre côté, de mettre à l'épreuve les facultés de la raison afin de critiquer la méthode du rationalisme *a priori* et des grands systèmes déductifs, ceux de Descartes, de Malebranche, de Leibniz et de Spinoza, pour leur opposer le rationalisme empirique et la méthode inductive de l'école anglaise (de Bacon, à Locke ou Newton). La conscience des limites et des pouvoirs de la raison et de la nécessité de la fondation morale de la vie sociale, conscience acquise par l'exercice pratique et imaginaire des voyages philosophiques, conduit Voltaire vers l'affirmation du primat de la praxis par rapport aux problèmes théorétiques.

2. *Les variantes conceptuelles des voyages voltairiens*

« Un Français qui arrive à Londres trouve les choses bien changées en philosophie comme dans tout le reste. [...] L'essence même des choses a totalement changé ». Voltaire, *Lettres philosophiques*²⁴

« Nous sommes des voyageurs arrivés à l'embouchure d'un fleuve; il faut le remonter avant que d'imaginer où est sa source ». Voltaire, *Eléments de la philosophie de Newton*²⁵

« Il me semble que la Raison voyage à petites journées, du nord au midi, avec ses deux intimes amies, l'Expérience et la Tolérance ». Voltaire, *L'Homme aux quarante écus*²⁶

« Voilà bien des voyages dans des terres inconnues; ce n'est rien encore. Je me trouve comme un homme qui ayant erré sur l'Océan, et apercevant les îles Maldives dont la mer Indienne est semée, veut les visiter toutes ». Voltaire, *Le Philosophe ignorant*²⁷

Le présent travail de thèse compte montrer l'originalité de la figure du voyage dans l'œuvre de Voltaire. Plus précisément, il s'agit de déterminer la portée de la notion de voyage, en repérant les différentes manières par lesquelles elle se constitue en discours philosophique, ou en est simplement l'expression. En

²⁴ *Lettres philosophiques*, XIV, « Sur Descartes et Newton », *Mélanges*, éd. J. Van den Heuvel, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1961, p. 54

²⁵ *Eléments de la philosophie de Newton*, III partie, « Physique newtonienne », chap. II, V.F. 15, éd. L. Walters, W. H. Barber, Oxford, 1992, p. 412

²⁶ *L'Homme aux quarante écus*, « Le Bon sens de Monsieur André », *Romans et contes*, éd. F. Deloffre, J. Van den Heuvel, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1979, p. 469

²⁷ *Le Philosophe ignorant*, doute XXV, « Absurdités », V.F. 62, éd. R. Mortier, Oxford, 1987, p. 64

considérant le voyage comme clé d'une lecture possible de la pensée voltairienne, il s'agira d'en étudier les différents modes, non pas pour tenter de systématiser à partir d'eux la philosophie de Voltaire - ce qui serait illégitime, car on ne peut pas parler d'une philosophie du voyage chez Voltaire - mais plutôt pour montrer comment *les* voyages expriment et illustrent une variété d'idées philosophiques.

La démarche proposée sera thématique et chronologique à la fois, en partant des *Lettres philosophiques* jusqu'au *Philosophe ignorant*, en passant par les *Romans et contes philosophiques*, lesquels constituent le matériel le plus copieux de la recherche. Or, quand on traite des *Lettres* d'Angleterre, on se réfère à un voyage concret et décisif pour la « biographie philosophique » de Voltaire ; en passant aux *Romans et contes philosophiques*, on se réfère par contre à des voyages d'imagination que l'on peut étudier pour leurs différentes fonctions : en premier lieu, ils sont des dispositifs de distanciation dans une expérience d'observation anthropologique et d'enquête gnoséologique (c'est le cas des voyages cosmiques de *Micromégas* et, de manière différente mais avec une fonction analogue, du *Traité de métaphysique* et du *Discours en vers sur l'homme*). En deuxième lieu, leur fonction métaphorique illustre l'instabilité de la condition humaine dans un monde en devenir. En troisième lieu, en tant que pratique, le voyage apparaît comme un exercice philosophique dont le but est de mettre à l'épreuve de l'expérience les systèmes métaphysiques (*Candide* est l'exemple le plus réussi d'un tel procédé tourné contre la théodicée leibnizienne). En quatrième et dernier lieu, le voyage autorise l'exploration de la variété des pratiques socioculturelles et se constitue en un lieu de réflexion sur la tension entre le relativisme culturel et l'universalisme moral. Quand enfin on examine *Le Philosophe ignorant*, on devient le spectateur du voyage de la raison voltairienne à travers cet « océan immense parsemé d'écueils » qu'est la pensée philosophique, dont l'auteur reconstruit l'histoire dans une dimension spatio-temporelle qu'il domine du point de vue qui lui est contemporain : L'Europe des Lumières.

On entend donc plus généralement montrer combien le « dispositif du voyage » est typique de la pensée de Voltaire : il est le chemin qu'emprunte souvent sa philosophie critique. On peut ainsi parler d'une « unité de fonction » du voyage. En amont de cette vocation et des comparaisons, discussions, confrontations qu'elle implique dans les œuvres de Voltaire, on reconnaît aussi l'urgence permanente de sa pensée à embrasser toutes les théories et les opinions, à assumer tous les points

de vue possibles pour les faire dialoguer et les soumettre au crible de la raison. En ce sens les voyages « matérialisent » le discours philosophique, permettant à la raison d'exercer « sur le champ » ses facultés et de réaffirmer sans cesse tant les limites de ses pouvoirs que l'universalisme de ses préceptes, afin de participer au progrès de l'esprit humain.

La thèse s'articule en cinq parties : « Le voyage en Angleterre » ; « Les voyages cosmiques » ; « Les voyages philosophiques » et « Les voyages culturels » des *Romans et contes philosophiques* ; « Le voyage dans la philosophie » entrepris par *Le Philosophe ignorant*.

[I.] Le point de départ de la recherche est la constatation que la première œuvre philosophique de Voltaire, les *Lettres philosophiques*, est le fruit d'un voyage bien réel. Il s'agit de son exil en Angleterre (1726/28), qui fut autant une obligation qu'un choix. Dans une lettre écrite à son ami Thieriot, depuis le port de Calais où il s'apprête à quitter la France, Voltaire affirme être en train de lever l'ancre pour le pays le plus adapté pour « apprendre à penser ». L'heureux synchronisme entre l'expérience du voyage et l'objet de la recherche (*apprendre à penser*) dans la patrie de l'empirisme, de la science et de la liberté d'expression, peut être considéré comme l'initiation de Voltaire à la pensée des Lumières. La terre anglaise va devenir pour lui la terre de la vérité et de la tolérance, la terre où sa pensée pourra parvenir à maturité et où les contenus et les fondements de sa philosophie vont se structurer. Les lettres d'Angleterre sont un véritable « reportage philosophique », dont l'intention est d'offrir aux Français le compte-rendu le plus fidèle d'une société et d'une culture différentes et surtout d'une nouvelle philosophie – l'empirisme de Locke – comme d'une science nouvelle – celle de Newton. Les *Lettres anglaises* devinrent *philosophiques* avec l'adjonction des *Remarques sur les Pensées de M. Pascal*, c'est-à-dire avec le retour de Voltaire en France et sa rupture définitive avec la tradition philosophique et religieuse de son pays.

[II.] La suite du propos sera consacrée aux voyages d'imagination philosophique. En respectant un ordre chronologique, on traitera d'abord des « voyages cosmiques » de Voltaire à l'époque de sa lointaine retraite de Cirey, où il s'était consacré en compagnie de son amie, Madame du Châtelet, à l'étude de Locke, Pope, Leibniz et Newton. Ces recherches constituent les bases scientifiques

et philosophiques de certaines œuvres des années '30 et '40 qui traitent, certes de manière différente, du thème du voyage philosophique dans un ailleurs extraterrestre, où apparaissent des êtres célestes et des intelligences pures. D'un côté il y a le *Traité de métaphysique* et *Micromégas*, *Histoire philosophique*, où Voltaire entreprend des « voyages astronomiques » et se meut dans l'univers récemment découvert par Newton ; d'un autre côté on trouve le *Discours en vers sur l'homme*, *Zadig*, ou *la Destinée* et *Memnon*, ou *la Sagesse humaine*, où Voltaire évoque des figures du cosmos médiéval, atteint l'empyrée (inaccessible aux astronautes newtoniens du *Traité* et de *Micromégas*) et fait appel à des messagers divins afin d'expliquer et situer la condition humaine dans l'univers. Les fantaisies philosophiques du voyage interplanétaire et des voyageurs extraterrestres, astronautes humains ou messagers divins, dérivent soit de l'enthousiasme de Voltaire pour la science newtonienne, soit de ses préoccupations d'ordre métaphysique, et répondent aux exigences philosophiques posées par ses investigations sur la nature humaine.

On notera que les voyages cosmiques voltairiens sont tous des « voyages renversés » : plutôt que de voyages vers l'espace, il s'agit de voyages *depuis* l'espace. Voltaire ne raconte pas l'exploration humaine de l'univers, n'argumente pas sur l'existence possible de formes de vie sur d'autres planètes – c'est-à-dire le thème plus courant de la tradition littéraire du voyage cosmique – ; au contraire il met en scène l'exploration extraterrestre de la terre. Dans *Micromégas* un tel procédé est évident : les péripéties interspatiales de l'étranger de Sirius offrent au lecteur une image renversée des hommes dans un jeu complexe de miroirs. De même, quand Voltaire imagine se trouver sur Jupiter ou sur Mars (*Traité de métaphysique*), quand il lance dans le ciel le lettré chinois (*Discours en vers sur l'homme*), ou quand il fait partir Leibniz pour la « dixième sphère » (*Zadig*), son regard est toujours dirigé vers la planète terre et le genre humain qui y réside. Les voyages cosmiques bouleversent la perspective et permettent à Voltaire de simuler l'observation des hommes du haut des cieux.

[III.] Les *Romans et contes* sont des « voyages philosophiques et culturels » et presque tous leurs personnages sont des voyageurs infatigables qui parcourent le monde entier avec les lunettes de Voltaire. La dimension du voyage est essentielle dans les *Contes* et fait partie d'un choix littéraire et philosophique de l'auteur, mû par l'intention de décrire l'homme dans son expérience concrète, en mettant

l'accent sur la surprenante et contradictoire diversité du comportement humain dans un monde en évolution constante.

Le voyage est une métaphore très efficace pour illustrer l'instabilité, l'inquiétude et les contradictions qui caractérisent la condition humaine, pour montrer l'impuissance de la raison face à la contingence et aux détours insondables des destins individuels. Les personnages des *Contes* vivent dans un monde aléatoire et leur existence implique le hasard. Les voyages de *Candide*, mais aussi ceux de *Scarmentado*, de *Zadig*, d'*Amabed*, de *Jenni*, sont un défilé de misères et de malentendus, d'horreurs et de malheurs, une source de souffrances continuellement renouvelées. La plupart des personnages des *Romans et contes*, en effet, ne voyagent point par choix, mais bien par contrainte. Et pourtant, chemin faisant, surgit en eux la curiosité et le désir de connaître le monde. Quand les voyages dépendent de la volonté des personnages, leurs principales motivations sont l'inquiétude intellectuelle, comme la curiosité, ou l'inquiétude passionnelle, comme l'amour ou l'ambition, ou encore l'inquiétude due à l'insatisfaction ou à l'ennui qui poussent à la recherche errante du bonheur. Voltaire réhabilite de la sorte la nature passionnelle de l'homme, en opposition à la pensée chrétienne et au péché originel, pour la considérer, au contraire, comme un « mécanisme » voulu par le Créateur, source de la liberté d'action de l'homme (une liberté bornée, bien sûr, mais qui peut cependant le conduire à l'édification de son bonheur terrestre, à condition qu'il en face bon usage).

La pratique du voyage, dans les *Contes philosophiques*, sert à mettre à l'épreuve le potentiel critique de la raison face à l'accumulation extraordinaire d'expériences à travers un espace qui peut être parcouru en tout sens, grâce à l'économie du temps narratif qui assure des rapides déplacements d'un lieu à l'autre. L'expérience du voyage fait fi de tout principe de réalité : peu importe où l'on se rend ou qui l'on rencontre, les lieux ne sont que des prétextes et les personnages exotiques de purs archétypes ; ils sont tous de grands « maîtres de philosophie » et n'ont pas besoin d'être longuement décrits : ce qui importe, c'est qu'ils parlent. L'« autre » et l'« ailleurs » dans les *Romans et contes* ne sont qu'une base expérimentale pour les conjectures voltairiennes et, en définitive, ne sont que l'occasion de philosopher. L'invention du conteur manifeste l'impuissance et l'inutilité de la spéculation abstraite, détruit les constructions et les architectures métaphysiques, en réveillant les sens, en montrant les infinies possibilités de la

contingence. Ainsi, Voltaire active un procédé critique très efficace à l'égard du rationalisme *a priori* et des systèmes déductifs, auxquels il oppose le rationalisme empirique et la méthode inductive de l'école anglaise. De plus, sa suspension du jugement sur la plupart des questions métaphysiques l'amène à l'affirmation du primat de l'éthique, de la philosophie pratique sur la philosophie théorique. *Candide* illustre de façon exemplaire le procédé critique des voyages philosophiques voltairiens contre les énoncés de vérité d'un système abstrait tel que celui de Leibniz. *Candide*, « ou du monde au jardin », pourrait-on dire, car son voyage autour du monde enseigne qu'aucune attitude métaphysique ne peut être assumée de manière absolue et que partout où l'on se trouve, selon la désormais très fameuse expression, « *il faut cultiver notre jardin* ».

[IV.] Dans les *Romans et contes*, le voyage est aussi une exploration de la multiplicité des cultures et le cadre d'un panorama stylisé des civilisations. L'imagination voyageuse de Voltaire couvre la quasi-totalité des pays et des continents alors connus et fonctionne comme une espèce de kaléidoscope où le narrateur projette une grande variété de représentations de la réalité. Le monde est une infinie réserve d'images qui se succèdent sans cesse pour offrir un panorama humain extrêmement divers, un panorama des différentes civilisations saisies à la volée, comme par autant de *flashes*. *La Princesse de Babylone*, par exemple, entraîne le lecteur dans une poursuite amoureuse autour du monde : Formosante quitte la Mésopotamie pour se lancer à la recherche du fugitif Amazan en Arabie, en Inde, en Chine, en Russie, en Pologne, en Allemagne, en Hollande, en Angleterre, à Rome, à Paris, à Séville et finalement reconduit l'être aimé à Babylone, en passant par l'Ethiopie. Voltaire est insaisissable : il joue sur les registres les plus divers dans un mouvement incessant de l'espace et du temps. Il dit des choses nouvelles à travers les choses anciennes, parle de la réalité à travers la fantaisie, de l'actualité à travers l'histoire et, chemin faisant, esquisse des leçons de philosophie, sans trop d'ailleurs s'y attarder. Un lecteur avisé des vicissitudes des amours de la princesse de Babylone reconnaît le regard attentif de Voltaire sur une Europe encore divisée entre obscurantisme et raison, entre progrès civil et sursauts de fanatisme, mais où serait en train d'apparaître, du Nord au Sud, un nouvel « âge éclairé ».

Les *Contes philosophiques* dessinent ainsi une véritable « mappemonde de la raison » de l'Orient à l'Occident, de l'Asie à l'Amérique, d'où émergent d'un côté

l'éloge voltairien des anciennes civilisations orientales et surtout de la culture chinoise, et d'un autre côté le refus de tout primitivisme ou de tout mythe de l'âge d'or, mirage retrouvé par nombre d'auteurs de l'époque dans le Nouveau Monde. Dans *Candide*, par exemple, l'état de nature des « Oreillons » est dépeint comme un état de brutes anthropophages, éloignés du très civilisé idéal d'Eldorado, situé cependant dans un temps et un espace si immobiles que l'on ne peut pas y rester... Voltaire dissout tout lien entre perfection et origines, et attribue à la civilisation, c'est-à-dire à l'« art » et non à la nature, une signification ontologique, en la considérant comme le développement naturel de l'humanité ou, pourrait-on dire plus précisément, « l'accroissement inhérent à son propre être en devenir ». Dans *L'Ingénu*, l'histoire du Huron met en scène l'opposition de la nature et de la culture, en narrant le « voyage sans retour » de la perfectibilité de l'homme à travers l'initiation d'un « sauvage » à la civilisation, laquelle ne permet aucune régression.

Les voyages des *Romans et contes* expriment une tension philosophique entre le relativisme et l'universalisme et leur géographie, en définitive, est celle des mouvantes frontières de la pensée. Voltaire envoie ses héros partout sur la terre pour dessiner la carte des coutumes (alors que dans l'*Essai sur les mœurs* il en fait l'histoire), mais surtout il franchit les confins d'une zone neutre où les idées de tous les pays se rencontrent, s'échangent, se renouvellent. Une telle zone franche est l'espace des lumières de la raison, d'où les personnages des *Contes*, ainsi situés, peuvent prendre la mesure d'un espace moral recouvrant toutes les opinions. Si le voyage fait surgir le sens du relatif, la raison reconduit la diversité à l'unité, en faisant converger l'exploration des différences à un point d'équilibre, en achevant ou confirmant, à la suite d'une longue série de preuves et démentis, un noyau de certitudes valables en tout temps et en tout lieu : les hommes de toutes les nations sont dotés des mêmes facultés rationnelles et, indépendamment de leurs religions, possèdent la même notion du juste et de l'injuste, sur laquelle il est possible de fonder un accord universel, garanti par l'existence d'un Etre Suprême et bienveillant, néanmoins inconnaissable dans sa nature et dans ses déterminations. C'est la démonstration faite par *Zadig* dans l'épisode « Le Souper », quand le héros parvient à calmer la dispute entre les marchands réunis à la grande foire de Balzora (un Egyptien, un Indien, un Chaldéen, un Grec et un Celte, chacun d'eux étant porteur d'un système de croyances qui lui est propre) et à les convertir au seul

dogme du théisme : l'adoration d'un Etre Suprême dont dépendent forme et matière.

Plusieurs éléments de la philosophie de Voltaire démontrent qu'il professe un prudent scepticisme qui emprunte deux voies : les voyages culturels, selon l'indication du dixième trope de Sextus Empiricus, et la recherche dubitative et zététique. Pour autant, les conclusions de Voltaire ne sont pas celles du scepticisme ancien. L'instance sceptique du voyage et du doute dans l'œuvre de Voltaire est une possibilité de mettre à l'épreuve les limites et les pouvoirs de la raison, laquelle n'est cependant jamais mise en discussion en tant qu'instrument fiable d'investigation des phénomènes et de vérification des opinions et des croyances. La raison voltairienne n'implique pas l'*epochè*, au contraire elle affirme les vérités qui sont « à sa portée », en refusant ainsi les conséquences extrêmes du scepticisme. Le *Traité de métaphysique*, bien qu'en reconnaissant les bornes étroites de l'intelligence humaine, résout le problème de l'effective existence des objets extérieurs, en prenant position contre le pyrrhonisme radical au IV^e chapitre (intitulé « Qu'il y a en effet des objets extérieurs ») et poursuit avec les démonstrations de l'existence de Dieu, en s'opposant aussi aux conclusions sceptiques de la nette séparation entre la foi et la raison, en refusant le fidéisme et en fondant la « vérité » du théisme sur la possibilité d'une connaissance rationnelle de la divinité. Il établit ainsi une alliance entre la philosophie et la religion et affirme la nécessité d'une religion naturelle, commune à tout le genre humain, épurée de tout dogme contraire à la raison et dont le contenu est essentiellement éthique. Les recherches dubitatives du *Philosophe ignorant* aboutissent à l'affirmation de l'unité de la nature humaine et de l'universalité de la conscience morale (le doute XXXVI porte le titre : « Nature partout la même », le XXXVIII: « Morale universelle »).

Des *Contes philosophiques* à l'*Essai sur les mœurs*, le relativisme des coutumes ne peut en aucune manière miner l'universalisme moral et Voltaire n'hésite pas à nier les faits témoignés par les voyageurs, « menteurs, ou mal instruits », quand ils contredisent son idée de nature et de morale : « le fond de la nature » ne peut absolument pas être contaminé par la « superficielle » multiplicité des cultures.

[V.] Enfin, on considérera une ultime variante des voyages voltairiens. Il s'agit du « tour philosophique » à travers cinquante-six doutes ou questions du *Philosophe ignorant*. La forme dynamique du doute permet l'éclairage graduel de la raison et

amorce un voyage à travers le monde de la philosophie ancienne et moderne, un voyage fait de rencontres, de dialogues, de « promenades philosophiques » parmi les lointaines régions de l'esprit, à la manière d'un conte.

De doute en doute, d'ignorances passées en ignorances présentes, la raison voltairienne arrive à se libérer « d'une centaine d'erreurs » et renonce aux « découvertes impossibles », en évitant les naufrages dans cet « océan de la pensée ». Vers la moitié de son parcours, après avoir longuement pérégriné d'une métaphysique à l'autre, le *Philosophe ignorant* se retrouve possesseur de « quatre ou cinq vérités » et peut finalement aborder la région de la morale, convoquée ici au-delà de toute coordonnée géographique et historique, où les philosophes et les sages de tout temps et tout lieu se réunissent dans l'enseignement et la pratique de la vertu, dans un accord choral sur la notion universelle de justice. Voltaire rejoint enfin son époque, où il entrevoit « l'aurore de la raison », et devient pleinement conscient du but de sa mission philosophique : la libération des hommes des préjugés imposés par la religion et la société politique qui empêchent l'investigation libre d'une raison libre.

Pour conclure, on évoquera un titre très éloquent : *l'Eloge historique de la Raison*. Ce court *conte philosophique*, le dernier écrit par Voltaire, narre les errances séculaires de la Raison et de sa fille, la Vérité. Depuis longtemps cachées dans un puits, mère et fille décident de faire un voyage autour du monde pour voir la condition actuelle de l'esprit humain. Elles se souviennent du sombre temps passé, et se réjouissent de trouver aujourd'hui une Europe éclairée : arrivées à Paris dans l'année 1774, Raison et Vérité sont très satisfaites. *L'Eloge de la Raison* est bien *historique*, car Voltaire n'envisage pas un avenir nécessairement marqué par le progrès ; au contraire il met en garde contre la possible chute dans des barbaries nouvelles, comme le montrent les derniers mots proférés par Raison et Vérité :

Jouissons de ces beaux jours; restons ici, s'ils durent; et, si les orages surviennent, retournons dans notre puits.²⁸

Les voyages intellectuels de Voltaire se terminent donc à Paris, avec son retour triomphant dans la capitale française, d'où il avait été banni pendant presque trente ans...

²⁸ Voltaire, *Eloge historique de la raison, Romans et contes*, cit., p. 658

PARTE PRIMA

IL VIAGGIO IN INGHILTERRA

Voltaire esule e *philosophe*

I. Le *Lettres Philosophiques*, un “reportage filosofico”

Un piccolo evento per un grande viaggio? – “Apprendre à penser” Oltremarina. – Opinione pubblica e libertà d’espressione. – Newton, Locke e la “sana” filosofia. – Pope e la riflessione sulla natura umana. – Uscire dalla stanza di Pascal e allontanarsi dalla “poêle” di Descartes. – L’esperienza del viaggio nella patria dell’empirismo: un felice sincronismo. – Voltaire philosophe.

[***] *Le Lettres philosophiques: “la prima bomba scagliata contro l’Ancien Régime”. – La critica della società francese attraverso il confronto con l’Inghilterra. – “Le pays de sectes”, dei commerci e della scienza. – Il gusto francese e il mistero di Shakespeare. – In Inghilterra “si pensa”: la professione dell’uomo di lettere. – Lo sguardo sull’Europa accademica. – L’“anti – Pascal”, ovvero il ritorno in Francia.*

Al momento del suo sbarco a Londra Voltaire ha trentadue anni e a Parigi è già una celebrità letteraria. Di famiglia alto borghese, egli si era rifiutato di seguire la strada del padre nell’amministrazione regia per dedicarsi invece alle *Belles Lettres* e la sua carriera era cominciata con undici mesi alla Bastiglia (1717-18), in seguito alla circolazione dell’*Epître au Régent*, versi satirici da lui scritti su Philippe d’Orléans. Appena uscito di prigione si era cambiato il nome e François Marie Arouet era diventato Monsieur de Voltaire. Si tratta dell’anagramma del nome originale scritto in caratteri antichi [Arovet l. i. (le jeune) = Voltaire] e probabilmente evoca il nome di un possedimento terriero che egli avrebbe ereditato dalla madre nei pressi d’Asnières-sur-Oise.

Nel giro di pochi anni Voltaire diventa un poeta famoso. Nel 1722 compone l’*Epître à Uranie*, dove risponde alle domande di una contessa russa, Madame de Rupelmonde, terrorizzata dall’idea dell’inferno: è la sua prima secca condanna del

cristianesimo che sarà pubblicata soltanto nel 1772 col titolo *Le Pour et le contre*. L'anno seguente conclude il *Poème de la Ligue*, la futura *Henriade*, poema epico in onore di Enrico IV, nonché un panorama filosofico del fanatismo. L'opera fu un trionfo, sebbene clandestino. A livello ufficiale egli si afferma per le sue doti di geniale drammaturgo: il successo dell'*Œdipe* (1718) è seguito da quello della tragedia *Marianne* e della commedia *L'Indiscret*, messe in scena tra il 1723 e il 1724.

Riconosciuto da tutti come l'antesignano delle lettere francesi, Voltaire aveva il mondo ai suoi piedi. Era amico intimo di eruditi e potenti, tre sue opere teatrali venivano rappresentate a corte, era diventato l'amante della potentissima Madame de Prie, a sua volta amante ufficiale del primo ministro, duca di Borbone, e la regina, che apprezzava le sue opere, gli aveva concesso un appannaggio. A trentun anni egli poteva gustare le gioie della fama, della sicurezza, del denaro e della vita di corte, dove il poeta borghese non si sentiva più a disagio.

Nel 1725 il cavalier Guy Auguste de Rohan-Chabot mise improvvisamente fine a questo *magnificat*. Voltaire e il cavaliere non andavano d'accordo già da lungo tempo. Rohan aveva sbeffeggiato Voltaire per le sue origini borghesi e per essersi cambiato il nome a imitazione dei nobili. Voltaire lo aveva definito indegno dell'illustre casato da cui discendeva...

Un giorno Voltaire, mentre era a pranzo dal duca de Sully in rue Saint-Antoine, venne chiamato all'ingresso del palazzo, dove venne bastonato dai servitori del Rohan, il quale dirigeva la spedizione punitiva dall'interno della propria carrozza. Voltaire non era che un intellettuale borghese, non aveva pertanto alcuna arma a disposizione per rivendicare giustizia e i suoi tentativi di sfidare Rohan a duello servirono soltanto a peggiorare la situazione. Era cosa estremamente imprudente per un poeta, sotto l'*Ancien Régime*, mettersi a litigare con un aristocratico, per quanto eminente fosse il primo e meschino il secondo, tanto che in seguito al diverbio tra il nobile e il letterato, colui che aveva nome Arouet venne abbandonato dai suoi potenti amici e, su richiesta della famiglia di colui che aveva nome Rohan, dovette scegliere tra la Bastiglia e il confino. Nel maggio 1726 Voltaire prendeva la via dell'esilio, in Inghilterra. In luglio rimpatriò, soggiornando clandestinamente a Parigi, sempre e inutilmente in cerca di uno scontro risolutore con il codardo aristocratico. A parte questa breve parentesi, egli si trattene Oltremarica fino alla fine del 1728.

Un piccolo evento per un grande viaggio? In realtà Voltaire desiderava da tempo visitare Londra. L'incidente con il cavalier Rohan non fece che precipitare le cose, vanificando in un momento tutte le sue speranze di poter vivere grazie al successo letterario, alla libertà di studio e al prestigio sociale in una città come Parigi, dove l'alta società era pronta ad escluderlo e a voltargli le spalle di fronte a un episodio che invece avrebbe dovuto suscitare un sentimento di giustizia e di pietà nei confronti di una dignità offesa. Di qui l'immediata aspirazione a una vita più libera e seria in un paese straniero e la scelta, più o meno volontaria, di recarsi in Inghilterra.

Da qualche anno Voltaire frequentava Henry Saint-John, visconte di Bolingbroke, un *tory* inglese rifugiato in Francia dal 1715. Il Bolingbroke era autore di scritti politici e filosofici di impostazione deista ed era un grande ammiratore di John Locke. In una lettera indirizzata a Voltaire nell'estate 1724, il lord inglese, facendogli mille complimenti, gli consigliava di non curarsi troppo della lode pubblica e tentava di orientare le sue energie intellettuali esortandolo a unire alla sua fervida immaginazione l'uso della ragione, senza la quale è impossibile trovare la verità. Lo sollecitava infine a dare all'*Essay concerning human understanding* del Locke la preferenza rispetto alle opere di Descartes e Malebranche, considerati non filosofi, ma poeti.²⁹ Evidentemente questi incitamenti alla vita della ragione giunsero graditissimi al destinatario. Il giorno della sua partenza per l'Inghilterra Voltaire scrisse all'amico Thieriot dal porto di Calais per dirgli che sta salpando verso il paese più adatto per imparare a pensare:

Je sais que c'est un pays où les arts sont tous honorés et récompensés, où il y a de la différence entre les conditions, mais point d'autre entre les hommes que celle du mérite. C'est un pays où on pense librement et noblement sans être retenu par aucune crainte servile. Si je suivais mon inclination ce seroit là que je me fixerois dans l'idée seulement *d'apprendre à penser*. [...] Je suis très bien recommandé en ce pays là, et on m'attend avec assez de bonté.³⁰

Per una felice coincidenza lord Bolingbroke era appena rimpatriato ed ebbe modo di presentare l'amico francese alla società di Londra. Voltaire, dunque, non era giunto in Inghilterra da profugo poco gradito, bensì da ospite d'onore e l'Inghilterra era destinata a diventare la sua patria spirituale.

²⁹ Cf. *Œuvres complètes de Voltaire, Correspondence and related documents*, a cura di T. Besterman, vol. 85 – 135, Oxford, Voltaire Foundation, 1969 - 77, V.F. 85-I, D190, pp. 202-205

³⁰ Ibid., D299, pp. 303, 305

Senza voler sopravvalutare l'influenza di questo soggiorno sulla mente e sul carattere del nostro autore, bisogna comunque ammettere che tra il Voltaire prima e dopo l'esilio vi è una grande differenza. Gli scritti del cortigiano elegante e del poeta ardito dei tempi della Reggenza saranno d'ora in poi accompagnati da una nuova gravità e da un nuovo senso di responsabilità filosofica. È chiaro che Voltaire non divenne filosofo di punto in bianco e quando egli esterna la speranza di imparare a pensare in Inghilterra, bisogna guardarsi dal prenderlo alla lettera. In realtà egli aveva meditato a lungo e a sufficienza, pervenendo ormai alle idee fondamentali e tipiche della sua filosofia. Non v'è dubbio, però, che dalle letture e dalle esperienze inglesi, il suo pensiero critico e comparativo, il suo senso di giustizia e il suo amore per la tolleranza ne uscirono confermati e sebbene molti temi e motivi del suo pensiero siano già presenti *in nuce* nelle opere composte prima dell'esilio – la riflessione sulla tolleranza religiosa e la condanna del cristianesimo nell'*Epître à Uranie*, gli interessi storiografici e l'indignazione nei confronti del fanatismo nel *Poème de la Ligue* – queste riflessioni sono rivolte a un pubblico limitato, elegante, inquieto, *frondeur*, non sono ancora accompagnati dalla coscienza della loro forza, da quel senso di responsabilità nei confronti dei lettori che caratterizzerà gli scritti voltairiani dall'Inghilterra in poi.

Oltremontana Voltaire conobbe una società infinitamente meno raffinata di quella francese, ma più moderna, libera, progredita e soprattutto scoprì l'importanza dell'opinione pubblica, scoperta che allargò il suo orizzonte mentale e politico. La redazione e la composizione delle *Lettres philosophiques* puntano su un successo di gran pubblico, ma non per seguirne i gusti e le sollecitazioni, al contrario, per dirigerlo e per mobilitarlo. Con le lettere dall'Inghilterra Voltaire inaugura la sua propaganda filosofica e i suoi appelli alla pubblica opinione che s'inacerbiranno sempre più a partire dalla seconda metà del secolo. Il civismo, l'utilitarismo e la libertà di pensiero che caratterizzavano la società inglese ispirarono Voltaire a quella che sarà la battaglia di una vita contro qualsiasi autorità che intendesse limitare la libera espressione del pensiero e della critica, mentre lo studio della letteratura, della scienza e delle correnti di pensiero inglesi lo spinsero a definire le proprie posizioni filosofiche.

La ribellione di Voltaire contro le strutture ecclesiastiche e il dogmatismo religioso trovò sostegno nelle opere di Clarke e dei deisti e il suo rifiuto delle attinenze teologiche della filosofia francese lo portò ad abbracciare con entusiasmo

e senza riserve la nuova scienza di Newton e a far propria l'epistemologia di Locke. Su queste basi egli poteva intraprendere la sua lotta filosofico – scientifica contro la sistematica metafisica del *Grand Siècle*. Voltaire non solo combatte la fisica cartesiana da lungo tempo dominante in Francia, in nome della fisica newtoniana, destinata a sostituirla, ma combatte tutto Cartesio, le idee innate, i sistemi filosofici del XVII secolo, in nome di Locke e di Newton, spingendo il loro pensiero alle estreme conseguenze materialistiche concesse dalla posizione deistica. All'*esprit de système* della metafisica seicentesca che tende a dare una soluzione globale anche se “fantastica” dell'universo, egli contrappone la scienza sperimentale, provata nei fatti e argomentata filosoficamente: “Locke a résserré l'empire de la science pour l'affermir”, scriverà allo scienziato olandese 's Gravesande in una lettera del 1741.

La lezione epistemologica di Locke è fondatrice della filosofia voltairiana: i sensi e l'esperienza sono i limiti invalicabili della conoscenza umana, oltre ai quali la “sana” speculazione filosofica non ha il diritto di inoltrarsi. Al di là di tali limiti vi è Dio, la forma ultima delle possibilità del pensiero umano, simbolo estremo di tutto ciò che non può essere detto, né conosciuto. Se un Dio di Voltaire esiste,³¹ egli è inconoscibile nelle sue determinazioni e non fornisce alcuna risposta alle aporie di fronte alle quali si bloccano inevitabilmente i ragionamenti umani, giacché *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Da un punto di vista epistemologico, il Dio voltairiano è il sostituto della mancanza degli strumenti intellettuali per varcare i confini tra il noto e l'ignoto e, allo stesso tempo, la garanzia dello spazio riservato alla conoscenza umana. L'epistemologia di Voltaire si basa sul principio dell'ignoranza intesa come forza e vero cominciamento della ragione indipendente, la quale deve liberarsi innanzi tutto dalle false verità per potersi sviluppare senza intralci in uno spazio empirico e pratico, suo unico dominio. Tale principio è fondamentale non solo per comprendere la concezione voltairiana della filosofia, ma anche la sua concezione della natura umana.

Al pari della scienza, Voltaire intende sottrarre l'uomo dal dominio della teologia. Rivoltandosi contro la catastrofica visione della condizione umana sulla terra proposta dalle correnti religiose francesi, dai gesuiti, dai giansenisti e dal grande Pascal, Voltaire troverà fonte d'ispirazione nelle opere del poeta inglese Alexander Pope. Ancora prima del soggiorno londinese del Nostro, i due poeti si erano intrattenuti in uno scambio epistolare, mediato dal Bolingbroke, l'amico

³¹ Cf. R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, 1969. Per la questione epistemologica si veda la seconda parte : « Le credo de Voltaire », e in particolare il cap. IV, pp. 190–224

comune: Pope aveva letto e apprezzato il *Poème de la Ligue*, soprattutto per le sue implicazioni filosofiche, e Voltaire aveva espresso il desiderio di incontrare di persona “the best poet of England”,³² autore di quei versi sublimi volti a istruire gli uomini:

Remember, Man, ‘the Universal Cause
Acts not by partial, but by gen’ral laws;
And makes what Happiness we justly call
Subsist not in the good of one, but all. [...]
Cease then, nor Order Imperfection name:
Our proper bliss depends on what we blame.
Know thy own point: This kind, this due degree
Of blindness, Heav’n bestows on thee.
Submit – In this, or any other sphere,
Secure to be as blest as thou canst bear:
Safe in the hand of one disposing Pow’r,
Or in the natal, or the mortal hour.
All Nature is but Art, unknown to thee;
All Chance, Direction, which thou canst not see;
All Discord, Harmony, not understood;
All partial Evil, universal Good:
And, spite of Pride, in erring Reason’s spite,
One truth is clear, ‘Whatever is, is Right’.³³

Voltaire apprezzò più la forma che il contenuto dell’*Essay on man*. Egli condivide l’accettazione positiva della condizione limitata dell’uomo e la negazione di una visione necessariamente sofferente della vita terrena, ma se le riflessioni di Pope si basano essenzialmente sulla fede nella benevola provvidenza divina, avvicinandosi molto alla metafisica ottimistica di Leibniz e alle teorie da lui esposte

³² *Correspondence and related documents*, cit., V.F. 85-I, D303, p. 308.

In realtà, durante il suo soggiorno londinese, Voltaire frequentò di rado Pope. L’irreligiosità satirica del primo scandalizzò l’austerità cattolica del secondo e impedì ai due poeti di instaurare una vera intesa.

³³ “Uomo, ricorda che la Causa universale \ Non agisce per mezzo di leggi parziali, ma generali, \ E fa sì che ciò che giustamente chiamiamo felicità \ Consista non nel bene dell’uno, ma in quello di tutti. \ [...] Smettila, dunque, non chiamare l’Ordine Imperfezione: \ La nostra felicità dipende da ciò che biasimiamo. \ Riconosci il tuo punto nello spazio: questo genere, questo dovuto grado \ Di cecità e debolezza il Cielo ti ha dato. \ Sottomettiti, in questa o qualsiasi altra sfera \ Sarai certo di avere felicità quanta puoi serbarne, \ Sicuro nelle mani del potere che tutto dispone, Nell’ora della nascita, nell’ora della morte. \ L’intera natura non è che arte a te sconosciuta; \ Ogni accadimento, direzione che non puoi vedere; \ Ogni discordia, armonia non compresa; \ Ogni male parziale, bene universale. \ E a dispetto dell’orgoglio, della errante ragione, \ Una verità è chiara: qualsiasi cosa sia, è Giusta!”. Pope, *An essay on man*, trad. it. a cura di A. Zanini, *Saggio sull’uomo*, Macerata, 1994, pp. 76, 78 e p. 30

nei *Saggi di Teodicea* (1710), quelle di Voltaire tentano, non sempre riuscendovi, di sottrarsi a una visione fideistica, la quale implica un'accettazione meramente passiva dell'ordine delle cose terrene, per contrapporvi invece un'accettazione attiva e una saggezza laica che gli permetterà di non prendere mai una posizione definitiva e di mantenere una tensione continua tra l'ottimismo leibniziano e il pessimismo pascaliano.

La poesia moralistica e filosofica di Pope ha certamente ispirato il *Discours en vers sur l'homme* (1745) e il *Poème sur la loi naturelle* (1752), pubblicato congiuntamente al *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1755). Il pessimismo di quest'ultimo è in parte corretto e può essere interpretato alla luce del secondo. Il *Poème sur la loi naturelle* afferma una morale laica e immanente della solidarietà umana, la quale soccorre Voltaire anche nei momenti di più amaro sconforto, proprio perchè si discioglie da qualsiasi elemento provvidenzialistico e contrassegna la condizione dell'uomo, ovvero la sua attiva finitezza.

Dans nos jours passagers de peines, de misères,
Enfants du même Dieu, vivons au moins en frères;
Aidons-nous l'un et l'autre à porter nos fardeaux;
Nous marchons tous courbés sous le poids de nos maux;
Mille ennemis cruels assiègent notre vie,
Toujours par nous maudite, et toujours si chérie; [...]
De la société les secourables charmes
Consolent nos douleurs, au moins quelques instants.³⁴

Il *Poème sur le désastre de Lisbonne* si conclude con la parola speranza, la quale sembra oscillare tra l'al di qua e l'al di là, ed entro tali limiti si può parlare di una "metafisica morale" di Voltaire.

Un calife autrefois, à son heure dernière,
Au Dieu qu'il adorait dit pour toute prière:
"Je t'apporte, ô seul roi, seul être illimité,
Tout ce que tu n'as pas dans ton immensité,
Les défauts, les regrets, les maux, et l'ignorance".
Mais il pouvait encore ajouter *l'espérance*.³⁵

³⁴ *Poème sur la loi naturelle*, III, « Que les hommes, ayant pour la plupart défiguré, par les opinions qui les divisent, le principe de la religion naturelle qui les unit, doivent se supporter les uns les autres », *Mélanges*, a cura di J. Van den Heuvel, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1961, p. 284 (*Œuvres complètes de Voltaire* a cura di Louis Moland, Paris, Garnier, 1877 – 85, vol. IX (M.IX), p. 456)

³⁵ *Poème sur le désastre de Lisbonne*, *Mélanges*, cit, p. 309 (M.IX, cit., p. 478)

La posizione filosofica voltairiana potrebbe essere formalmente riportata alle tre domande di cui, secondo Kant, si raccoglie ogni interesse della ragione: che cosa posso sapere? che cosa debbo fare? che cosa mi è lecito sperare?

Il pensiero di Voltaire è infatti caratterizzato dal senso pragmatico dei limiti posti all'uomo dalla propria natura e dall'utilizzazione metodica di tali limiti. Tale il modo in cui egli interpretava e divulgava la lezione di Newton e di Locke: « ce Locke, en un mot, dont la main courageuse / a de l'esprit humain posé la borne heureuse », è detto nel *Poème sur la loi naturelle*. Voltaire trasforma la limitatezza dell'uomo in una forza, in un principio di azione, e ancora, senza voler abusare del linguaggio kantiano, in imperativo morale.

Nelle *Remarques sur les Pensées de M. Pascal*, l'ultima delle *Lettres philosophiques*, Voltaire si ribella contro l'ideale "letargico" del filosofo giansenista, il quale afferma che "le bonheur n'est que dans le repos" e che tutti i mali dell'uomo derivano dalla sua incapacità di rinchiudersi in una stanza per dimorarvi in solitudine.³⁶ "Il est impossible à la nature humaine de rester dans cet engourdissement imaginaire",³⁷ risponde Voltaire, perché l'uomo è nato per l'azione e il suo istinto ad agire è il fondamento necessario di ogni società, giacché l'uomo inattivo è un essere sofferente, del tutto inutile a se stesso e al suo prossimo. Mentre per Pascal la tendenza dell'uomo a "estrovertersi" è un'inquietudine nefasta e una diretta conseguenza del peccato originale,³⁸ per Voltaire si tratta invece di un dono divino che garantisce la nostra stessa esistenza e che può condurci alla felicità, a condizione che se ne faccia buon uso.

Nell'articolo « Homme » delle *Questions sur l'Encyclopédie* (1771) Voltaire tornerà a criticare Pascal su questo punto: l'uomo non è né buono, né cattivo, e la definizione della natura umana deve astenersi da qualsiasi argomento *a priori* perché l'uomo è definibile soltanto all'interno del gioco dei rapporti che egli intrattiene con i propri simili, ovvero a partire dalla sua socievolezza. L'articolo si apre con l'affermazione che per conoscere "l'homme qu'on appelle *moral*" è

³⁶ « Quand je me suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes, et les périls et les peines où ils s'exposent [...] j'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre ». Cf. Pascal, *Pensées*, « Misère de l'homme sans Dieu », II – 139, Flammarion, Paris, 1976, p. 86

³⁷ *Lettres philosophiques*, XXV, « Sur les *Pensées* de M. Pascal », *Mélanges*, cit., p. 119 (*Œuvres complètes de Voltaire* a cura di Louis Moland, *Remarques sur les pensées de M. Pascal*, XXIII *Remarque*, vol. 22 (M.XXII), Paris, Garnier, 1877 - 85, p. 38)

³⁸ Cf. J. Deprun, *La philosophie de l'inquietude en France au XVIII siècle*, Paris, 1979, pp. 123-137

innanzi tutto necessario aver vissuto e pensato,³⁹ vale a dire essersi osservato in quanto uomo che interagisce con gli altri uomini. Ebbene, Voltaire a Londra ha interagito con la società e con la cultura più avanzata della sua epoca, ha osservato gli uomini e ha acquisito fiducia nelle loro forze e nelle loro possibilità. Egli può combattere alcune idee di Pascal proprio perché non si è limitato a meditare sulle sue *Pensées* standosene rinchiuso in una stanza. Egli ha viaggiato. E in modo del tutto diverso da Descartes, il quale si era allontanato dalla Francia per potersi isolare meglio e per dedicarsi alle meditazioni metafisiche accanto alla sua celebre *poêle*. Voltaire, al contrario, è un viaggiatore curioso, un osservatore avido di conoscere e assimilare ogni cosa, ogni novità in terra straniera, un viaggiatore – filosofo che esamina, interroga, valuta, confronta e riflette su realtà nuove e familiari.

Il viaggio in Inghilterra fu per Voltaire un grande esercizio scettico e critico che lo iniziò al metodo comparativo. L'esperienza del viaggio, in generale, è sempre un modo di mutare: il transito territoriale trasforma l'individuo sociale, lo fa diventare qualcun altro, privandolo delle sicurezze e delle identità; ma è proprio questa perdita d'identità a creare la condizione epistemologica di una descrizione oggettiva e veritiera delle cose. L'esilio fu allo stesso tempo una punizione e una cura, un castigo e una purificazione: l'occasione dell'andare altrove spogliò Voltaire delle associazioni, delle abitudini e dei legami angusti che egli poteva intrattenere con la società francese. Come Descartes, egli vuole liberarsi della soggezione ai suoi precettori, vuole sradicarsi per essere libero di pensare con la propria testa, ma non attraverso l'isolamento e la contemplazione del metodo, bensì attraverso l'interazione e l'esperienza del mondo. Il viaggio filosofico di Voltaire prende le

³⁹ *Œuvres complètes de Voltaire* a cura di Louis Moland, Paris, Garnier, 1877 – 85, *Dictionnaire philosophique*, voll. XVII – XX, art. « Homme » delle *Questions sur l'Encyclopédie*, M.XIX, p. 373: « Pour connaître le physique de l'espèce humaine, il faut lire les ouvrages d'anatomie, les articles du Dictionnaire encyclopédique par M. Venel, ou plutôt faire un cours d'anatomie. Pour connaître l'homme qu'on appelle *moral*, il faut surtout avoir vécu, et réfléchi ».

In questo articolo Voltaire critica sistematicamente il pensiero di Pascal e di Rousseau, il primo per aver definito l'uomo malvagio, il secondo per averlo definito solitario. Il *sauvage* di Rousseau per Voltaire non esiste, giacché l'uomo non esiste al di fuori della società: « Quelques mauvais plaisants ont abusé de leur esprit jusqu'au point de hasarder le paradoxe étonnant que l'homme est originairement fait pour vivre seul comme un loup-cervier, et que c'est la société qui a dépravé la nature. [...] Chaque animal a son instinct; et l'instinct de l'homme, fortifié par la raison, le porte à la société comme au manger et au boire. Loin que le besoin de la société ait dégradé l'homme, c'est l'éloignement de la société qui le dégrade. Quiconque vivrait absolument seul perdrait bientôt la faculté de penser et de s'exprimer; il serait à charge à lui-même; il ne parviendrait qu'à se métamorphoser en bête. L'excès d'un orgueil impuissant qui s'élève contre l'orgueil des autres, peut porter une âme mélancolique à fuir les hommes. C'est alors qu'elle s'est dépravée. Elle s'en punit elle-même. Son orgueil fait son supplice; elle se ronge dans la solitude du dépit secret d'être méprisée et oubliée; elle s'est mise dans le plus horrible esclavage pour être libre. [...] Notre nature est bien différente de l'affreux roman que cet énergumène a fait d'elle ». Ibid. pp. 378, 379

mosse non dal *cogito*, bensì dal mondo degli uomini, e gli uomini rimangono il punto di partenza, l'orizzonte e il fine della sua ricerca.

Dopo averlo lui stesso praticato in Inghilterra Voltaire si servirà in continuazione della fortunata formula del viaggio filosofico nelle molteplici forme dei *Contes*, i cui protagonisti sono dei viaggiatori infaticabili che imparano a ragionare e si avvicinano gradualmente alla verità attraverso le loro esperienze erranti. Come le *Lettres philosophiques*, i *Contes* sono delle relazioni filosofiche e narrano l'iniziazione dei personaggi voltairiani al mondo delle idee:

Ainsi pourrait débiter l'analyse du premier conte de Voltaire, celui qu'il refera inlassablement, sous de multiples formes, pendant toute sa vie; celui qu'il ébauche dans les premières des *Lettres anglaises*. Non point tant un conte, à dire vrai – on sait à quel point Voltaire fut longtemps avare de ce terme – mais, comme *Micromégas*, *Babouc* et *Scarmentado*, une relation philosophique, celle de son propre avènement au monde des idées.⁴⁰

Voltaire sembra identificare spontaneamente il viaggio con la filosofia: filosofare significa *être en route*, percorrere, cercare, mettersi in cammino, significa rompere con i pregiudizi e le idee consolidate, lasciare i sentieri già battuti e sottoporre le proprie credenze alla prova della diversità. Viaggiare significa perdere sicurezze e certezze, significa perdersi per ritrovarsi, magari diversi. Il viaggio è il paradigma di ogni esperienza autentica e diretta, porta alla scoperta, permette di accedere a qualcosa di originale e inatteso. La pratica del viaggio è pertanto l'esaltazione dello spirito indagatore, tipico della filosofia sperimentale.

Il felice sincronismo tra l'esperienza del viaggio e l'oggetto della ricerca (*apprendre à penser*) nella patria dell'empirismo, della scienza e della libertà d'espressione ebbero come risultato l'iniziazione di Voltaire ai Lumi. La terra inglese divenne per lui la terra della verità e della tolleranza, la terra in cui il suo pensiero giunse a maturazione e in cui si definirono i contenuti e i fondamenti della sua filosofia.

In Inghilterra Voltaire, non solo diventa filosofo, ma elabora anche un nuovo modo di fare filosofia, incarnando esemplarmente la nuova figura dell'intellettuale settecentesco, illuminato dalla ragione e socialmente impegnato, il quale vuole uscire dal suo isolamento per inserirsi nella società reale ed incidere su essa, contribuire con la sua voce alla liberazione delle coscienze dalle false verità, dal

⁴⁰ J. Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes*, Paris, 1967, pp. 26-27

fanatismo e dalle chimere metafisiche e religiose: il *philosophe* descritto dall'*Encyclopédie*.

Notre *philosophe* ne se croit pas en exil dans ce monde ; il ne croit point être en pays ennemi. [...] La société civile est, pour ainsi dire, une divinité pour lui sur la terre ; il l'encense, il l'honore par la probité, par une attention exacte à ses devoirs, et par un désir sincère de n'en être pas un membre inutile ou embarrassant. [...] Le *philosophe* est donc un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les mœurs et les qualités sociables. Entez un souverain sur un *philosophe* d'une telle trempe, et vous aurez un parfait souverain.

De cette idée il est aisé de conclure combien le sage insensible des stoïciens est éloigné de la perfection de notre *philosophe* : un tel *philosophe* est homme, et leur sage n'étoit qu'un fantôme.⁴¹

Il pensiero di Voltaire afferma il primato della prassi, della ragione e della moralità sociale come regole per la condotta degli uomini ed opera pertanto una ridefinizione della filosofia e dei suoi ambiti di ricerca rispetto alla tradizione del razionalismo seicentesco. Egli tende a concepire la filosofia non alla maniera dei moderni, vale a dire come ricerca della verità, ma piuttosto alla maniera degli stoici, ovvero come pratica, come esercizio spirituale e come ricerca della virtù.⁴²

La rinuncia teoretica e la professione d'ignoranza riguardo alle irraggiungibili verità metafisiche sui principi primi, l'essenza o la sostanza delle cose, condurranno *Le Philosophe ignorant* (1767) all'universalismo morale e ad affermare l'indissolubile legame tra la filosofia e la virtù.⁴³ Voltaire, tuttavia, non condivide affatto l'ideale della vita contemplativa e dell'atarassia e la figura del filosofo da lui proposta si colloca agli antipodi rispetto all'ideale del saggio delineato dalla filosofia greca classica: mentre il saggio stoico rimane impassibile di fronte a un universo in divenire e in dissoluzione, il filosofo illuminista partecipa attivamente alle tempeste del mondo, si getta nella mischia e sacrifica l'imperturbabilità dell'anima per rendersi utile al genere umano.⁴⁴ La pratica della virtù è intesa come

⁴¹ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers mis en ordre par Denis Diderot et Jean le Rond d'Alembert* (1751-1775); Stuttgart, ed. Bad Cannstatt, 1966, tomo XII, art. « Philosophe », p. 510

⁴² Cf. M. Mat-Hasquin, *Voltaire et l'antiquité grèque*, SVEC n.197, Oxford, 1995. Per quanto riguarda le influenze e la lettura di Voltaire della filosofia antica e dello stoicismo rimando alla terza parte della tesi: *Tours philosophiques*

⁴³ *Le Philosophe ignorant*, dote XLVI, « Philosophie et vertu », V.F. 62, cit., p. 95

⁴⁴ Cf. H. Blumenberg *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt, 1979, trad. it. a cura di F. Rigotti, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, 1985

impegno eminentemente sociale, pratico e militante: la missione del filosofo, infatti, è quella di *éclairer* gli uomini e di *écraser l'Infâme*, vale a dire quel sistema di oppressione, fanatismo e superstizione che impedisce l'affermarsi dei valori della pace, della tolleranza e della libertà di pensiero. Nelle mani di Voltaire la filosofia diventa un'arma della *lutte philosophique* da lui ingaggiata contro la società dell'Antico Regime e un impegno militante, volto a comprendere i disagi del suo tempo e a farsi portavoce dei diritti dell'uomo, come egli fece, per esempio, nel caso dei Calas, la cui vicenda ispirò il *Traité sur la tolérance* (1763), nel caso dei Sirven, o ancora del cavaliere de la Barre.

Voltaire non è un filosofo *tout court*, ma un filosofo *engagé, combattant*. Egli è stato il primo grande letterato a servirsi della fama e delle doti di scrittore per promuovere attivamente le proprie convinzioni sociali. Egli non scriveva per scrivere, ma per agire e per far agire.

Le *Lettres philosophiques* hanno già un tono militante tipicamente voltairiano, certo non caustico e diretto come quello di opere e *pamphlets* divulgati nella seconda metà del secolo, eppure queste lettere, come ha detto Gustave Lanson, furono “la prima bomba lanciata contro l'*Ancien Régime*”.⁴⁵ L'opera è basata sul raffronto di ambienti reali e situazioni storiche: in primo piano l'Inghilterra, sullo sfondo l'Europa, di mira, e mai perduti di vista, bersagli ben identificati nella cultura e nelle istituzioni francesi. Aprono il libro le lettere sulle sette inglesi, cioè l'attacco sferrato innanzi tutto sul terreno religioso, l'ostacolo ideologico fondamentale; seguono le lettere di argomento politico e sociale (governo, parlamento, borsa e commercio), poi quelle filosofico – scientifiche e infine quelle letterarie e sugli istituti culturali. Chiude il volume una lettera su Pascal, cioè un ritorno, ma di tutt'altro genere, sull'argomento religioso, considerata da molti un fuor d'opera, e che invece è il senso profondo di tutto il libro. Con l'aggiunta delle *Remarques sur les Pensées de M. Pascal*, le *Lettres* assumono pienamente il loro significato filosofico e il confronto con la Francia sul piano delle idee diventa più che mai esplicito.

⁴⁵ G. Lanson, *Voltaire*, Paris, 1910, p. 52

Le *Lettres philosophiques* furono elaborate durante diversi anni, fino ai primi mesi del 1734, quando finalmente Voltaire si decise a offrire al pubblico non un semplice *journal de voyage*, bensì un testo di propaganda filosofica e di polemica civile attentamente meditata e calcolata.

Il progetto iniziale risale al 1727. Voltaire era in Inghilterra da soli pochi mesi e stava già riflettendo a un'opera epistolare costituita da una serie di lettere indirizzate a un amico rimasto in Francia. « Vous voulez que je vous donne une idée générale du peuple avec lequel je vis », ⁴⁶ si legge in apertura della *Lettre à M****, un manoscritto rimasto inedito fino all'edizione di Kehl, che avrebbe dovuto introdurre l'opera. In questa lettera Voltaire si propone come viaggiatore ideale: non un ambasciatore, troppo legato al paese di origine per poter riferire delle notizie oggettive e disinteressate della nazione in cui si trova, bensì « un particulier qui aurait assez de loisir et d'opiniâtreté » ⁴⁷ per imparare la lingua inglese e conversare indifferentemente con i whigs e con i torys, con un vescovo come con un quacchero, che si recherebbe il sabato in sinagoga, la domenica a Saint-Paul e la sera a teatro, che visiterebbe con uguale interesse la corte e la borsa. Voltaire non parla in tal sede né di filosofia, né di scienza e la lettera prosegue con una descrizione del suo sbarco a Londra in un radioso giorno di primavera e le prime impressioni del viaggiatore che cammina lungo le rive del Tamigi.

Questa sorta d'*avertissement* venne poi scartato e la versione definitiva delle *Lettres philosophiques* si apre bruscamente con l'apparizione di un quacchero:

J'ai cru que la doctrine et l'histoire d'un peuple si extraordinaire méritaient la curiosité d'un homme raisonnable. Pour m'en instruire, j'allais trouver un de plus célèbres quakers d'Angleterre. ⁴⁸

Il viaggiatore scelto, il « particulier opiniâtre » della *Lettre à M****, si trasforma in « homme raisonnable » che ha sete di istruirsi. Voltaire decide infine di non scrivere delle semplici “lettere inglesi”, alla maniera degli altri viaggiatori dell'epoca, bensì delle “lettere filosofiche”. Nell'avvertenza all'edizione originaria inglese all'*Essai sur les guerres civiles en France*, pubblicato a Londra in quello stesso anno 1727, Voltaire, dichiarandosi impegnato a dare una relazione del suo

⁴⁶ *Projet d'une lettre sur les Anglais, à M***, Œuvres complètes de Voltaire* a cura di Louis Moland, Paris, Garnier, 1877 – 85, vol. XXII (M.XXII), p. 17

⁴⁷ *Ibid.*, p. 18

⁴⁸ *Lettres philosophiques*, I, « Sur les quackers », *Mélanges*, cit. p. 2 (M.XXII, cit., p. 82)

soggiorno in Inghilterra e invitando il pubblico a fornirgli ausilio di utili informazioni, spiega di non interessarsi affatto al paesaggio e ai monumenti inglesi, egli considera l’Inghilterra da altri punti di vista. Questo paese attira la sua attenzione perché ha prodotto un Newton, un Locke, un Tillotson, un Milton, un Boyle e lo scopo della relazione che egli si accinge a scrivere è quello di istruire i propri compatrioti, di importare nel proprio paese, come farebbe un “mercante del sapere”, le arti e le virtù della nazione in cui si trova:

Our European travellers for the most part are satirical upon their neighbouring countries, and bestow large praises upon the Persians and Chineses, it being to relive those who being far remote from us, are out of the reach of envy.

The true aim of a relation is to instruct men, not to gratify their malice. We should be busied chiefly in giving faithful accounts of all the useful things and of the extraordinary persons, whom to know, and to imitate would be a benefit to our countrymen. A traveller who writes in that spirit is a merchant of a nobler kind, who imports into his native country the arts and virtues of other nations.

I will leave to others the care of describing with accuracy, Paul’s Church, the Monument, Westminster, Stonehenge, etc. I consider England in another view; it strikes my eyes as it is the land which hath produced a Newton, a Locke, a Tillotson, a Milton, a Boyle, and many great men either dead or alive, whose glory in war, in state-affairs, or in letters, will not be confined to the bounds of this island.⁴⁹

Le *Lettres philosophiques* inaugurano un genere letterario nuovo: non sono un’ esplorazione in Utopia, né un viaggio immaginario e allusivo, legato a situazioni e personaggi fittizi (alla maniera delle *Lettres Persanes* di Montesquieu) e neppure una semplice relazione informativa, la descrizione di un paese e di costumi stranieri, cose che erano nel gusto dell’epoca. E poco hanno a che fare con l’aglomana e con le prime espressioni letterarie degli anglicizzati del tempo, di Prévost, per esempio, che nel 1733 comincia a redigere il suo foglio *Pour et contre*. Della moda letteraria del giornale di viaggio non hanno che il nome e non assomigliano affatto a « l’amusement d’un voyageur »⁵⁰ scritto da Muralt.

L’unico vero e proprio libro di viaggio scritto da Voltaire è già un “viaggio filosofico”. Le sue lettere inglesi sono in realtà degli “articoli”, o lezioni di storia, scienza, letteratura e filosofia. Non vi troveremo una vera investigazione, una narrazione della realtà esplorata, né un repertorio di cose viste, ma piuttosto una

⁴⁹ *Essay upon the civil wars of France and also upon the epic poetry of the European nations*, “Advertisement to the reader”, V.F. 3B, cit., pp. 6, 7

⁵⁰ B.L. Muralt, *Lettres sur les anglois et les françois et sur les voyages* (1728), ed. critica a cura di C. Gould, Paris, 1933, pp. 98-103

serie di aneddoti utili alla riflessione filosofica, un inventario di incontri ed esperienze mirate che possano suffragare o invalidare un'idea attraverso il tipico procedimento voltairiano che consiste nell'espone i pro e i contro dei diversi punti di vista.⁵¹ Certo, le *Lettres* sono l'opera di un uomo che per scriverle ha camminato, osservato e parlato, come farebbe un *reporter* ai giorni nostri, ma Voltaire non si accontenta di descrivere ciò che vede, non si attegga da mero giornalista, egli è filosofo e la direttiva principale del suo viaggio è quella d' *apprendre à penser* ai propri compatrioti.

Il gioco delle prime lettere, *Sur les Quakers*, è evidente: sebbene Voltaire si dimostri per nulla entusiasta della religiosità dei quaccheri, l'intervista a questo « saint homme » e la visita della sua chiesa gli permettono di criticare, attraverso l'esempio e la parola altrui, alcuni dogmi e cerimonie religiose – i quaccheri non ricevono né battesimo, né comunione e non hanno nemmeno preti – e di mettere in luce le contraddizioni delle Sacre Scritture, nient'altro che un libro suscettibile di diverse interpretazioni.

Eh bien! dit-il, ami, tu es chrétien sans être circoncis, et moi sans être baptisé.⁵²

Perché Voltaire inizia il suo giornale filosofico inglese con ben quattro lettere su venticinque dedicate ai quaccheri? È chiaro che le sette religiose non gli piacciono affatto. Ciò che egli apprezza è soltanto il principio della tolleranza che permette loro di convivere e non tralascia occasione per far trasparire il suo disprezzo verso i ministri dei vari culti:

Devant un jeune et vif bachelier français, criillant le matin dans les écoles de théologie, et le soir chantant avec les dames, un théologien anglican est un Caton; mais ce Caton paraît un galant devant un presbytérien d'Écosse. Ce dernier affecte une démarche grave, un air fâché, porte un vaste chapeau, un long manteau par-dessus un habit court, prêche du nez, et donne le nom de prostituée de Babylone à toutes les églises où quelques ecclésiastiques sont assez heureux pour avoir cinquante mille livres de rente, et où le peuple est assez bon pour le souffrir, et pour les appeler Monseigneur, votre Grandeur, votre Éminence.⁵³

⁵¹ Cf. R. Pomeau, « Les *Lettres philosophiques*, œuvre épistolaire ? » (1971), *Revue Voltaire* I, Paris, 2001

⁵² *Lettres philosophiques*, I, « Sur les quakers », *Mélanges*, cit., p. 3 (M.XXII, cit., p. 84)

⁵³ *Ibid.*, *Lettre VI*, « Sur les presbytériens », p. 17 (M.XXII, cit., pp. 98, 99)

I quaccheri, tuttavia, si salvano dall'antipatia di Voltaire per il loro esempio di virtù e di semplicità di vita, per la loro capacità d'iniziativa sul terreno commerciale e soprattutto perché non hanno un clero professionale. E poi nello stato quacchero fondato da Penn in America alla fine del Seicento regna una tolleranza praticamente assoluta, con precisa sfumatura deistica (cioè sopraconfessionale), grazie alle sagge leggi da egli stabilite:

La première [loi] est de ne maltraiter personne au sujet de la religion, et de regarder comme frères tous ceux qui croient un dieu. [...]

Les naturels du pays, au lieu de fuir dans les forêts, s'accoutumèrent insensiblement avec les pacifiques quakers: autant ils détestaient les autres chrétiens conquérants et destructeurs de l'Amérique, autant ils aimaient ces nouveaux venus. En peu de temps ces prétendus sauvages, charmés de leurs nouveaux voisins, vinrent en foule demander à Guillaume Penn de les recevoir au nombre de ses vassaux. C'était un spectacle bien nouveau qu'un souverain que tout le monde tutoyait, et à qui on parlait le chapeau sur la tête, un gouvernement sans prêtres, un peuple sans armes, des citoyens tous égaux, à la magistrature près, et des voisins sans jalousie. Guillaume Penn pouvait se vanter d'avoir apporté sur la terre l'âge d'or dont on parle tant, et qui n'a vraisemblablement existé qu'en Pennsylvanie.⁵⁴

Tornando alla Vecchia Inghilterra, Voltaire spiega come la Chiesa di Stato anglicana non solo tolleri il culto dei quaccheri, ma anche quello dei presbiteriani, dei sociniani e degli antitrinitari, la piccola setta fondata da Clarke e appoggiata dai più *savants* d'Inghilterra, tra cui Newton e Locke.

Questa politica della tolleranza in materia religiosa era all'epoca di estrema attualità: nel 1727, poco dopo l'arrivo del nostro viaggiatore a Londra, il Parlamento inglese aveva approvato il primo di quelli che passeranno alla storia come *Indemnity Acts*, leggi che tutelavano dai rigori delle sanzioni civili coloro che erano al di fuori della chiesa episcopale. Per un francese come Voltaire, figlio di un giansenista e allievo dei gesuiti, « ce pays de sectes », ⁵⁵ dove gli uomini salgono in cielo per la strada che più loro aggrada, offriva utili elementi per propagandare l'ideale della libertà di coscienza. La libertà di culto, infatti, giova ad ogni campo della vita pubblica inglese, soprattutto al commercio:

⁵⁴ Ibid., *Lettre IV*, « Sur les quakers », p. 12 (M.XXII pp. cit., 93, 94)

⁵⁵ Cf. *Lettre V*, « Sur la religion anglicane », p. 14 (M.XXII, cit., p. 95)

Entrez dans la bourse de Londres, cette place plus respectable que bien de cours, vous y voyez rassemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes. Là le juif, le mahométan, et le chrétien, traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute ; là le presbytérien se fie à l'anabaptiste, et l'anglican reçoit du quaker. Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées, les uns vont à la synagogue, les autres vont boire : celui-ci va se faire baptiser dans une grande cuve au nom du Père, par le Fils, au Saint-Esprit ; celui-là fait couper le prépuce de son fils, et fait marmotter sur l'enfant des paroles hébraïques qu'il n'entend point ; ces autres vont dans leur église attendre l'inspiration de Dieu leur chapeau sur la tête : et tous sont contents.

S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, son despotisme serait à craindre ; s'il n'y en avait que deux, elles se couperaient la gorge ; mais il y en a trente, et elles se vivent en paix et heureuses.⁵⁶

A Voltaire preme soprattutto dimostrare che la pluralità delle confessioni e la tolleranza non minacciano affatto la sicurezza e l'unità dello stato, le quali dipendono dall'armonia della società civile legata al libero svolgimento dell'attività economica.

L'altra premura è il confronto con la Francia. Voltaire scriveva dell'Inghilterra, è vero, ma scriveva anche della propria patria nella quale ogni descrizione doveva riflettersi. L'approvazione del sistema inglese significava, allo stesso tempo, la condanna di quello francese: se in Inghilterra fosse consentita una sola religione, il governo potrebbe diventare arbitrario – come in Francia –, se ce ne fossero solo due, la gente si taglierebbe la gola a vicenda – come fanno i gesuiti e i giansenisti in Francia –, ma poiché sono tante, tutti vivono felici e contenti. Voltaire sembra voler insinuare che oltremania si tengono in maggior considerazione gli affari che la fede, e coloro che sono utili allo stato e che arricchiscono il paese, piuttosto che gli ecclesiastici o i nobili. La Francia, invece, è ancora caratterizzata dalla struttura sociale che ha costretto Voltaire a prendere la via dell'esilio per aver osato sfidare a duello un Rohan.

Il discorso sul commercio da occasione a Voltaire per sbeffeggiare anche la nobiltà francese, quella odiosa aristocrazia che l'ha condannato ingiustamente:

En France, est marquis qui veut; et quiconque arrive à Paris du fond d'une province avec de l'argent à dépenser, et un nom en *ac* ou en *ille*, peut dire : Un homme comme moi, un homme de ma qualité, et mépriser souverainement un négociant. Le négociant entend lui-même parler si souvent avec dédain de sa profession qu'il est assez sot pour

⁵⁶ *Lettre VI*, « Sur les prebytériens », pp. 17, 18 (M.XXII, cit, p. 99)

en rougir ; je ne sais pourtant lequel est le plus utile à un État, ou un seigneur bien poudré qui sait précisément à quelle heure le roi se lève, à quelle heure il se couche, et qui se donne des airs de grandeur en jouant le rôle d'esclave dans l'antichambre d'un ministre, ou un négociant qui enrichit son pays, donne de son cabinet des ordres à Surate et au Caire, et contribue au bonheur du monde.⁵⁷

Sebbene Voltaire non idealizzi il sistema politico inglese, né lo proponga come modello per il continente, le due brevi lettere sul parlamento e sul governo – VII e IX *Lettres* – sono un attacco indiretto contro la feudalità contrapposta alla “libertà inglese”.⁵⁸ Tuttavia, quando Voltaire parla della “libertà inglese” non si occupa tanto delle sue forme politiche e istituzionali, ma piuttosto della sua sostanza storica e delle sue basi sociali. La concezione voltairiana della vita sociale e civile è legata essenzialmente alla moralità mercantile (“infedele” è chi fa bancarotta, è detto nella sesta lettera) e all'esaltazione dell'attività commerciale come centro di ogni altra attività economica e base della libertà politica.

Le commerce qui a enrichi les citoyens en Angleterre a contribué à les rendre libres et cette liberté à étendu le commerce à son tour ; de là s'est formée la grandeur de l'Etat.⁵⁹

Nell'epistola dedicatoria all'amico Falkener, « négociant anglais », della tragedia *Zaire* (1733), Voltaire affianca l'elogio della professione mercantile a quello della libertà di pensiero degli inglesi:

Vous êtes Anglais, mon cher ami, et je suis né en France; mais ceux qui aiment les arts sont tous concitoyens... Je vous offre donc cette tragédie comme à mon compatriote dans la littérature, et comme à mon ami intime.

Je jouis en même temps du plaisir de pouvoir dire à ma nation, de quel oeil les négociants sont regardés chez vous, quelle estime on sait avoir en Angleterre pour une profession qui fait la grandeur de l'Etat ; et avec quelle supériorité quelques-uns d'entre vous représentent leur patrie dans leur parlement, et sont au rang des législateurs. [...]

Une raison encore, qui m'engage à m'entretenir de belles-lettres avec un Anglais plutôt qu'avec un autre, c'est votre heureuse liberté de penser ; elle en communique à mon esprit ; mes idées se trouvent plus hardies avec vous.⁶⁰

⁵⁷ Ibid, *Lettre X*, « Sur le commerce », p. 28 (M.XXII, cit., p. 111)

⁵⁸ Sul valore politico delle *Lettres philosophiques*, sulla portata rivoluzionaria degli attacchi voltairiani all'Antico Regime e sulla sua diversa concezione del sistema politico inglese rispetto a quella proposta dal Montesquieu nell'*Esprit des lois*, rimando al saggio di Cesare Luporini, *Voltaire e le Lettres philosophiques*, Firenze, 1955

⁵⁹ *Lettres philosophiques, Lettre X*, « Sur le commerce », p. 27 (M.XXII, cit., p. 111)

L’Inghilterra offriva l’esempio di una società attiva di commerci, che insieme ai commerci trasportava le idee e le invenzioni, come l’importante pratica del vaccino contro il vaiolo, malattia che in Francia continuava a mietere vittime.

Vingt mille personnes mortes à Paris de la petite vérole en 1723 vivraient encore. Quoi donc! est-ce que les Français n'aiment point la vie? est-ce que leurs femmes ne se soucient point de leur beauté? En vérité, nous sommes d'étranges gens! Peut-être dans dix ans prendra-t-on cette méthode anglaise, si les curés et les médecins le permettent. [...] On prêcherait à Paris contre cette invention salutaire, comme on a écrit vingt ans contre les expériences de Newton: tout prouve que les Anglais sont plus philosophes et plus hardis que nous. Il faut bien du temps pour qu'une certaine raison et un certain courage d'esprit franchissent le pas de Calais.⁶¹

Voltaire è un *reporter* – filosofo attento all’attualità e preoccupato per il presente, egli intende agire sul mondo attraverso la propria voce, attraverso la divulgazione delle idee più avanzate e delle nuove scoperte scientifiche.

Il più grande vanto dell’Inghilterra è quello di essere all’avanguardia nel campo della filosofia e della scienza, grazie alla corrente di pensiero fondata da Bacon, proseguita da Locke e da Newton. Voltaire definisce il *Novum organum* come l’impalcatura che servì a costruire la nuova filosofia, la quale rifiuta di mescolarsi con la religione e si occupa soltanto della natura, evitando di appesantire la ragione con argomenti riguardanti “quiddità” o forme sostanziali.

Le chancelier Bacon ne connaissait pas encore la nature; mais il savait et indiquait tous les chemins qui mènent à elle. Il avait méprisé de bonne heure ce que des fous en bonnet carré enseignaient sous le nom de philosophie dans les petites maisons appelées collèges; et il faisait tout ce qui dépendait de lui, afin que ces compagnies, instituées pour la perfection de la raison humaine, ne continuassent pas de la gâter par leurs quiddités, leurs horreurs du vide, leurs formes substantielles, et tous ces mots que non seulement l'ignorance rendait respectables, mais qu'un mélange ridicule avec la religion avait rendus sacrés.⁶²

Bacon è il “padre” della filosofia sperimentale, il cui metodo ha permesso a Locke di ricostruire il funzionamento dell’intelletto umano senza ricorrere al

⁶⁰ *Zaire*, « Epître dédicatoire a M. Falkener, négociant anglais, depuis ambassadeur à Constantinople », V.F. 8, cit., pp. 392, 393

⁶¹ *Lettres philosophiques*, *Lettre XI*, « Sur l’insertion de la petite vérole », cit., p. 32 (M.XXII, cit., pp. 115, 116)

⁶² *Ibid.*, *Lettre XII*, « Sur le chancelier Bacon », cit., p. 34 (M.XXII, cit., p. 120)

“romanzo” delle idee innate e della sostanza pensante, e a Newton di distruggere il sistema del mondo immaginato da Descartes. Oltremarica si sta realizzando la ribellione della scienza alla sua servitù teologica e la ribellione della filosofia alla sistematica metafisica del *Grand Siècle*. Il viaggiatore francese in Inghilterra scopre un universo tutto nuovo:

Un Français qui arrive à Londres trouve les choses bien changées en philosophie comme dans tout le reste. Il a laissé le monde plein, il le trouve vide. A Paris on voit l'univers composé de tourbillons de matière subtile ; à Londres on ne voit rien de cela. [...] A Paris vous figurez la terre faite comme un melon ; à Londres elle est aplatie des deux côtés. La lumière, pour un cartésien, existe dans l'air ; pour un newtonien, elle vient du soleil en six minutes et demie. Votre chimie fait toutes ses opérations avec des acides, des alkalis, et de la matière subtile ; l'attraction domine jusque dans la chimie anglaise.

L'essence même des choses a totalement changé. Vous ne vous accordez ni sur la définition de l'âme, ni sur celle de la matière. Descartes assure que l'âme est la même chose que la pensée, et Locke lui prouve assez bien le contraire. Voilà de sérieuses contrariétés.⁶³

All'epoca in cui Voltaire scriveva le sue lettere dall'Inghilterra, quasi tutto il mondo intellettuale francese era cartesiano e solo gradualmente, intorno agli anni cinquanta, la fisica di Newton soppianderà definitivamente quella di Descartes, grazie anche alla pubblicazione degli *Elements de la philosophie de Newton* (1738), un testo destinato al gran pubblico nel quale Voltaire illustra le teorie fisiche e metafisiche dello scienziato inglese. Il 20 marzo 1727 egli aveva assistito, a Londra, ai suoi funerali che vennero celebrati solennemente alla Westminster Abbey e aveva scoperto il prestigio sociale di cui godeva la scienza in Inghilterra. Se ne ricorderà nella *Lettre XXIII, Sur la considération qu'on doit aux gens de lettre*, nella quale constata con piacere che questa « nation de philosophes » rende giustizia alle vere grandezze, che sono quelle dello spirito.

Le *Lettres XV, XVI e XVII* riassumono brevemente il sistema del mondo newtoniano, la legge della gravitazione universale, l'ottica, il calcolo degli infinitesimali. Nella *Lettre XIV, Sur Descartes et Newton*, Voltaire mette a confronto le personalità di questi due uomini geniali e, pur lodando Cartesio per il suo ammirevole metodo geometrico e per aver liberato lo spirito umano dal giogo dell'autorità, lo accusa di essersi poi fatto trascinare dalla sua mania per i sistemi e

⁶³ Ibid., *Lettre XIV*, « Sur Descartes et Newton », p. 54 (M.XXII, cit., pp. 127,128)

dalla sua vocazione metafisica. Newton invece è un vero uomo di scienza, nemico di ogni edificio dottrinario che pretende di rinchiudere la realtà nel cerchio chiuso e sterile di un sistema.

L'opinion publique en Angleterre sur ces deux philosophes est que le premier était un rêveur, et que l'autre était un sage.⁶⁴

Proporre Newton come il tipo ideale di filosofo ed esporre la teoria empirista di Locke sulla questione dell'anima difendendolo dalle accuse dei teologi,⁶⁵ significava fare scandalo nella Francia di Descartes e Malebranche. Significava colpire direttamente la concezione cristiana dell'uomo per emanciparsi dalla teologia e affermare una piena fiducia nelle forze della ragione e della scienza, intesa come impresa collettiva, utile a migliorare la vita degli uomini attraverso la conoscenza delle leggi naturali. Significava stabilire un nuovo nesso tra verità e utilità della conoscenza, come dimostra in modo scherzoso la lettera sul vaiolo.

Il gruppo delle lettere filosofico – scientifiche è seguito dalle lettere di argomento letterario. I toni polemici si attenuano e sul terreno delle considerazioni artistiche Voltaire si esprime in maniera più disinteressata nei riguardi delle istituzioni e della cultura francese, e prevale invece il proposito di un reciproco arricchimento di esperienze e di interessi. Si legga per esempio questo passo che esprime molto bene il suo atteggiamento nelle questioni che sta ora trattando:

Les Anglais ont beaucoup profité des ouvrages de notre langue; nous devrions à notre tour emprunter d'eux, après leur avoir prêté ; nous ne sommes venus, les Anglais et nous, qu'après les Italiens, qui en tout ont été nos maîtres, et que nous avons surpassés en quelque chose. Je ne sais à laquelle des trois nations il faudra donner la préférence ; mais heureux celui qui sait sentir leurs différents mérites !⁶⁶

In Inghilterra Voltaire scopre Shakespeare. Nella lettera XVIII traduce il celebre monologo dell'Amleto, *to be or not to be*, e parla del poeta di Stratford come di un genio indomito e dirompente, naturale e sublime. Prosegue affermando

⁶⁴ *Lettres philosophiques, Lettre XIV*, “Sur Descartes et Newton”, p. 56 (M.XXII, cit., p. 130)

⁶⁵ « On cria que Locke voulait renverser la religion: il ne s'agissait pourtant point de religion dans cette affaire; c'était une question purement philosophique, très-indépendante de la foi et de la révélation; il ne fallait qu'examiner sans aigreur s'il y a de la contradiction à dire: *La matière peut penser*, et Dieu peut communiquer la pensée à la matière. Mais les théologiens commencent trop souvent par dire que Dieu est outragé quand on n'est pas de leur avis ». Ibid., *Lettre XIII*, « Sur M. Locke », pp. 39, 40

⁶⁶ *Lettres philosophiques, Lettre XXII*, « Sur M. Pope et quelques autres poètes fameux », cit., pp. 96, 97 (M.XXII, cit., p. 177, nota 1)

che il teatro shakespeariano contiene scene meravigliose, con momenti grandiosi e terribili, ma subito aggiunge che l'autore era privo di gusto, ignorante delle regole, e che quei bei momenti si trovavano nel contesto di farse mostruose che avevano la pretesa di essere tragedie. Il drammaturgo inglese rappresentò per Voltaire un problema inquietante per tutta la vita.⁶⁷ Egli è ossessionato dal mistero di Shakespeare, dal fatto che questo “barbaro ignorante” fosse riuscito a interessare intere generazioni contro ogni forma e regola, guadagnando sempre più popolarità ovunque, persino a Parigi, capitale del gusto.

Je suis bien loin assurément de justifier en tout la tragédie d'Hamlet: c'est une pièce grossière et barbare, qui ne serait pas supportée par la plus vile populace de la France et de l'Italie. Hamlet y devient fou au second acte, et sa maîtresse devient folle au troisième; le prince tue le père de sa maîtresse, feignant de tuer un rat, et l'héroïne se jette dans la rivière. On fait sa fosse sur le théâtre; des fossoyeurs disent des quolibets dignes d'eux, en tenant dans leurs mains des têtes de morts; le prince Hamlet répond à leurs grossièretés abominables par des folies non moins dégoûtantes. Pendant ce temps-là, un des acteurs fait la conquête de la Pologne. Hamlet, sa mère, et son beau-père, boivent ensemble sur le théâtre: on chante à table, on s'y querelle, on se bat, on se tue. *On croirait que cet ouvrage est le fruit de l'imagination d'un sauvage ivre.* Mais parmi ces irrégularités grossières, qui rendent encore aujourd'hui le théâtre anglais si absurde et si barbare, on trouve dans Hamlet, par une bizarrerie encore plus grande, des traits sublimes, dignes des plus grands génies. Il semble que la nature se soit plu à rassembler dans la tête de Shakespeare ce qu'on peut imaginer de plus fort et de plus grand, avec ce que la grossièreté sans esprit peut avoir de plus bas et de plus détestable.⁶⁸

Shakespeare è un “mostro”: sublime e geniale, la sua opera si contrappone alla concezione voltairiana delle regole tecniche dell'estetica teatrale, della *bienséance* e del buon gusto. Nell'articolo “Art dramatique” delle *Questions sur l'Encyclopédie* (1770) Voltaire parlerà ancora di lui in questo modo ambiguo:

Il y a une chose plus extraordinaire que tout ce qu'on vient de lire, c'est que *Shakespeare est un génie.* Les Italiens, les Français, les gens de lettres de tous les autres pays, qui n'ont pas demeuré quelque temps en Angleterre, ne le prennent que pour un gille de la foire, pour un farceur très au-dessous d'arlequin, pour le plus méprisable bouffon qui ait jamais amusé la populace. C'est pourtant dans ce même homme qu'on trouve des morceaux qui élèvent l'imagination et qui pénètrent le coeur. C'est la vérité,

⁶⁷ Cf. R. Naves, *Le goût de Voltaire*, Paris, 1938

⁶⁸ *Œuvres complètes de Voltaire* a cura di Louis Moland, Paris, Garnier, 1877 – 85, *Dissertation sur la tragédie ancienne et moderne*, dedicata al cardinal Quirini sotto forma di prefazione alla *Sémiramis* (1759), M.IV, pp. 504, 505

c'est la nature elle-même qui parle son propre langage sans aucun mélange de l'art. C'est du sublime, et l'auteur ne l'a point cherché. [...]

Que peut-on conclure de ce contraste de grandeur et de bassesse, de raison sublime et de folies grossières, enfin de tous les contrastes que nous venons de voir dans Shakespeare? Qu'il aurait été un poète parfait, s'il avait vécu du temps d'Adisson.⁶⁹

Così, i “difetti” di Shakespeare si spiegano con il suo tempo e con la sua società. L'interesse di Voltaire per il teatro non è solamente estetico e letterario, ma anche critico e storico, in quanto espressione di civiltà letteraria e artistica, ovvero come specchio di una società. Il suo giudizio sull'arte drammatica dipende da questa concezione sociologica, la quale pone a tale giudizio dei limiti sia ideologici, sia di gusto.

Nelle pagine sul teatro e sulla letteratura si intrecciano due temi fondamentali: la questione della posizione degli uomini di lettere e della letteratura nella vita della società e il problema della funzione e organizzazione delle istituzioni scientifiche e letterarie (delle accademie) nella vita culturale. Quando Voltaire parla di *lettres*, intende indicare l'insieme delle attività intellettuali e quando parla di *gens de lettres* egli conferisce al termine un sapore che potremmo dire professionale. L'esperienza e l'ambiente inglese ispiravano Voltaire alla riflessione sulla posizione dell'uomo di lettere, oggi diremmo dell'intellettuale, della sua autonomia e articolazione nella società, non come mero elemento decorativo, come letterato puro, bensì come elemento attivo che svolge compiti essenziali in una società moderna.

Il giudizio globale sul mondo intellettuale inglese e la conclusione di questo letterario discorrere si trovano nella lettera XXII, *Sur M. Pope et quelques autres poètes fameux*: gli inglesi non eccellono come storici, non hanno un vero teatro tragico, posseggono qualche buona commedia e ammirevoli libri di poesia, ma soprattutto hanno « des philosophes qui devraient être les précepteurs du genre humain ».⁷⁰

Gli inglesi a cavallo tra Seicento e Settecento sono le « têtes sérieuses » dell'Europa, dice Voltaire. Tale appellativo non era originale, giacché la caratterizzazione di questi severi scienziati – filosofi era quasi un luogo comune e assegnava loro nell'opinione del pubblico all'incirca il posto che un secolo più tardi dovranno prendere i tedeschi.

⁶⁹ *Questions sur l'Encyclopédie*, art. « Art dramatique », M.XVII, cit., pp. 402, 403

⁷⁰ *Lettres philosophiques*, Lettre XXII, « Sur M. Pope et quelques autres poètes fameux », *Mélanges*, cit., p. 96 (M.XXII, cit., p. 177, nota 1)

La produzione propriamente letteraria dell’Inghilterra si profilava in quegli anni come una letteratura di pensiero, una letteratura che poneva problemi, anche se nella forma narrativa avventurosa, realistica o meno, e questa sarà la fortuna del romanzo di Defoe o di Swift, e più tardi di Richardson e di Sterne (dove sentimentalismo e problematicità sono connessi), o nella raffinata forma della poesia moralistica e filosofica di Pope. Voltaire fu tra i primi a rendersi conto della genialità di Swift e dei suoi *Gulliver’s Travels* (1726). Non aveva mai letto nulla di più divertente e spiritoso, e aveva apprezzato lo stile leggero di questa satira del genere umano, scrive al Thieriot, sollecitandolo a cimentarsi nella traduzione del libro:

Si vous voulez remplir les vues dont vous me parlez, par la traduction d’un livre anglois, Gulliver est peut être le seul qui vous convienne. C’est le Rabelais d’Angleterre comme je vous l’ai déjà mandé, mais c’est un Rabelais sans fatras et le livre seroit très amusant par lui-même par les imaginations singulières dont il est plein, par la légèreté de son style, etc. quand il ne seroit pas d’ailleurs la satire du genre humain.⁷¹

In Inghilterra *si pensa*, è detto nella lettera XX, e ne consegue che “les lettres y sont plus en honneur qu’en France”, dove invece la “mode de penser” è scomparsa. Sono finiti i tempi di Luigi XIV, quando “les beaux Arts étaient cultivés par les premiers de l’Etat”, oggi giorno alla Corte di Francia il gusto per le lettere è in piena decadenza.⁷² Oltremanica Voltaire scorge invece un legame organico tra cultura, società e vita politica. Il vantaggio che hanno gli inglesi nell’ambito delle *lettres* è una conseguenza naturale del loro governo:

Il y a à Londres environ huit cents personnes qui ont le droit de parler en public, et de soutenir les intérêts de la nation. Environ cinq ou six mille prétendent au même honneur à leur tour. Tout le reste s’érige en juge de tous ceux-ci, et chacun peut faire imprimer ce qu’il pense sur les affaires publiques: ainsi toute la nation est dans la nécessité de s’instruire.⁷³

In questa stessa lettera, *Sur les seigneurs qui cultivent les lettres*, il cui titolo è un paravento per i più svariati argomenti, Voltaire racconta che un signore inglese⁷⁴ gli aveva reso di recente visita a Parigi di ritorno dall’Italia e gli aveva offerto la

⁷¹ *Correspondence and related documents*, cit., V.F. 86-I, D308, p. 314

⁷² Cf. *Lettres philosophiques*, *Lettre XX*, « Sur les seigneurs qui cultivent les lettres », cit., pp. 88, 89 (M.XXII, cit., pp. 162, 163)

⁷³ *Ibidem*

⁷⁴ Si tratta di John Hervey, futuro guardasigilli d’Inghilterra

descrizione di quel paese in versi che egli traduce e loda per la loro l'eleganza. Tramite la poesia del suo "amico eretico", Voltaire offre un'immagine dell'Italia che funge da esempio opposto a quello dell'Inghilterra, l'esempio di un regime politico dominato dagli ecclesiastici, che conduce allo sfacelo della vita civile e alla rovina dell'*esprit italien*. In Italia non è più permesso pensare per colpa della Chiesa. Il suo grande passato culturale contrasta violentemente con la sua attuale sfioritura.

Qu'ai-je donc vu dans l'Italie?
Orgueil, astuce, et pauvreté,
Grands compliments, peu de bonté,
Et beaucoup de cérémonie.
L'extravagante comédie,
Que souvent l'Inquisition
Veut qu'on nomme religion,
Mais qu'ici nous nommons folie.
La nature, en vain bienfaisante,
Veut enrichir ces lieux charmants:
Des prêtres la main désolante
Étouffe ses plus beaux présents.⁷⁵

Tale visione della situazione italiana spiega la scelta di Voltaire di recarsi in Inghilterra, rompendo la tradizione della meta classica del *Grand Tour* dell'"honnête homme"...

La lettera XX va connessa con la XXIII, *Sur la considération qu'on doit aux gens de lettres*, a sua volta strettamente collegata con la seguente, *Sur les Académie*, l'ultima del gruppo delle lettere "letterarie". Voltaire nota innanzi tutto che in nessun paese al mondo vi sono tante istituzioni a favore della cultura come in Francia e pubblici incoraggiamenti allo sviluppo dell'astronomia, delle matematiche, della medicina, delle ricerche antiquarie, della scultura, pittura e architettura. Voltaire si meraviglia che tali pubbliche iniziative siano più scarse in Inghilterra. Tuttavia, egli dice, in questo paese il merito trova "d'autres récompenses plus honorables pour la nation", ovvero le cariche pubbliche date agli intellettuali: Addison, che in Francia sarebbe stato membro di qualche accademia e avrebbe al massimo ottenuto una pensione "par le crédit de quelque femme", fu segretario di stato, Newton intendente delle monete del regno, mentre Swift è

⁷⁵ *Lettre philosophiques, Lettre XX*, cit. p. 90 (M.XXII, cit., p. 164)

decano d'Irlanda. Pope, sebbene non possa ottenere un incarico a causa della sua religione cattolica, ha avuto centomila franchi per la traduzione di Omero.

Tel est le respect que ce peuple a pour les talents qu'un homme de mérite y fait toujours fortune.⁷⁶

Il rispetto e la considerazione di cui godono le arti Oltremarina si traducono in denaro sonante. Il fatto nuovo e moderno che cominciava allora a verificarsi nell'Inghilterra borghese era il rapporto tra lo scrittore e il pubblico pagante, rapporto che consente l'indipendenza dell'*homme de lettre* che riesca a soddisfare o a imporsi sui gusti di quel pubblico. Voltaire si affrettò ad approfittare di tale novità, lanciando per sottoscrizione l'edizione inglese della *Henriade*, che fu per lui un ottimo affare.

La lettera XXIV, *Sur les Académies*, (nelle edizioni posteriori al 1748) esprime un'incertezza di giudizio in merito alla funzionalità della vita accademica:

Les grands hommes se sont tous formés ou avant les académies ou indépendamment d'elles. Homère et Phidias, Sophocle et Apelle, Virgile et Vitruve, l'Arioste et Michel-Ange, n'étaient d'aucune académie; le Tasse n'eut que des critiques injustes de la Crusca, et Newton ne dut point à la Société royale de Londres ses découvertes sur l'optique, sur la gravitation, sur le calcul intégral, et sur la chronologie. A quoi peuvent donc servir les académies? à entretenir le feu que les grands génies ont allumé.⁷⁷

Solo qualche anno più tardi, nel *Siècle de Luis XIV* (1751), riflettendo sulla formazione culturale del mondo moderno alle soglie dell'Illuminismo, egli affermerà che il ruolo fondamentale delle accademie è quello d'aver contribuito all'instaurarsi di una *république philosophique*, grazie al nesso esistente tra la vita accademica, la corrispondenza internazionale dei dotti (al centro della quale vi era Leibniz nel momento storico di cui Voltaire sta parlando) e lo sviluppo generale e solidale della scienza europea.

Jamais la correspondance entre les philosophes, ne fut plus universelle; Leibniz servait à l'animer. On a vu une république littéraire établie insensiblement dans l'Europe malgré les guerres, et malgré les religions différentes. Toutes les sciences, tous les arts ont reçu ainsi des secours mutuels; les académies ont formé cette république. L'Italie et

⁷⁶ Ibid., *Lettre XXIII*, « Sur la considération qu'on doit aux gens de lettres », cit., p. 97 (M.XXII, cit., pp. 179, 180)

⁷⁷ Ibid., *Lettre XXIV*, « Sur les Académies », *Mélanges*, cit., nota 100, p. 1395, (M.XXII, cit., pp. 182, 183)

la Russie ont été unies par les lettres. L'Anglais, l'Allemand, le Français, allaient étudier à Leyde. Le célèbre médecin Boerhaave était consulté à la fois par le pape et par le czar. Ses plus grands élèves ont attiré ainsi les étrangers, et sont devenus en quelque sorte les médecins des nations; les véritables savants dans chaque genre ont resserré les liens de cette grande société des esprits, répandue partout et partout indépendante. Cette correspondance dure encore; elle est une des consolations des maux que l'ambition et la politique répandent sur la terre.⁷⁸

La lettera sulle accademie è l'ultima delle *Lettres philosophiques*, le quali dissolvono con essa quasi rapsodicamente. All'ultimo momento, poco prima di darle alla stampa, l'autore compie l'arditezza di aggiungere il suo « petit anti-Pascal ». ⁷⁹ Contrariamente a quanto Voltaire vuol far intendere al pubblico, si tratta di un'integrazione sostanziale, il vero coronamento dell'opera e di un gesto coraggioso, tutt'altro che distratto, al quale egli tenne moltissimo. Con le *Remarques sur les pensées de M. Pascal* il viaggio in Inghilterra volge al termine e Voltaire, tornato in Francia, prende definitivamente posizione contro la tradizione filosofica e religiosa del proprio paese.

L'autore delle *Pensées* non è uno dei soliti teologi, ma un gran filosofo, e Voltaire si guarda bene dall'usare verso di lui le espressioni di scherno e di disprezzo che egli è solito adoperare per quelli. Pascal è un avversario temibile, un avversario di cui egli conosce la forza:

Il y a déjà longtemps que j'ai envie de combattre ce géant. Il n'y a guerrier si bien armé qu'on ne puisse percer au défaut de la cuirasse ; et je vous avoue que si, malgré ma faiblesse, je pouvais porter quelques coups à ce vainqueur de tant d'esprits, et secouer le joug dont il les a affublés, j'oserais presque dire avec Lucrèce :

*Quare superstito pedibus subjecta vicissim
obteritur, nos exaequat victoria coelo.*

Au reste, je m'y prendrai avec précaution, et je ne critiquerai que les endroits qui ne seront point tellement liés avec notre sainte religion qu'on ne puisse déchirer la peau de Pascal sans faire saigner le christianisme.⁸⁰

⁷⁸ *Le Siècle de Louis XIV*, cap. XXXIV, « Des beaux-arts en Europe du temps de Louis XIV », Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1957, p. 1027

⁷⁹ Cf. la lettera al Thieriot del 14 luglio 1733, *Correspondence and related documents*, cit., V.F. 86-II, D631, pp. 359-361

⁸⁰ Lettera a Formont, giugno 1733, V.F. 86-II, cit., D617, pp. 342, 343

Era scandaloso che un poeta laico osasse giudicare Pascal, considerato da tutti uno dei più grandi uomini di Francia e il più eminente difensore del cristianesimo, i cui pensieri erano rispettati, loro malgrado, persino dai gesuiti.⁸¹ Voltaire lo sapeva bene e sconfessò a lungo la pubblicazione di quell'aggiunta per cui invece aveva insistito.⁸² E infatti fu lo scandalo, la reazione giansenistica fu furiosa, e su Voltaire piovvero *lettres de cahet* e denunce al Parlamento.

Le *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* chiudono l'opera in maniera circolare, riportandola al suo inizio,⁸³ ovvero al problema religioso, ma non più sul piano dei rapporti sociali e politico-confessionali, bensì sul piano della discussione filosofica e di principio. "L'anti - Pascal" è la rivolta contro il pessimismo cristiano, e fa parte della polemica, sempre unitaria in Voltaire, contro il cristianesimo in generale e la pretesa di dargli fondamenti filosofici e speculativi. Criticare Pascal significava rifiutare la più radicata tradizione filosofica francese e la visione teocentrica del mondo che la caratterizzava. Nella XXV e ultima lettera, Voltaire annuncia la sua intenzione di prendere le difese dell'umanità contro il "sublime misantropo":

Il me paraît qu'en général l'esprit dans lequel M. Pascal écrivit ces *Pensées* était de montrer l'homme dans un jour odieux; il s'acharne à nous peindre tous méchants et malheureux; il écrit contre la nature humaine à peu près comme il écrivait contre les jésuites. Il impute à l'essence de notre nature ce qui n'appartient qu'à certains hommes; il dit éloquemment des injures au genre humain.

J'ose prendre le parti de l'humanité contre ce *misanthrope sublime*; j'ose assurer que nous ne sommes ni si méchants ni si malheureux qu'il le dit.⁸⁴

A dire di Voltaire, l'antropologia pascaliana aveva mortificato l'uomo rappresentando la sua condizione limitata non come naturale e storica, bensì come metafisica: dal punto di vista di Pascal, la condizione dell'uomo sulla terra è inevitabilmente tragica e l'unico atteggiamento possibile è quello della rassegnazione e dell'attesa di una vita ultraterrena. Per Voltaire, invece, una tale

⁸¹ Cf. *Œuvres complètes de Voltaire* a cura di Louis Moland, Paris, Garnier, 1877 – 85, Condorcet, *Vie de Voltaire*, vol. 1 (M.I), pp. 207 – 210

⁸² Cf. *Correspondence and related documents*, cit., V.F. 86-II, D721 – D728, pp. 463 – 469

⁸³ L'edizione delle *Œuvres Complètes de Voltaire* a cura del Moland colloca infatti le *Remarques* al principio delle *Lettres philosophiques*, subito prima delle lettere sui quaccheri, basandosi su una nota di Voltaire stesso la quale daterebbe 1728 la composizione delle sue riflessioni su Pascal. Cf. *Remarques sur les Pensées de M. Pascal*, « VI Remarque », M.XXII, cit., p. 33

⁸⁴ *Lettres philosophiques*, XXV, « Sur les *Pensées* de M. Pascal », *Mélanges*, cit. p. 104 (*Remarques sur les Pensées de M. Pascal*, M.XXII, p. 27)

prospettiva è inaccettabile. L'uomo è innanzitutto un essere limitato, certo, ma dotato anche di una forza, la ragione, che lo rende padrone del proprio destino: egli ha creato le arti, le scienze, ha prodotto la ricchezza e si è unito in società. La storia degli uomini è quella di un progresso terreno e il suo fine ultimo è la felicità terrena. Si tratta di migliorare la civiltà, di diffondere i lumi della ragione, di contribuire all'utilità e alla felicità degli uomini sulla terra, non in cielo.

Pour moi, quand je regarde Paris ou Londres, je ne vois aucune raison pour entrer dans ce désespoir dont parle M. Pascal; je vois une ville qui ne ressemble en rien à une île déserte, mais peuplée, opulente, policée, et où les hommes sont heureux autant que la nature humaine le comporte. Quel est l'homme sage qui sera plein de désespoir parce qu'il ne sait pas la nature de sa pensée, parce qu'il ne connaît que quelques attributs de la matière, parce que Dieu ne lui a pas révélé ses secrets? Il faudrait autant se désespérer de n'avoir pas quatre pieds et deux ailes. Pourquoi nous faire horreur de notre être? Notre existence n'est point si malheureuse qu'on veut nous le faire accroire. Regarder l'univers comme un cachot, et tous les hommes comme des criminels qu'on va exécuter, est l'idée d'un fanatique. Croire que le monde est un lieu de délices où l'on ne doit avoir que du plaisir, c'est la rêverie d'un sybarite. Penser que la terre, les hommes et les animaux, sont ce qu'ils doivent être dans l'ordre de la Providence, est, je crois, d'un homme sage.⁸⁵

L'uomo è ciò che è, un essere che occupa il suo giusto posto nella natura, un animale dotato di passioni che lo spingono ad agire e di una ragione che lo rende capace di governare le proprie passioni. Questo passaggio echeggia l'*Essay on man* di Pope, sebbene involontariamente, giacché nel 1733 Voltaire non poteva aver già letto il poema, uscito anonimo nel 1734. Non appena egli conobbe l'opera, la definì in questi termini in una lettera all'amico Cideville:

Ce sont des épîtres morales en vers qui sont la paraphrase de mes petites remarques sur les pensées de Pascal. Il prouve en beaux vers que la nature de l'homme a toujours du être ce qu'elle est.⁸⁶

Nell'edizione del 1756 Voltaire integrerà la ventiduesima *lettre philosophique* dedicata ai poeti inglesi con un enfatico elogio dell'*Essay on man*, dichiarandosi lusingato di aver espresso la medesima opinione di Pope a proposito della natura umana ancor prima d'aver letto i suoi ammirevoli versi:

⁸⁵ Ibid., p. 110 (VI Remarque, M.XXII, cit., p. 30)

⁸⁶ *Correspondence and related documents*, cit., V.F. 87-III, D915, p. 208

L'Essai sur l'Homme de Pope me paraît le plus beau poème didactique, le plus utile, le plus sublime qu'on ait jamais fait dans aucune langue. [...]

J'ai été flatté, je l'avoue, de voir qu'il s'est rencontré avec moi dans une chose que j'avais dite, il y a plusieurs années. 'Vous vous étonnez que Dieu ait fait l'homme si borné, si ignorant, si peu heureux. Que ne vous étonnez-vous qu'il ne l'ait pas fait plus borné, plus ignorant, et plus malheureux?' Quand un Français et un Anglais pensent de même, il faut bien qu'ils aient raison.⁸⁷

Alla visione drammatica pascaliana Voltaire contrappone, nelle *Remarques*, un'accettazione attiva della limitatezza dell'uomo e suggerisce l'utilizzo metodico dei limiti della ragione umana come principio della conoscenza.

Il ne faudrait point détourner l'homme de chercher ce qui lui est utile, par cette considération qu'il ne peut tout connaître.

*Non possis oculo quantum contendere Lynceus,
Non tamen idcirco contemnas lippus inungi.*

Nous connaissons beaucoup de vérités; nous avons trouvé beaucoup d'inventions utiles: consolons-nous de ne pas savoir les rapports qui peuvent être entre une araignée et l'anneau de Saturne, et continuons d'examiner ce qui est à notre portée.⁸⁸

La saggia e modesta filosofia delimita il suo campo e si accontenta di descrivere la natura umana, le sue risorse e le sue forze, nel medesimo modo in cui Newton descrive la natura fisica, fissandone le leggi di funzionamento senza interrogarsi sulle cause prime. È chiaro che per Voltaire il secolo dei sistemi metafisici e della filosofia francese, il *Grand Siècle* di Luigi XIV, è volto al termine e che sta iniziando una nuova epoca filosofica. La « nouvelle philosophie », la « bonne philosophie » è l'empirismo inglese iniziato da Bacone e il cui vero e proprio fondatore è Locke.

⁸⁷ *Lettres philosophiques*, XXII, « Sur M. Pope et quelques autres Poètes fameux », *Mélanges*, cit. nota 96, p. 1394, 1395. (M.XXII, cit., pp. 177, 178)

Nelle *Œuvres Complètes de Voltaire* a cura del Moland troviamo questa edizione del 1756 come testo principale delle *Lettres philosophiques*, mentre le varianti delle edizioni precedenti e successive sono riportate in nota.

⁸⁸ *Lettres philosophiques*, XXV, « Sur les *Pensées* de M. Pascal », *Mélanges*, cit., LIV *Remarques*, p. 132 (M.XXII, cit., p. 49)

Voltaire en donnant à la philosophie “naturelle” le substrat théorique de l’empirisme anglais, lance une idée neuve; elle formera désormais le noyau de cette nébuleuse de sens que constitue le mot “philosophe” au XVIIIe siècle.⁸⁹

Intitolare *philosophiques* le *Lettres anglaises* significa in effetti commettere una sorta di atto di forza nell’impiego della parola filosofia e conferirle una connotazione geografica e culturale. D’ora in avanti, con il termine filosofia Voltaire sottintenderà sempre la filosofia sperimentale, col suo confine mobile tra il noto e l’ignoto, col suo orizzonte che si allarga progressivamente, e oltre il quale di volta in volta, nel progresso storico dei lumi, non è per lui lecito filosofare.

⁸⁹ J. Sgard, « Trois philosophes de 1734 : Marivaux, Prévost et Voltaire », *Vingt études sur Prévost d’Exiles*, Grenoble, 1995

PARTE SECONDA

I VIAGGI COSMICI

L'osservazione dell'uomo e dell'universo

II. Entusiasmo scientifico e preoccupazioni metafisiche a Cirey

J'étais las de la vie oisive et turbulente de Paris, de la foule des petits-mâîtres, des mauvais livres imprimés avec approbation et privilège du roi, des cabales des gens de lettres, des bassesses et du brigandage des misérables qui déshonoraient la littérature. Je trouvai une jeune dame qui pensait à peu près comme moi, et qui prit la résolution d'aller passer plusieurs années à la campagne pour y cultiver son esprit, loin du tumulte du monde: c'était Mme la marquise du Châtelet, la femme de France qui avait le plus de disposition pour toutes les sciences.⁹⁰

Nel 1733 iniziava il lungo ritiro di Voltaire a Cirey durante il quale egli si dedicò, in compagnia dell' "astronomique Emilie",⁹¹ allo studio di Locke, Pope, Leibniz e Newton. Questi studi e queste ricerche costituiscono la base scientifica e filosofica di alcune opere degli anni '30 e '40 che presentano in modi diversi e con diverse rilevanze, la comune tematica del viaggio filosofico nello spazio e dallo spazio e nelle quali appaiono, sotto diverse sembianze e investiti di ruoli diversi, esseri celesti e intelligenze pure. Si tratta del *Traité de métaphysique* (1734), de *Le voyage du baron de Gangan* (1739), poi divenuto *Micromégas, histoire philosophique* (1752), del *Discours en vers sur l'homme* (1745), di *Zadig, ou la destinée* (1748) e *Memnon, ou la sagesse humaine* (1749). Le fantasie filosofiche del viaggio interplanetario e dei viaggiatori extraterrestri, astronauti più o meno umani o messaggeri divini, derivano sia dall'entusiasmo di Voltaire per la scienza newtoniana, sia dalle sue preoccupazioni di ordine metafisico, e rispondono tutte alle esigenze filosofiche poste dalle indagini voltairiane sulla natura umana.

Un altro brevissimo racconto composto in questo stesso periodo, *Le songe de Platon*, evoca in parte il contenuto filosofico delle opere sopra citate. Il sogno narra

⁹⁰ *Mémoires, Œuvres complètes de Voltaire* a cura di Louis Moland, Paris, Garnier, 1877 – 85, M.XLIX, p. 3

⁹¹ *Epître à Monsieur de Saint-Lambert*, M.X, p. 355

una conversazione tenutasi tra alcuni geni ai quali il gran Demiurgo, o eterno Geometra platoniano, aveva affidato l'arrangiamento dei globi della Terra, di Marte, di Saturno, di Giove, di Mercurio e di Venere, da egli creati nello spazio infinito. In esso la circoscritta cosmogonia platoniana del *Timeo* cede il passo a una visione di stampo newtoniano che verrà sviluppata in *Micromégas*: lì gli abitanti, qui i creatori di una manciata di pianeti confrontano meriti e demeriti dei loro rispettivi mondi; in ambedue, il problema della condizione umana in rapporto all'organizzazione dell'Universo, e la coscienza della finitezza dell'uomo, piccolo anello nella grande catena degli esseri.

In *Micromégas* Voltaire intraprende un viaggio attraverso l'universo recentemente scoperto da Newton e nel *Traité de métaphysique* applica il metodo analitico della ricerca scientifica all'antropologia filosofica e allo studio della metafisica. L'autore del *Traité* assume le sembianze di un filosofo extraterrestre disceso sulla terra da Giove o da Marte per esplorare il mondo degli uomini da un punto di vista ad essi completamente estraneo. Nel trattato, come nel racconto filosofico, la fantasia del viaggio interplanetario funge da dispositivo di distanziamento in un esperimento di osservazione antropologica e gnoseologica nel quale l'intelletto si dissocia da se stesso per diventare l'oggetto della propria conoscenza. L'esame delle facoltà intellettuali dell'uomo dipende dalle questioni metafisiche fondamentali sull'esistenza di Dio, sulla natura essenziale dell'uomo, sulle presunte idee innate e sull'anima. Il titolo dell'opera è ambiguo: il *Traité de métaphysique* comincia come un'antropologia filosofica e termina come una sociologia.⁹² La valutazione della natura umana prende le mosse dall'osservazione delle razze umane da un punto di vista zoologico, prosegue con lo studio della natura dell'umana coscienza e dei problemi filosofici ad essa connessi – ed è questa la parte precisamente “metafisica” dell'opera nella quale Voltaire ricorre all'espedito del viaggio interplanetario – e termina con la fondazione filosofica dell'esistenza sociale e morale dell'uomo.

Il *Traité* è un libro di critica contro il pensiero metafisico e un'illustrazione dell'empirismo e della gnoseologia lockiana. Le osservazioni del nostro “philosophe d'un autre monde”⁹³ giungono al riconoscimento dei limitati poteri

⁹² Cf. J.S. Spink, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, London, 1960, pp. 288 – 351

⁹³ *Traité de métaphysique*, cap. VI, « Si ce qu'on appelle âme est immortelle », *Mélanges*, a cura di J. Van den Heuvel, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1961, p. 184 (*Œuvres complètes de Voltaire, Traité de métaphysique*, ed. a cura di W.H. Barber, V.F. 14, Oxford, 1989, pp. 357 – 503)

cognitivi della ragione umana, la quale deve arrestarsi non appena le sue analisi non sono più sorrette dal compasso della matematica o illuminate dalla torcia dell'esperienza e della fisica.⁹⁴

Micromégas, scoprendo gli uomini, ritrae la loro intelligenza allo stesso modo: pessimi metafisici (“micro”), ottimi scienziati (“mega”). In questa *histoire philosophique*, i limiti delle possibilità della ragione sono simbolizzate sia dal celebre libro tutto bianco delle verità ultime donato agli uomini dall'astronauta di Sirio, sia dall'inaccessibilità del mitico cielo empireo nel quale la cosmologia medievale situa la dimora di Dio. *Micromégas* è un viaggio newtoniano. Il gigante della stella di Sirio e il suo compagno di viaggio, il nano di Saturno, vagano agevolmente attraverso l'universo di Newton di cui conoscono alla perfezione le leggi immutabili e uniformi. Tuttavia, non appena essi volgono il pensiero al creatore di questo universo così mirabilmente vario e armonioso, alle cause, ai principi primi e all'essenza delle cose, sono costretti ad ammettere la loro ignoranza e la loro frustrazione. Le intuizioni positivistiche della scienza non sono in grado di risolvere i dilemmi metafisici, così come il telescopio non è in grado di avvistare la sfera celeste nel quale risiedono Dio e le verità ultime. *Micromégas* conosce l'universo come le proprie tasche, l'ha attraversato più volte di lungo in largo, eppure deve ammettere di non aver mai visto, né sentito parlare di questo bel cielo empireo.

Voltaire non rinuncia alla sua esplorazione e, spinto dal desiderio di conoscere il principio ordinatore del mondo e dalla volontà di spiegare la condizione umana sulla terra, abbandona la scienza e l'astronomia per intraprende dei viaggi soprannaturali. Nel *Discours en vers sur l'homme*, in *Zadig* e in *Memnon*, egli riesuma le figure del cosmo medievale delle quali non poteva esservi traccia nell'universo newtoniano. Si tratta, in queste opere, di cercare l'armonia del mondo fisico, dimostrata dalle leggi universali scoperte da Newton, nella sfera della morale e di affrontare la questione del male.

Nel sesto *Discours* Voltaire narra la favola cinese di un vecchio saggio confuciano trasportato da un angelo nell'alto dei cieli, fino alla dimora di Dio. Da lassù egli contempla l'ordine del creato e, ridisceso sulla terra, testimonia l'armonia del Tutto del quale ogni essere è parte imperfetta: la specie umana risiede, con i suoi

⁹⁴ Cf. *Traité*, ibid., cap. III, « Que toutes les idées viennent par les sens », *Mélanges*, cit., pp. 173, 174

limiti e con i suoi mali, nel giusto posto ad essa assegnato da Dio nell'economia della creazione. Nel secondo *Discours* è un angelo a discendere dal cielo per consolare il poeta "obscurément plongé dans des doutes cruels"⁹⁵ e convincerlo ad accettare serenamente la porzione di felicità concessa da Dio al genere umano.

In *Zadig* e in *Memnon* Voltaire ricorre allo stesso procedimento e fa appello a due angeli leibiziani: Jesrad, il quale trascina Zadig in uno sconcertante viaggio filosofico lungo le rive dell'Eufrate, e lo strano "animal de l'étoile" apparso in sogno al povero Memnon. In entrambi i casi le visitazioni angeliche si rivelano molto meno efficaci rispetto a quelle narrate dal poeta del *Discours*. Mentre nel *Discours en vers su l'homme* lo scopo del viaggio soprannaturale è quello di trovare la collocazione dell'uomo nel creato e l'oggetto della ricerca è la condizione del genere umano nella sua relazione col Tutto, in *Zadig* e in *Memnon* l'attenzione è rivolta al singolo uomo e il tema principale è il rapporto tra destino individuale e provvidenza universale. Gli angeli divini tentano di rafforzare la fede nel bene generale e nella provvidenza universale, ma riescono ad alleviare solo parzialmente i dolori dei nostri personaggi. Voltaire sembra voler insistere sull'inconsolabilità delle sofferenze che affliggono l'uomo in quanto individuo e sulle insondabili curve del destino, piuttosto che sulle verità trascendentali proferite dai messaggeri divini, le quali non sono in grado di aggiungere nulla alla comprensione razionale del mondo. La conversazione tra Jesrad e Zadig si conclude con un "ma", mentre Memnon rimane inconsolabile, guercio e più incredulo di prima. E se è vero che il lieto fine di *Zadig* sembra essere la ragion sufficiente del viaggio intrapreso dall'angelo leibniziano in Mesopotamia, è altrettanto vero che la miserabile fine di *Memnon* rende del tutto inutile la discesa del "philosophe de là-haut".

I due capitoli che seguono propongono un percorso attraverso i quattro diversi viaggi cosmici qui evocati: l'esperimento di osservazione antropologica del *Traité de métaphysique*, dove Voltaire si finge un "filosofo dell'altro mondo"; il viaggio interplanetario di *Micromégas* attraverso l'universo di Newton fino al pianeta terra; l'esplorazione voltairiana dell'empireo e dei disegni divini nel *Discours en vers sur l'homme*; la discesa dalle stelle degli angeli leibniziani e il loro tentativo di rafforzare la fede di *Zadig* e *Memnon*.

⁹⁵ *Discours en vers sur l'homme*, II, « De la liberté », *Mélanges*, a cura di J. Van den Heuvel, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1961, p. 216 (V.F. 17, ed. a cura di H.T. Mason, Oxford, 1991, p. 471)

Ora, i viaggi cosmici voltairiani sono dei “viaggi all’incontrario”: più che di viaggi nello spazio, si tratta di viaggi *dallo* spazio. Voltaire non racconta l’esplorazione umana dell’universo, non argomenta la possibilità dell’esistenza di altre forme di vita nello spazio – ovvero il motivo più ricorrente della tradizione letteraria del viaggio cosmico –, al contrario egli narra l’esplorazione extraterrestre del pianeta terra. In *Micromégas* tale procedimento è evidente: le avventure interspaziali dell’alieno offrono al lettore un’immagine capovolta degli uomini attraverso un complesso gioco degli specchi e delle proporzioni. Ma anche quando Voltaire immagina di essere su Giove o su Marte, quando colloca Fontenelle su Saturno e gli fa fare il giro della via lattea, quando lancia nel cielo il filosofo confuciano o quando fa partire Leibniz per la “decima sfera”, il suo sguardo è sempre rivolto al pianeta terra e alla condizione del genere umano.

Le fantasie filosofiche dei viaggi e gli strani visitatori voltairiani, astronauti, filosofi o angeli, dispiegano in modi diversi la comune ricerca sulla natura umana, sull’uomo e sul posto che egli occupa nell’universo. Attraverso i viaggi cosmici Voltaire capovolge tutte le prospettive per assumere un punto di vista privilegiato sulle cose terrene e osservare gli uomini “dall’alto dei cieli”.

III. « Moi, qui suis d'une autre sphère... »

Micromégas, il Traité de métaphysique e la conoscenza dell'uomo

Rivoluzione cosmologica e viaggi interplanetari. – Il contro-modello di Fontenelle. – Micromégas, un viaggio all'incontrario. – Che cos'è l'uomo? – Il Traité de métaphysique e l'esperimento astronomico d'osservazione antropologica. – Tour zoologico e poligenesi. – Tour metafisico: Dio e l'anima. – Voltaire e Locke: l'intelletto umano traccia il proprio dominio cognitivo. – Voltaire e Newton: l'allegrezza cosmica di Micromégas. – Maupertuis e gli "argonautes nouveaux". – Micromégas, figura della coscienza e simbolo dell'intelligenza umana. – La tensione tra il micron e il mega e la comunicazione tra gli esseri. – Extraterrestri troppo umani. – I confini dell'universo newtoniano: l'irraggiungibile sfera delle verità ultime.

Intorno alla metà del Settecento si assistette in Francia allo spettacolare successo e affermazione della scienza di Newton: mentre Madame du Châtelet traduceva le sue opere⁹⁶ e Voltaire ne redigeva un compendio filosofico destinato al gran pubblico, gli *Eléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde* (1738), Maupertuis rientrava dalla sua spedizione al circolo polare artico (1736) e confermava la teoria newtoniana secondo la quale la terra è uno sferoide appiattito ai poli. Voltaire se ne ricorderà sia in *Micromégas*, sia nel *Discours en vers sur l'homme*, dove farà la parodia e l'elogio di questa celebre spedizione.

Con Newton giungeva a compimento la rivoluzione cosmologica iniziata da Copernico, proseguita da Giordano Bruno, Galileo e Keplero. Il cosmo geocentrico medievale veniva definitivamente rimpiazzato da un universo indefinito, privo di centro, composto da una materia eternamente cangiante. L'astronomia riduceva l'uomo e il suo pianeta a un mero granello d'infinito, li privava di una struttura e di riferimenti assoluti e li rendeva pertanto suscettibili di uno studio scientifico e comparativo. Il viaggio interplanetario diveniva una possibilità quanto meno pensabile e le fantasie cosmiche del Seicento avevano contribuito notevolmente alla

⁹⁶ La sua traduzione dei *Principia mathematica philosophiae naturalis* è tutt'oggi la sola versione francese esistente. Recenti ricerche hanno dimostrato che non si tratta, a dire il vero, di una pura e semplice traduzione: Mme du Châtelet integra il testo newtoniano con calcoli e teorie fisiche proprie. Nel 1740 ella aveva anche pubblicato le *Institutions de physique*, nelle quali tentava di conciliare la fisica di Newton con la metafisica di Leibniz, sollevando una vivace polemica negli ambienti accademici francesi ancora cartesiani.

volgarizzazione delle nuove scoperte astronomiche. Il *Somnium lunae* di Keplero (1634), *The Discovery of a world in the moon* di John Wilkins (1638), il *Discours nouveau prouvant la pluralité de mondes* di Pierre Borel (1657), gli *Etats et Empires de la Lune et du Soleil* di Cyrano de Bergerac (1657) e gli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Fontenelle (1686) avevano anche diffuso l'idea di una possibile profusione dell'esistenza in uno spazio extraterrestre dove l'uomo poteva ormai vagare liberamente senza più chiedere il permesso a Dio.

La cosmologia di Fontenelle è d'ispirazione essenzialmente cartesiana e la fortuna dell'opera, seguita da tutta una serie d'imitazioni come *La pluralité des mondes* di Christian Huygens (1702), fu una delle cause del ritardo con cui s'imposero in Francia i *Principia* di Newton,⁹⁷ pubblicati solo un anno dopo gli *Entretiens* fontenelliani. Il veneziano Francesco Algarotti aveva fatto tradurre in francese il suo *Newtonianismo per le dame* (1738) e lo aveva dedicato, non senza malizia, proprio a Fontenelle. L'allora Segretario dell'Accademia delle Scienze di Parigi sostenne fino alla morte il sistema del mondo di Descartes contro quello di Newton: nel 1752 egli si ostinava ancora a pubblicare una ormai antiquata *Théorie des tourbillons cartésiens* contro la legge della gravitazione universale. In quello stesso anno Voltaire pubblicava *Micromégas, Histoire philosophique*, nella quale Fontenelle appare sotto le cosmiche e comiche sembianze del nano di Saturno.

Voltaire cita spesso nei suoi scritti gli *Entretiens sur la pluralité des mondes* come un testo di riferimento e allo stesso tempo come un contro – modello.⁹⁸ Il suo atteggiamento nei confronti dei *mondes* di Fontenelle è ambiguo: se da un lato egli rende omaggio a colui che aveva proclamato il diritto della ragione critica a

⁹⁷ Il processo di assimilazione e di trasmissione della scienza newtoniana nella Francia illuministica non fu affatto lineare: la lettura di Newton proposta da Voltaire non coincideva con quella di Maupertuis e non concordava con quella di Diderot; quella proposta da Buffon nella sua *Histoire Naturelle* (1749) insisteva sull'esigenza baconiana di una fedeltà ai fenomeni nel loro aspetto concreto, mentre gli *Elements de philosophie* (1759) di d'Alembert rimanevano legati, per certi aspetti, al deduttivismo matematico. Una prima fase "misticheggiante" della diffusione del newtonianismo fu seguita da una progressiva negazione di Dio nel campo dell'epistemologia che culminerà nel materialismo ateo di d'Holbach, il quale nel *Système de la nature* (1770) opera una vera e propria *refutation* della metafisica newtoniana. Del resto la lettura di Voltaire del teismo di Newton, negli *Elements*, si traduceva già in un deismo freddo, a tratti agnostico, e al Dio di Newton Voltaire sostituiva un Dio – orologiaio di cui non si aveva alcun bisogno per analizzare i fenomeni del creato. Cf. W. Tega, "Il newtonianismo dei *philosophes*", in *Rivista di filosofia* n. 66, Torino, 1975.

Sulla diffusione del newtonianismo in Francia si rimanda inoltre ai seguenti testi: J. Ehrard, *L'idée de nature en France*, Paris, 1970; Gusdorf, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. IV, *Les Principes de la Pensée au Siècles de Lumières*, Paris, 1971; P. Casini, *Newton e la coscienza europea*, Bologna, 1983.

⁹⁸ Cf. Ch. Mervaud, "Voltaire et Fontenelle", in *Fontenelle, Colloque de Rouen*, Paris (PUF), 1989

esaminare ogni credenza e ogni pregiudizio, ribellandosi contro la condanna cristiana della *libido sciendi*,⁹⁹ d'altro lato egli rifiuta la sua opera in quanto espressione di uno dei più eminenti partigiani del cartesianesimo.

L'art délicat de répandre des grâces jusque sur la philosophie, fut encore une chose nouvelle, dont le livre des Mondes fut le premier exemple, mais exemple dangereux, parce que la véritable parure de la philosophie est l'ordre, la clarté et surtout la vérité. Ce qui pourrait empêcher cet ouvrage ingénieux d'être mis par la postérité au rang de nos livres classiques, c'est qu'il est fondé en partie sur la chimère des tourbillons de Descartes.¹⁰⁰

Le divergenze che separano Voltaire da Fontenelle non si esauriscono tuttavia al passaggio dal cartesianesimo al newtonianismo. Si tratta di una rottura più profonda legata all'emergenza, nel Settecento illuminista, di un nuovo statuto della conoscenza scientifica. Voltaire e la generazione dei *philosophes* non apprezzarono il legame, fondamentale nell'opera fontenelliana, tra discorso galante e discorso scientifico, tra “piacere” e “sapere”. Essi operarono una distinzione radicale tra *libido sciendi* e *libido sentiendi*, tra la pratica della conoscenza e quella del libertinismo, e vollero restituire al discorso scientifico una rinnovata dignità. Si pensi, per esempio, all'omaggio ambiguo reso da D'Alembert nel *Discours préliminaire* (1751) dell'*Encyclopédie* a Fontanelle, il quale, egli dice, aveva conferito alla filosofia “les ornements qui semblaient lui être les plus étrangers”, o alle risposte di Bordeu a Mlle de l'Espinasse nel *Rêve de D'Alembert* (1769) di Diderot, dove egli afferma che gli argomenti della scienza e della filosofia sono troppo seri per poter essere espressi in tono frivolo.¹⁰¹ Voltaire dedica gli *Eléments*

⁹⁹ Gli *Entretiens sur la pluralité des mondes* uscivano negli anni in cui i giansenisti avevano risollevato tutta una tradizione cristiana che condannava il desiderio di conoscere come vanità deviante la fede e, per molti aspetti, l'opera di Fontenelle è una risposta diretta ad alcune *Pensées* di Pascal. Il “solitario” di Port-Royal metteva in guardia contro il pericolo in cui ci s'imbatteva nell'approfondire le opinioni copernicane e, parafrasando San Giovanni, condannava la *libido sciendi*, che egli chiama “concupiscence des yeux”, ovvero la colpevole curiosità che aveva spinto Adamo ed Eva a cogliere il frutto della conoscenza, il quale aprendo i loro occhi aveva gettato allo stesso tempo tutto il genere umano nell'abisso del peccato. Cf. Pascal, *Pensées*, ed. a cura di J. Brunshwicg, “La nécessité du pari”, III – 218 e “La Morale et la Doctrine”, VII – 458, 460

¹⁰⁰ *Le siècle de Louis XIV, Œuvres historiques*, cap. XXXII, « Des beaux-arts », Paris, bibl. de la Pléiade, 1957, p. 1008

¹⁰¹ « Mlle de L'Espinasse : [...] Docteur, qu'est que le sophisme de l'éphémère ? / Bordeu : C'est celui d'un être passager qui croit à l'immutabilité des choses. / Mlle de l'Espinasse : La rose de Fontenelle qui disait que de mémoire de rose on n'avait vu mourir un jardinier ? / Bordeu : Précisément ; cela est léger et profond. / Mlle de l'Espinasse : Pourquoi vos philosophes ne s'expriment-ils pas avec la grâce de celui-ci ? nous les entendrions. / Bordeu : Franchement, je ne sais si ce ton frivole convient aux sujets graves. / Mlle de l'Espinasse : Qu'appellez-vous un sujet grave ? / Bordeu : Mais la sensibilité générale, la formation de l'être sentant, son unité, l'origine des

de la philosophie de Newton a una marchesa, è vero, ma si tratta di una donna eccezionalmente colta e di una rara istruzione scientifica, la quale condivideva con Voltaire una profonda conoscenza e un entusiasmo incondizionato per la filosofia e la fisica newtoniana. L'*Epître dédicatoire à Madame la Marquise du Châtelet* sottolinea la serietà e il rigore che caratterizzano lo studio della scienza:

Madame,

Ce n'est point ici une marquise, ni une philosophie imaginaire. L'étude solide que vous avez faite de plusieurs nouvelles vérités et le fruit d'un travail respectable sont ce que j'offre au public pour votre gloire, pour celle de votre sexe, et pour l'utilité de quiconque voudra cultiver sa raison et jouir sans peine de vos recherches. *Il ne faut pas s'attendre à trouver ici des agréments.* Toutes les mains ne savent pas couvrir de fleurs les épines des sciences; je dois me borner à tâcher de bien concevoir quelques vérités et à les faire voir avec ordre et clarté. Ce serait à vous de leur prêter des ornements.¹⁰²

Tali considerazioni non impedirono a Voltaire di scrivere la fantasiosa *histoire philosophique* di *Micromégas*, dove egli fa ancora la parodia delle “petites douceurs”¹⁰³ di Fontenelle:

Il faut avouer, dit Micromégas, que la nature est bien variée. — Oui, dit le Saturnien, la nature est comme un parterre dont les fleurs... — Ah! dit l'autre, laissez là votre parterre. — Elle est, reprit le secrétaire, comme une assemblée de blondes et de brunes dont les parures... — Et qu'ai-je affaire de vos brunes? dit l'autre. — Elle est donc comme une galerie de peintures dont les traits... — Eh non! dit le voyageur, encore une fois la nature est comme la nature. Pourquoi lui chercher des comparaisons? — Pour vous plaire, répondit le secrétaire. — *Je ne veux point qu'on me plaise, répondit le voyageur, je veux qu'on m'instruise.*¹⁰⁴

Il testo di Fontenelle è senza dubbio uno dei riferimenti principali di questo *conte*. Il gigantesco abitante della stella di Sirio e il minuscolo Segretario dell'Accademia di Saturno intraprendono insieme un viaggio filosofico attraverso l'universo e giungono fino al nostro “mucchietto di fango” realizzando la congettura fontenelliana di una possibile comunicazione tra seleniti e terrestri. L'autore degli *Entretiens* aveva avanzato l'ipotesi di una visita degli abitanti della

animaux, leur durée, et toutes les questions auxquelles cela tient ». Diderot, *Rêve de D'Alembert*, in *Œuvres*, Paris, 1951, Bibl. de la Pléiade, p. 896

¹⁰² *Eléments de la philosophie de Newton*, « Epître dédicatoire à Madame la Marquise du Châtelet », V.F. 15, Appendix II, cit., p. 547

¹⁰³ Cf. *Lettre à Cidéville*, M.VIII, p. 552

¹⁰⁴ *Micromégas*, cap. II, « Conversation de l'habitant de Sirius avec celui de Saturne », *Romans et contes*, a cura di J. Van den Heuvel, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1979, p. 22

Luna sul pianeta Terra e aveva riflettuto sulle difficoltà che avrebbero potuto incontrare questi curiosi astronauti entrando nella nostra atmosfera.¹⁰⁵

Micromégas è un “viaggio all’incontrario”¹⁰⁶ e in ciò consiste la sua grande originalità rispetto alla tradizione letteraria del viaggio cosmico, il cui tema più ricorrente è quello dell’uomo che va sulla Luna. Voltaire, invece, narra le peripezie di un alieno che discende sul pianeta Terra e offre al lettore un’immagine capovolta degli uomini attraverso un complesso gioco degli specchi e delle proporzioni. Lo scopo del viaggio voltairiano non è tanto quello di confermare la possibilità dell’esistenza su altri pianeti, bensì quello di potersi raffigurare la Terra e gli uomini da un punto d’osservazione completamente estraneo, come quello di un gigante cosmico che esamina il nostro piccolo globo secondo la prospettiva di una razionalità superiore.

Nel *Traité de métaphysique* Voltaire aveva già espresso il desiderio di condurre le proprie indagini sull’uomo come nello studio dell’astronomia e aveva immaginato di scendere sulla Terra da Giove o da Marte per poter osservare gli uomini da una visuale disinteressata e gettare una rapida occhiata su tutti i secoli e su tutti i paesi del mondo.

Ma pensée se transporte quelquefois hors du globe de la terre, de dessus laquelle tous les mouvements célestes paraîtraient irréguliers et confus. Et après avoir observé le mouvement des planètes comme si j’étais dans le soleil, je compare les mouvements apparents que je vois sur la terre avec les mouvements véritables que je verrais si j’étais dans le soleil. De même je vais tâcher, en étudiant l’homme, de me mettre d’abord hors de sa sphère et hors d’intérêt, et de me défaire de tous les préjugés d’éducation, de patrie, et surtout des préjugés de philosophe.

Je suppose, par exemple, que né avec la faculté de penser et de sentir que j’ai présentement, et n’ayant point la forme humaine, je descends du globe de Mars ou de Jupiter. Je peux porter une vue rapide sur tous les siècles, tous les pays, et par conséquent sur toutes les sottises de ce petit globe.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Cf. Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Paris, Flammarion, 1998, pp. 95, 96. *Second soir* : « S’il se pouvait faire que nous eussions de la raison, et que nous ne fussions pourtant des hommes, et si d’ailleurs nous habitions la Lune, nous imaginerions-nous bien qu’il y eût ici-bas cette espèce bizarre de créatures qu’on appelle le genre humain ? [...] Remettez-vous dans l’esprit l’état où était l’Amérique avant qu’elle eût été découverte par Christophe Colomb. [...] Je ne sais, Madame, si vous entrez comme moi dans la surprise des Américains ; mais jamais il ne peut y en avoir une pareille dans le monde. *Après cela je ne veux plus jurer qu’il ne puisse y avoir commerce quelque jour entre la Lune et la Terre. Les Américains eussent-ils cru qu’il eût du y en avoir entre l’Amérique et l’Europe qu’ils ne connaissent seulement pas ? Il est vrai qu’il faudra traverser ce grand espace d’air et de ciel qui est entre la Terre et la Lune ; mais ces grandes mers paraissent-elles aux Américains plus propres à être traversées ? »*

¹⁰⁶ Cf. Jacques Goimard, « Le voyage renversé », in *Magazine Littéraire* n. 238, Paris, 1987

¹⁰⁷ *Traité de métaphysique*, « Introduction. Doutes sur l’homme », *Mélanges*, cit., p. 158

L'astronauta del *Traité* intraprende, come *Micromégas*, un viaggio all'incontrario la cui funzione è quella di un dispositivo di distanziamento che incoraggia il lettore a osservare se stesso e i suoi simili da un punto di vista globale e oggettivo. L'opera si apre con un dubbio: che cos'è l'uomo?

Le opinioni sulla natura umana cambiano notevolmente a seconda della prospettiva dalla quale la si osserva. Per esempio un re vede gli uomini come un insieme di esseri nati per obbedirgli, una ragazza della società parigina conosce soltanto la loro vanità, un turco è persuaso che l'uomo sia un essere superiore che ha diritto ad avere le donne in schiave, mentre un prete cattolico pensa che tutta l'umanità sia divisa in ecclesiastici e laici e che i primi siano fatti per governare i secondi. Voltaire constata che nemmeno i filosofi hanno le idee chiare:

Si vous en exceptez Hobbes, Locke, Descartes, Bayle et un très petit nombre d'esprits sages, tous les autres se font une opinion particulière sur l'homme, aussi resserrée que celle du vulgaire, et seulement plus confuse. Demandez au P. Malebranche ce que c'est que l'homme; il vous répondra que c'est une substance faite à l'image de Dieu, fort gâtée depuis le péché originel, cependant plus unie à Dieu qu'à son corps, voyant tout en Dieu, pensant, sentant tout en Dieu. Pascal regarde le monde entier comme un assemblage de méchants et de malheureux, créés pour être damnés, parmi lesquels cependant Dieu a choisi de toute éternité quelques âmes, c'est-à-dire une sur cinq ou six millions pour être sauvée.

L'un dit: L'homme est une âme unie à un corps; et quand le corps est mort, l'âme vit toute seule pour jamais. L'autre assure que l'homme est un corps qui pense nécessairement; et ni l'un ni l'autre ne prouvent ce qu'ils avancent.¹⁰⁸

Deluso dalle scuole e dai filosofi che abusano della loro ragione per creare dei sistemi con i quali s'illudono di poter azzardare qualche spiegazione dei fenomeni della natura, Voltaire decide d'«aller chercher ailleurs la vérité»,¹⁰⁹ di osservare ogni cosa daccapo, di analizzare tutto attraverso il puro sguardo intellettuale della ragione e, attraverso la via dell'analisi, «ce bâton que la nature a donné aux aveugles»,¹¹⁰ di risalire prudentemente dal particolare al generale, dai fenomeni ai principi.

Le osservazioni voltairiane prendono le mosse dall'uomo fisico, da ciò che lo differenzia dagli animali e da ciò che differenzia le diverse razze tra loro.

¹⁰⁸ Ibidem, pp. 157, 158

¹⁰⁹ *Traité de métaphysique*, Cap. III, « Que toutes les idées viennent par les sens », cit., p. 172

¹¹⁰ Ibid., cap. V, « Si l'homme a une âme, et ce que ce peut être », p. 179

Descendu sur ce petit amas de boue et n'ayant pas plus de notion de l'homme que l'homme n'en a des habitants de Mars ou de Jupiter, je débarque vers les côtes de l'Océan, dans le pays de la Cafrerie, et d'abord je me mets à chercher un homme. Je vois des singes, des éléphants, des nègres qui semblent tous avoir quelque lueur d'une raison imparfaite...¹¹¹

Lo sguardo extraterrestre di Voltaire si posa sull'Africa, passa in India, in Europa, nelle Americhe e osserva le specie di uomini che abitano queste diverse contrade. Questo breve *tour* tra le razze umane smentisce sperimentalmente la dottrina biblica della presunta discendenza di tutti gli uomini da Adamo, infatti, a dire di Voltaire, per gli uomini vale lo stesso principio che per gli alberi e se nessuno si sogna di dire che i peri, i pini, le querce e gli albicocchi derivano dalla stessa pianta, è altrettanto evidente che i bianchi barbuti, i neri lanosi, i gialli criniti e gli uomini dalla faccia glabra non discendono dallo stesso uomo.¹¹² Con questa *boutade* Voltaire afferma l'obsoleta teoria biologica della pluralità poligenetica delle razze che egli utilizzerà in svariate occasioni come cavallo di battaglia contro i teologi i quali, in seguito alla scoperta dell'America, si sforzavano di conciliare l'esistenza dei suoi abitanti con gli insegnamenti delle Sacre Scritture e di ritrovare la traccia delle migrazioni che da un continente all'altro avevano popolato il mondo intero dei discendenti di Adamo ed Eva.¹¹³

¹¹¹ Ibid., cap. I, « Des différentes espèces d'hommes », p. 159

¹¹² Ibidem

¹¹³ Abbracciando la tesi poligenista, Voltaire interpreta e generalizza l'idea di differenza specifica che l'anatomista olandese Ruysch aveva creduto di dimostrare quando, all'inizio del secolo, aveva isolato in alcuni cadaveri di uomini africani un *reticulum mucosum* costituente, a suo avviso, il principio della loro nerezza. Nell'*Essai sur les mœurs*, Voltaire raccoglierà tutte le singolarità possibili cercando ostinatamente in ciascuna specie umana un principio che le differenzi: il *reticulum mucosum*, le teste crinite o lanose, le particolarità anatomiche, le differenze di taglia o di conformazione, sono per lui prove sufficienti a dimostrare l'assoluta eterogeneità delle razze umane. Per Voltaire le razze sono delle specie. E' da sottolineare l'incredibile ingenuità dell'argomentazione voltairiana riguardo alla nozione di razza e alla conseguente gerarchia che egli istituisce tra gli uomini. L'etnografia di Voltaire si basa sulla nozione di "singolarità" alla quale egli collega grossolanamente quella di specie. Il suo sistema tende a moltiplicare all'infinito le varietà umane, accontentandosi per esempio di individuare il carattere specifico della razza ottentotta nella "sovrappelle pendente dall'ombelico" delle donne e affermando molte altre simili assurdità, per dimostrare l'infinita libertà del Creatore. Egli non è in grado di distinguere tra natura e cultura: Voltaire non considera nemmeno la possibilità che gli americani non abbiano la barba perché si depilano il mento! Egli si limita ad interrogare la natura e si rifiuta di accettare l'esistenza di singolarità di secondo grado che potrebbero alterare durevolmente i caratteri di una razza, come le deformazioni o le mutilazioni volontarie. Voltaire nega anche la teoria di Buffon sull'influenza del clima: i "negri" trapiantati non fanno che altri "negri", è detto nell'*Essai*. Secondo Buffon, invece, il fatto che bianchi e neri possano procreare insieme è una prova sufficiente per dimostrare la loro appartenenza a un'unica e identica specie. Buffon è un sostenitore della monogenesi, ma non per ragioni teologiche, bensì scientifiche.

All'osservazione dell'uomo fisico segue lo studio dell'uomo pensante.

Nous avons à examiner ce que c'est que la faculté de penser dans ces espèces d'hommes différentes; comment lui viennent ses idées, s'il a une âme distincte du corps, si cette âme est éternelle, si elle est libre, si elle a des vertus et des vices, etc. ; mais la plupart de ces idées ont une dépendance de l'existence ou de la non-existence d'un Dieu.¹¹⁴

L'esame delle facoltà intellettuali della specie umana dipende da una questione metafisica fondamentale: "Y a-t-il un Dieu, n'y en a-t-il pas ?"¹¹⁵

Per rispondere a tale domanda Voltaire ricorre nuovamente a un breve *tour* attraverso i popoli e le nazioni e scopre l'estrema varietà delle religioni. Egli nota che nessun bambino nasce con l'idea di un Dio creatore e che tale idea è assente presso alcune popolazioni "barbare", come gli Ottentotti.

Est-il possible que la connaissance d'un Dieu notre créateur, notre conservateur, notre tout, soit moins nécessaire à l'homme qu'un nez et cinq doigts? tous les hommes naissent avec un nez et cinq doigts, et aucun ne naît avec la connaissance de Dieu: que cela soit déplorable ou non, telle est certainement la condition humaine.¹¹⁶

Queste osservazioni rivelano che l'esistenza di Dio non è un'idea innata, bensì una conoscenza che si acquisisce col tempo e attraverso il ragionamento, come le nozioni della matematica. Nel secondo capitolo Voltaire sviluppa la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio attraverso una relazione delle principali ragioni *pour et contre*. Le prove a favore della sua esistenza si fondano tutte sulla relazione di causa ed effetto, ovvero sulla necessità intellettuale di ammettere un creatore di ciò che esiste, mentre le argomentazioni degli atei e dei materialisti si riducono, secondo Voltaire, a mostrare l'inconcepibilità razionale dell'atto della creazione, senza però riuscire a dimostrare l'inesistenza di Dio, né l'impossibilità in sé della creazione. La ragione voltairiana ritiene assurda la teoria secondo la quale la

Sebbene il bersaglio principale sia il testo biblico, nessuno può negare che le affermazioni poligenetiche di Voltaire contengano un accentuato significato gerarchico o, come si direbbe oggi, razzista. Egli non si limita a mettere in rilievo le differenze somatiche delle diverse razze, ma allarga il discorso coinvolgendo in tale differenza le stesse attitudini intellettuali degli uomini suggerendo l'idea di una disuguaglianza naturale delle capacità. Nella convinzione che la natura abbia dotato sia fisicamente che intellettualmente le diverse razze umane, Voltaire stabilisce una scala gerarchica che dall'ottentotto, attraverso l'americano, culmina nell'europeo, e che tende a giustificare, nell'*Essai sur les mœurs*, la dominazione delle potenze europee sugli altri popoli del mondo.

¹¹⁴ *Traité de métaphysique*, cap. II, « S'il y a un Dieu », cit. , p. 161

¹¹⁵ *Ibidem*

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 161, 162

materia esisterebbe in sé e per sé, e si dice costretta dall'evidenza a riconoscere la creazione del mondo da parte di un Dio orologiaio o architetto, sebbene gli attributi e l'essenza di questo essere infinito non possano essere conosciuti da esseri finiti come gli uomini.

Dopo aver dimostrato che l'uomo non possiede alcuna idea innata e che ogni sua conoscenza deriva dai legami che la ragione stabilisce tra le idee derivanti dai sensi e dall'esperienza degli oggetti esterni,¹¹⁷ Voltaire passa alla questione dell'anima. Egli afferma che per affrontare questo argomento metafisico è più che mai necessario mettersi nei panni di un essere pensante disceso da un altro pianeta, privo di ogni pregiudizio legato alle cose terrene, dotato delle stesse capacità cognitive dell'uomo, senza tuttavia averne la forma e la storia – il “vissuto” –. Solo un essere pensante venuto da altrove può analizzare e giudicare l'uomo in maniera oggettiva e disinteressata.

Nous sommes certains que nous sommes matière, que nous sentons et que nous pensons; nous sommes persuadés de l'existence d'un Dieu duquel nous sommes l'ouvrage, par des raisons contre lesquelles notre esprit ne peut se révolter. Nous nous sommes prouvé à nous-mêmes que ce Dieu a créé ce qui existe. Nous nous sommes convaincus qu'il nous est impossible, et qu'il doit nous être impossible de savoir comment il nous a donné l'être. *Mais pouvons-nous savoir ce qui pense en nous?* quelle est cette faculté que Dieu nous a donnée? est-ce la matière qui sent et qui pense? est-ce une substance immatérielle? en un mot, qu'est-ce qu'une âme? *C'est ici où il est nécessaire plus que jamais de me remettre dans l'état d'un être pensant, descendu d'un autre globe*, n'ayant aucun des préjugés de celui-ci, et possédant la même capacité que moi, n'étant point ce qu'on appelle homme, et jugeant de l'homme d'une manière désintéressée.¹¹⁸

Fingendosi un filosofo dell'altro mondo Voltaire non si arroga delle facoltà soprannaturali, non assume il ruolo di un messaggero inviato da Dio e non pretende né di assicurare, né d'illuminare gli uomini sulle verità ultime.

¹¹⁷ Il capitolo IV del *Traité de métaphysique*, « Qu'il y a en effet des objets extérieurs » confuta le tesi pirroniste ponendo l'accento su un argomento di natura sociologica: essendo l'uomo innanzitutto un animale sociale, è assolutamente evidente che esistono dei corpi esterni che costituiscono la società in seno alla quale gli stessi pirronisti hanno vissuto ed elaborato le loro teorie filosofiche.

¹¹⁸ *Traité de métaphysique*, cap. V, « Si l'homme a une âme, et ce que ce peut être », cit., pp. 178, 179

Si j'étais un être supérieur à qui le Créateur eût révélé ses secrets, je dirais bientôt en voyant l'homme ce que c'est que cet animal; je définirais son âme et toutes ses facultés en connaissance de cause avec autant de hardiesse que l'ont définie tant de philosophes qui n'en savaient rien; mais avouant mon ignorance et essayant ma faible raison, je ne puis faire autre chose que de me servir de la voie de l'analyse, qui est le bâton que la nature a donné aux aveugles: j'examine tout partie à partie, et je vois ensuite si je puis juger du total.¹¹⁹

L'assunzione di queste estranee sembianze è uno spogliarsi e un depurarsi in un'operazione di eliminazione di ogni pregiudizio sociale o religioso, di ogni dottrina filosofica e di ogni interesse umano, affinché del filosofo in carne ed ossa rimanga soltanto la facoltà di percepire i fenomeni e la facoltà di pensare. Tali facoltà sono chiaramente delle facoltà tutte umane, isolate nella purezza della loro attività e rivolte allo studio dell'uomo e della sua natura. L'intenzione di Voltaire è di mettere alla prova le possibilità della ragione e fortificarla attraverso questo esperimento intellettuale d'osservazione antropologica che simula il metodo analitico della scienza, come è detto chiaramente nel capitolo quinto:

N'ayant donc pour me conduire dans ces recherches que mes propres lumières, l'envie de connaître quelque chose et la sincérité de mon cœur, *je cherche avec sincérité ce que ma raison me peut découvrir par elle-même; j'essaie ses forces*, non pour la croire capable de porter tous ces poids immenses, mais pour la fortifier par cet exercice, et pour m'apprendre jusqu'où va son pouvoir.¹²⁰

Ebbene, i lumi naturali della ragione e l'attività analitica esercitata dalle sue facoltà non sono in grado di conoscere, né di definire con certezza che cosa sia l'anima. Al pari di tutte le altre ricerche metafisiche, quella sull'anima conduce soltanto a congetture e verosimiglianze di fronte alle quali la "vraie philosophie" deve sapersi arrestare.

Il filosofo dell'altro mondo perviene infine alla delimitazione dei confini del dominio cognitivo della ragione umana :

Quand nous ne pouvons nous aider du compas des mathématiques, ni du flambeau de l'expérience et de la physique, il est certain que nous ne pouvons faire un seul pas.¹²¹

¹¹⁹ Ibidem, p. 179

¹²⁰ Ibidem, p. 183

¹²¹ *Traité de métaphysique*, cap. III, « Que toutes les idées viennent par les sens », cit., pp. 173, 174

E all'affermazione di un sano e modesto empirismo:

Je n'avance pas davantage dans ces ténèbres, je m'arrête où la lumière de mon flambeau me manque: c'est assez pour moi que je voie jusqu'où je peux aller.¹²²

L'esperimento dell'osservazione "astronomica" della natura umana s'interrompe non appena Voltaire procede con lo studio dell'uomo come animale sociale e morale, ambito nel quale egli ritrova l'unità del genere umano così vario e irriducibilmente diviso sul piano fisico e razziale.¹²³ Trattando della libertà e della moralità sarebbe infatti controproducente, spiega Voltaire, esaminare gli uomini a distanza e in modo disinteressato, perché in questo caso è invece necessario che il filosofo rientri in se stesso e che si renda testimone dei propri sentimenti in quanto essere umano:

Ce n'est plus ici le lieu de feindre un être doué de raison, lequel n'est point homme, et qui examine avec indifférence ce que c'est que l'homme; c'est ici au contraire qu'il

¹²² Ibid., cap. VI, « Si ce qu'on appelle âme est immortelle », p. 186

¹²³ L'antropologia di Voltaire è caratterizzata dal contrasto di due temi ricorrenti e spesso sovrapposti: l'unità del genere umano e allo stesso tempo le irriducibili differenze fisiche e intellettuali tra i diversi popoli. La natura è costituita da caratteri fisici immutabili, che differenziano le specie fra loro, ma se l'universo fisico è il regno della differenza, l'universo morale ubbidisce a un principio di identità e Voltaire non rinuncia all'idea di una morale universale. La documentazione etnografica offriva lo spettacolo di una indefinita variabilità fisica e culturale, eppure Voltaire, come del resto tutto l'ambiente del razionalismo illuministico, si rifiuta tuttavia di trarne le conclusioni scettiche dei libertini e non esita ad affermare l'esistenza di una morale universale che s'impone nonostante le differenze dei costumi.

La morale "naturale" è stata impressa da Dio nel cuore di tutti gli uomini, a prescindere dalla razza alla quale essi appartengono, ed è perciò universale. Voltaire dissocia dunque la coscienza degli uomini dal campo, riconosciuto variabilissimo, della conformazione fisica e delle usanze esteriori. Sul piano della morale le razze e i loro diversi gradi d'intelligenza e civiltà diventano allora indifferenti e l'interiorità dell'"anima" viene sottratta all'orizzonte etnografico. In uno dei capitoli conclusivi dell'*Essai sur les mœurs* (cap. CXLIII, « De l'Inde en deça et de là la Gange. Des espèces d'hommes différentes, et de leurs coutumes ») Voltaire afferma che se il dominio della *coutume* è più vasto rispetto a quello della *nature*, è però anche più superficiale. La varietà delle usanze e dei costumi del mondo non è una variabilità radicale perché non può in alcun caso intaccare la natura. Questa variabilità dei costumi e delle razze rimane dunque ad un livello superficiale e relativamente indifferente rispetto agli istinti e agli interessi più profondi degli uomini: *le fond* dell'uomo *est partout le même*. Quindi Voltaire rivendica l'identità della natura umana affidandosi ad una nozione di "essenza" o comunque alla nozione di qualcosa che si oppone alla "superficie".

Il principio d'identità, che accorda a tutte le razze umane un istinto benefico proprio della specie e il principio di differenziazione, che stabilisce tra loro prodigiose disuguaglianze difficilmente superabili conducono Voltaire a sostenere un determinismo naturale che però non esclude, in linea di principio, un progresso della ragione in tutte le specie di uomini. Di qui l'ambiguità di certe affermazioni di Voltaire secondo il quale, per esempio, l'intelletto dei neri, pur non essendo di natura diversa dal nostro, è quantitativamente inferiore. Cf. *Supra*, nota 113. Si rimanda alla Parte Quarta del presente lavoro: "I viaggi culturali", cap VII, "Il panorama delle civiltà tra attualità, esotismo e storia", pp. 162-165

faut que chaque homme rentre dans soi-même, et qu'il se rende témoignage de son propre sentiment.¹²⁴

Tutto il senso e il valore dell'esperimento risiede allora nel campo della gnoseologia ed è l'emanazione diretta del metodo lockiano: Voltaire – astronauta interroga la propria ragione e tenta di scoprire in che modo essa possa pensare, quali oggetti essa possa conoscere ed entro quali limiti essa possa legittimamente affermare di detenere la verità.

Il *Traité de métaphysique* annuncia la trama di *Micromégas* dove ritroviamo lo stesso procedimento dell'esplorazione extraterrestre come metodo della ricerca della verità, non più nella forma rigorosa di un trattato, bensì nella più agevole forma narrativa di un racconto "fantascientifico". La verità sulla Terra si trova nella stella di Sirio. Per trovarla bisogna trasportarsi astronomicamente fino ai confini dell'universo, ridiscendere sul nostro pianeta e posare su di esso uno sguardo lucido, abbastanza distante per essere oggettivo, abbastanza vicino per essere pertinente. In quanto stranieri si può sfuggire ai pregiudizi terrestri, in quanto esseri pensanti si rimane connessi alle preoccupazioni umane. I viaggiatori extraterrestri, nel *Traité* e in *Micromégas*, sono delle figure della coscienza investite di una funzione metodologica. Essi sono in definitiva il simbolo dell'intelletto umano che, secondo il metodo proposto da Locke nell'*Essay concerning human understanding*, si dissocia da se stesso per poter diventare l'oggetto della propria conoscenza.

¹²⁴ *Traité de métaphysique*, cap. VII, « Si l'homme est libre », cit., p. 187

A partire dal capitolo VII il *Traité* subisce una rottura. Dal discorso epistemologico e sulla teologia naturale, Voltaire passa alla fondazione filosofica dell'esistenza sociale e morale dell'uomo. La libera volontà dell'uomo è la chiave di volta per affrontare la questione morale. L'uomo partecipa in maniera limitata e passeggera dell'infinita libertà di Dio e tale libertà consiste unicamente nel potere di determinare le proprie azioni: "vouloir et agir, c'est précisément la même chose qu'être libre". La libertà e la ragione, unite alle passioni (dall'amor proprio alla compassione), all'istinto di conservazione e di propagazione e ai bisogni ad essi connessi, fanno dell'uomo un essere industrioso naturalmente portato a vivere in società. "Le Créateur voulait que l'homme vécut en société", è detto nel capitolo IX, intitolato "De la vertu et du vice", e la natura passionale dell'uomo, lungi dall'essere peccaminosa e diabolica come affermano Pascal e i giansenisti, è un dono divino che spinge gli uomini a riunirsi in società e a creare tutte le arti necessarie ai loro bisogni: "les passions sont les roues qui font aller toutes les machines". Infine, l'esistenza morale dell'uomo è direttamente legata alla sua esistenza sociale. L'uomo è un essere morale perché Dio l'ha creato per vivere in società. La virtù e il vizio non esistono "in sé", e possono essere definite soltanto nel rapporto tra gli esseri. Per suffragare tale tesi Voltaire ricorre a un breve *tour* attraverso le nazioni antiche e moderne e afferma che nonostante l'estrema varietà delle leggi positive, si possono rintracciare presso tutti i popoli delle leggi naturali e dei legami eterni che stanno all'origine di ogni società. Il *Traité* si conclude rivendicando l'indipendenza della morale dalle religioni rivelate. Per essere virtuoso l'uomo deve consultare la propria ragione e il proprio cuore nel quale Dio ha impresso "certains sentiments dont il ne peut jamais se défaire". Perciò i filosofi sono stati in tutti i tempi e in tutti i luoghi gli uomini più virtuosi del mondo, mentre coloro che hanno osato promulgare delle leggi morali positive in nome di Dio non hanno fatto che nuocere alla società sovraccaricandola di regole del tutto inutili.

Micromégas observateur, examinateur, exerce avec désintéressement cette fonction de l'«œil», de l'entendement pur, qui répond chez Locke aux différentes dénominations de «inquiry», «examination», «search», «survey». Il y a chez lui une pureté philosophique qui confine à l'ascétisme; jamais il ne se laisse distraire de sa fonction essentielle; toujours des voyages d'information, des investigations, des enquêtes, des conversations désintéressées.¹²⁵

Questo tema gnoseologico fondamentale si intreccia in *Micromégas* con delle argomentazioni di ordine filosofico-scientifico derivanti dalla lunga frequentazione voltairiana dei testi di Newton durante il suo studioso ritiro a Cirey. La fantasia e la dimensione immaginaria che pervadono il *conte philosophique* si conformano all'acquisizione della più pura scienza. *Micromégas* è un viaggio newtoniano.

La prima parte del racconto narra il vagabondaggio del siriano fino a Saturno, dove egli incontra il segretario dell'Accademia, incarnazione saturnina di Fontenelle, e decide di intraprendere con lui “un petit voyage philosophique”¹²⁶ attraverso l'immensità dell'universo. Il vero veicolo dei due viaggiatori – filosofi sono le scoperte della scienza newtoniana senza le quali essi non potrebbero circolare agilmente da un pianeta all'altro. Voltaire descrive il loro tragitto negli spazi siderali attraverso una sapiente precisione dei dati astronomici, sebbene questi compaiano tra le righe del racconto sotto l'apparenza di uno scherzo. I viaggiatori celesti saltano sull'anello di Saturno che essi trovano piuttosto piatto “comme l'a fort bien deviné un illustre habitant de notre petit globe”, ovvero Huyghens, autore del *Sistema saturnium* (1659), passano di luna in luna, si lanciano a bordo di una cometa, approdano su Giove, dove si fermano un anno, costeggiano Marte e notano due lune che gravitano attorno a questo pianeta “qui ont échappé aux regards de nos astronomes”,¹²⁷ e finalmente scorgono il nostro lumicino. Il 5 luglio 1737, sbarcano sul pianeta Terra presso le rive del mar Baltico.

La data e il luogo del loro sbarco non è affatto casuale: si tratta del giorno in cui una spedizione di scienziati guidata da Maupertuis era stata data per dispersa nel golfo di Botnia. Tutte le gazzette avevano annunciato il naufragio della nave di filosofi di ritorno dalla Lapponia, ma in realtà gli scienziati e tutto il loro bastimento

¹²⁵ Cf. J. Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes*, cit., p. 81

¹²⁶ *Micromégas*, Cap. II, « Conversation de l'habitant de Sirius avec celui de Saturne », *Romans et contes*, cit., p. 24

¹²⁷ *Ibid.*, Cap. III, « Voyage de deux habitants de Sirius et de Saturne », cit., p. 25

erano finiti sull'unghia di un extraterrestre di nome Micromégas, il quale voleva esaminarli con il suo microscopio di duemila cinquecento piedi di diametro!

Voltaire dice di averlo conosciuto durante la sua ultima visita al “nostro formicaio” e può dunque raccontarci come sono andate veramente le cose: l'abitante di Sirio e il suo amico di Saturno avevano fatto il giro del globo terrestre in appena trentasei ore e si erano convinti che questo mondo minuscolo e inospitale fosse disabitato, quando nell'abisso dell'infinitamente piccolo erano riusciti a scorgere dapprima una balena, poi qualcosa di un po' più grande. Ciò che i ricercatori umani avrebbero vissuto come la propria catastrofe, era invece solo l'altra faccia dell'interesse teoretico che essi avevano suscitato negli spettatori provenienti dall'altra stella. Con gran cautela, il gigante aveva posato la nave sul palmo della propria mano...

Il campione umano scelto da Voltaire per essere esaminato dai sapientissimi alieni è un vascello il cui bastimento è carico dei rappresentanti dell'*humanité savante*. Maupertuis e i suoi compagni avevano intrapreso un viaggio al circolo polare artico per misurare il grado di meridiano e verificare la validità della teoria di Newton, secondo cui la terra è uno sferoide appiattito ai poli. Questi “argonautes nouveaux” ebbero il gran merito di confermare “dans ces lieux pleins d'ennui / ce que Newton connut sans sortir de chez lui”,¹²⁸ è detto in rima nel *Discours en vers sur l'homme*.

La vicenda delle peripezie scientifiche della teoria newtoniana sulla configurazione della terra è riferita nella terza parte degli *Eléments de la philosophie de Newton*. L'ipotesi di Newton si fondava su un'applicazione delle leggi della gravitazione universale combinate con quelle della forza centrifuga. Delle misurazioni inesatte effettuate nel 1701 dal bolognese Gian Domenico Cassini avevano fatto ritenere a lungo che le supposizioni newtoniane fossero false.

Enfin les nouveaux académiciens qui allèrent au cercle polaire en 1736 ayant trouvé par les mesures prises avec la plus scrupuleuse exactitude, que le degré était dans ces climats beaucoup plus long qu'en France, on douta entre eux et messieurs Cassini. Mais bientôt après on ne douta plus, car les mêmes astronomes qui revenaient du pôle, examinèrent encore ce degré mesuré en 1670 par Picard au nord de Paris; ils vérifièrent que ce degré est de 123 toises plus long que Picard ne l'avait déterminé. [...]

¹²⁸ *Discours en vers sur l'homme*, IV Discours, « De la modération en tout », *Mélanges*, cit., p. 225 (V.F. 17, cit., p. 494)

Les académiciens revenus du pôle, avaient pour eux dans cette dispute la théorie et la pratique.¹²⁹

Fu il trionfo della scienza newtoniana, la conferma che le sue leggi erano in grado di spiegare l'ordine dell'intero universo, infinitamente vario e complesso, ma armonioso nei suoi movimenti razionali. Il silenzio eterno degli spazi infiniti che terrorizzavano Pascal e gli uomini del Seicento diventa un'immensità limpida dalla quale la natura parla e svela le sue leggi all'umana conoscenza.

La navigazione fiduciosa tra le stelle e i pianeti in *Micromégas* trasmette l'allegrezza cosmica di un universo nel quale tutte le parti comunicano tra loro in maniera trasparente. È vero che nell'organizzazione di quest'immensità sempre meno misteriosa il posto occupato dagli uomini è quasi insignificante, eppure *Micromégas* rimane estasiato di fronte agli "atomes intelligents" che abitano la terra.

Tali considerazioni rinviano nuovamente a Pascal e alle sue *Pensées* sulle contraddizioni e le sproporzioni che caratterizzano gli uomini nel loro rapporto con l'universo. Pascal aveva deliberatamente posto l'uomo tra i due abissi dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo per fargli comprendere quanto esso fosse "un mostre incompréhensible".¹³⁰ L'intenzione di Voltaire è al contrario quella di mostrare che l'uomo è al suo giusto posto in un universo perfettamente ordinato dall'intelligenza divina nella quale egli può razionalmente identificarsi. La complessità cosmica è caratterizzata in ogni sua parte da una tensione irriducibile tra gli estremi di cui parla il filosofo di Port Royal, ma ciò non deve provocare sgomento, giacché si tratta della testimonianza dell'ubiquità dell'infinita ragione del Creatore.

Il a répandu sur cet univers une profusion de variétés, avec une espèce d'uniformité admirable. Par exemple, tous les êtres pensants sont différents, et tous se ressemblent au fond par le don de la pensée et des désirs. La matière est partout étendue, mais elle a dans chaque globe des propriétés diverses. [...]

¹²⁹ *Eléments de la philosophie de Newton*, III-IX, « Théorie de la terre, examen de sa figure », V.F. 15, cit., p. 471

¹³⁰ B. Pascal, *Pensées*, VIII-163, « Contrariétés », cit., p. 209. La celebre argomentazione sulla duplice infinità della natura e sulla debolezza dell'uomo posto nel mezzo di questi due estremi si trova nella parte XVI: « Transition de la connaissance de l'homme à Dieu » e in particolare nella *Pensée* 230, pp. 244 – 256

J'admire en tout sa sagesse; je vois partout des différences, mais aussi partout des proportions.¹³¹

In *Micromégas* ogni essere dell'universo, sia esso siriano, saturnino o terrestre appare come una tensione tra il *micron* e il *mega*. Il nome del protagonista è un nome filosofico con una forte valenza intellettuale e racchiude in sé tutto il senso del racconto.

Micromégas è lo specchio del genere umano, una sua immagine ingrandita attraverso la tecnica dell'estrapolazione e delle proporzioni. Egli è un gigante cosmico e la sua intelligenza è proporzionale al pianeta dal quale proviene. Il segretario dell'accademia di Saturno è un nano ai suoi confronti, e gli uomini non sono che degli insetti microscopici. Voltaire suggerisce l'esistenza di una scala di intelligenze nell'universo e che quella umana si trova collocata a un infimo gradino. Vi è un abisso, quasi una trascendenza che separa Sua Eccellenza Micromégas dagli abitanti del pianeta Terra e tuttavia una comunicazione è possibile. Il nostro viaggiatore scoprendo gli esseri umani prova dei sentimenti contrastanti, ora di collera, ora di simpatia, ora di ilarità.

Durante la conversazione con l'extraterrestre gli uomini dimostrano di essere degli ottimi geometri e dei fisici altrettanto illuminati, sono in grado di misurare l'incredibile altezza del turista di Sirio, la distanza esatta che separa le stelle più remote, il peso dell'aria che si respira sulla Terra e così via. Del resto si tratta dei più eminenti scienziati dell'epoca. Eppure, non appena il siriano li interroga per sapere in che modo essi formulino le loro idee e che cosa essi sappiano della loro anima, i filosofi si mettono a parlare tutti insieme, a esporre caoticamente le loro teorie e a citare i maestri delle principali scuole di pensiero da Aristotele, a Cartesio e Malebranche, da Leibniz a Locke. Ovviamente solo il lockiano è in grado di dare una risposta soddisfacente, ma subito "un petit animalcule en bonnet carré",¹³² ovvero un dottore della Sorbona, gli toglie la parola per declamare la somma verità di San Tommaso e sostenere di fronte ai due sapientissimi abitatori del cielo che le loro persone, i loro mondi, i loro soli, tutto era fatto unicamente per l'uomo.

A ce discours, nos deux voyageurs se laissèrent aller l'un sur l'autre en étouffant de ce rire inextinguible qui, selon Homère, est le partage des dieux; leurs épaules et leurs

¹³¹ *Micromégas*, cap. II, « Conversation de l'habitant de Sirius avec celui de Saturne », cit., pp. 23, 24

¹³² *Ibid.*, Cap. VII, « Conversation avec les hommes », cit., p. 36

ventres allaient et venaient, et dans ces convulsions le vaisseau, que le Sirien avait sur son ongle, tomba dans une poche de la culotte du Saturnien.¹³³

Il geocentrismo e le tesi antropocentriche della scolastica medievale non possono che far morire dal ridere gli abitanti dell'universo di Newton, stupiti di trovare "que les infiniment petits eussent un orgueil presque infiniment grand".¹³⁴ Non solo gli uomini non sono affatto al centro dell'universo, essi sono addirittura inavvertibili su scala cosmica. Osservando l'uomo dalla straniata prospettiva dei giganti cosmici Voltaire gli sottrae la possibilità e la presunzione di essere attore delle proprie azioni: gli uomini non godono più di un punto di vista privilegiato, non sono più i protagonisti della scienza, bensì puro oggetto di una conoscenza e di un criterio estraneo.¹³⁵ La celebre spedizione di Maupertuis e i grandi scienziati che vi parteciparono non sono poi così degni di nota una volta messi di fronte a dei superiori abitanti del cosmo.

Nel quarto *Discours en vers sur l'homme*, tessendo l'elogio della missione scientifica dei newtoniani in Lapponia, Voltaire ne ridimensiona la portata su di un altro piano, ovvero riflettendo sul fatto che sebbene le leggi di Newton mostrino il funzionamento della macchina – mondo, esse non riescono a spiegare perché essa funzioni proprio così. Come Micromégas, il poeta del *Discours* interroga invano i sapienti "courriers de la physique", condannati a misurare ogni angolo dell'universo senza mai poter penetrare i suoi segreti:

Pourquoi, vers le soleil notre globe entraîné
Se meut autour de soi sur son axe incliné?
Parcourant en douze ans les célestes demeures,
D'où vient que Jupiter a son jour de dix heures?
Vous ne le savez point. Votre savant compas
Mesure l'univers, et ne le connaît pas.
Je vous vois dessiner, par un art infallible,
Les dehors d'un palais à l'homme inaccessible
Les angles, les côtés sont marqués par vos traits;
Le dedans à vos yeux est fermé pour jamais.¹³⁶

¹³³ Ibidem, p. 37

¹³⁴ Ibidem

¹³⁵ Cf. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt, 1979, trad. it. a cura di F. Rigotti, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, 1985

¹³⁶ *Discours en vers sur l'homme*, IV, « De la modération en tout », *Mélanges*, cit., p. 225 (V.F. 17, cit., pp. 494 – 496)

La conversazione di Micromégas con gli uomini rivela infine che il titolo del racconto è proprio il più adatto per designare la conoscenza umana: “mega” sul piano scientifico, “micro” per quanto riguarda le verità metafisiche. La grandiosa conquista delle leggi della natura non muta la condizione di totale ignoranza degli uomini riguardo al loro creatore e al perché profondo delle cose. Il saggio abitante di Sirio decide infine di prendersi gioco dei terrestri e finge di aiutarli donando loro un libro di filosofia scritto minutissimamente per uso loro: un libro tutto bianco.

“Le but des choses” è aldilà delle possibilità di conoscenza di ogni mortale, anche se è alto ventiquattro mila miglia, anche se è dotato di migliaia di sensi e di un ingegno formidabile, anche se conosce l’universo come le proprie tasche per averlo attraversato in lungo e in largo come ha fatto Micromégas. La dimora divina, la sfera celeste delle verità assolute è irraggiungibile e l’astronauta di Sirio confessa di non averla mai avvistata durante i suoi viaggi:

Notre voyageur connaissait merveilleusement les lois de la gravitation, et toutes les forces attractives et répulsives. Il s'en servait si à propos que, tantôt à l'aide d'un rayon du soleil, tantôt par la commodité d'une comète, il allait de globe en globe, lui et les siens, comme un oiseau voltige de branche en branche. Il parcourut la voie lactée en peu de temps; et je suis obligé d'avouer qu'il ne vit jamais, à travers les étoiles dont elle est semée, ce beau ciel empyrée que l'illustre vicaire Derham se vante d'avoir vu au bout de sa lunette. Ce n'est pas que je prétende que M. Derham ait mal vu, à Dieu ne plaise! mais Micromégas était sur les lieux, c'est un bon observateur, et je ne veux contredire personne.¹³⁷

Micromégas e il nano di Saturno sono dei semplici esseri mortali, molto più perfetti degli uomini, ma per certi aspetti troppo umani: essi non hanno nessun potere e nessuna conoscenza soprannaturale e non intrattengono alcun rapporto con la divinità. È vero che il gigante di Sirio e il nano di Saturno sono entrambi deisti, sempre pronti a meravigliarsi della profusione della varietà in un universo ammirevolmente uniforme, opera della Provvidenza divina, ma essi confessano che, proprio come gli uomini, la loro immaginazione e la loro curiosità oltrepassa le loro capacità cognitive.

Dans notre globe nous avons près de mille sens, et il nous reste encore je ne sais quel désir vague, je ne sais quelle inquiétude, qui nous avertit sans cesse que nous

¹³⁷ *Micromégas*, cap. I, « Voyage d'un habitant du monde de l'étoile Sirius dans la planète de Saturne », p. 21. L'anglicano William Derham è l'autore di un testo intitolato *Astro-theology*, pubblicato a Londra nel 1714

sommes peu de chose, et qu'il y a des êtres beaucoup plus parfaits. J'ai un peu voyagé j'ai vu des mortels fort au-dessous de nous; j'en ai vu de fort supérieurs; mais je n'en ai vu aucuns qui n'aient plus de désirs que de vrais besoins, et plus de besoins que de satisfaction. J'arriverai peut-être un jour au pays où il ne manque rien; mais jusqu'à présent personne ne m'a donné de nouvelles positives de ce pays-là.¹³⁸

Se avessimo mille sensi come Micromégas e se avessimo fatto tutte le sue esperienze intorno all'Universo, le nostre conoscenze scientifiche sarebbero certamente molto più estese ed esatte, ma non per questo saremmo indenni dall'inquietudine per le questioni metafisiche alle quali le intuizioni positivistiche della scienza non sono in grado di rispondere. L'uomo non può fare a meno di interrogarsi su ciò che non può conoscere e il riconoscimento dei limiti della propria ragione non riesce placare il suo desiderio di sapere: come un "filosofo ignorante", egli è condannato a ragionare e ad ignorare allo stesso tempo.

Je me vois arrêté tout à coup dans ma vaine curiosité. Misérable mortel, si je ne puis sonder ma propre intelligence, si je ne puis savoir ce qui m'anime, comment connaîtrai-je l'intelligence ineffable qui préside visiblement à la matière entière? Il y en a une, tout me le démontre; mais *où est la boussole qui me conduira vers sa demeure éternelle et ignorée ?*¹³⁹

¹³⁸ Ibid, cap. II, « Conversation de l'habitant de Sirius avec celui de Saturne », p. 22

¹³⁹ *Le Philosophe ignorant*, doute XVII, « Incompréhensibilité », V.F. 62, cit., p. 50

IV. L'empireo, i messaggeri divini e la provvidenza. Dal *Discours en vers sur l'homme* a *Zadig* e *Memnon*

Gli insolubili "pourquoi" metafisici e l'appello a una manifestazione divina. – La favola cinese, il viaggio nel cielo empireo e la contemplazione della catena degli esseri. (VI Discours en vers sur l'homme) – Un "fils de la lumière" discende dal cielo e ammonisce il poeta: "tes destins sont d'un homme, et tes vœux sont d'un Dieu". (II Discours). – Temporanea pacificazione. – Un angelo come compagno di viaggio: Jesrad e i "mais..." di Zadig. – La tensione tra ragione e provvidenza e l'oscillazione tra ottimismo e pessimismo metafisico. – Il cauto finalismo voltairiano. – La ragion sufficiente della fuga dell'angelo leibniziano: il lieto fine di Zadig. – L'inconsolabile Memnon e l'inutile discesa dell'"animal de l'etoile". – Le rivelazioni ultraterrene non aggiungono nulla alla comprensione razionale del mondo. – La fede di Voltaire vacilla.

I viaggi interplanetari del *Traité* e di *Micromégas* hanno dimostrato che la bussola della scienza e dell'empirismo non è in grado di orientare l'esplorazione umana dell'universo metafisico. Certe verità sono una questione di fede, non di conoscenza, e l'uomo ha bisogno di una sorta di rivelazione dall'alto che lo rassicuri, che faccia tacere i dubbi che lo affliggono. Di qui i messaggeri divini, gli angeli o i geni che talvolta compaiono nei testi voltairiani. Nel *Discours en vers sur l'homme*, in *Zadig* e in *Memnon*, Voltaire riesuma il cosmo della religione medievale e ricorre a questa seconda categoria di viaggiatori interspaziali facendoli discendere sulla terra da quel cielo empireo che *Micromégas* non aveva potuto trovare viaggiando nell'universo di Newton.

Nel sesto *Discours*, intitolato "De la nature de l'homme", Voltaire finge di essere interrogato da un lettore, il quale vuole sapere che cosa sia l'uomo e quale posto egli occupi nella natura. Attirato dai versi filosofici del poeta, quest'uomo immaginario lo prega di potersi elevare con lui dalla terra al cielo per contemplare da lassù l'invisibile catena degli esseri e l'ordine nascosto del mondo.

Ta grande étude est l'homme, et de ce labyrinthe
Le fil de la raison te fait chercher l'enceinte.
Montre l'homme à mes yeux; honteux de m'ignorer,
Dans mon être, dans moi, je cherche à pénétrer. [...]

Le grand monde est léger, inappliqué, volage;
Sa voix trouble et séduit: est-on seul? on est sage.
Je veux l'être, je veux m'élever avec toi,
Des fanges de la terre au trône de son roi.
Montre-moi, si tu peux, cette chaîne invisible
Du monde des esprits et du monde sensible,
Cet ordre si caché de tant d'êtres divers,
Que Pope après Platon crut voir dans l'univers.¹⁴⁰

Il poeta è costretto ad ammettere la sua impotenza di fronte a una simile impresa e l'impossibilità di esprimersi a proposito degli oscuri enigmi dell'essere:

Vous me pressez en vain. Cette vaste science,
Ou passe ma portée, ou me force au silence.¹⁴¹

Non potendo affidarsi al linguaggio della scienza, Voltaire ricorre al linguaggio fiabesco e racconta in versi un "récit véritable" di un antico testo cinese tradotto da un gesuita a Pechino. La favola narra come un tempo tutti gli esseri, i topi e i gatti, le anatre e le oche, gli asini e le capre, gli uomini e gli angeli cantassero la loro gioia a Tien, il Dio dei cinesi, e come ognuno dimorasse nella presuntuosa convinzione che l'intero universo fosse stato creato su misura per la propria specie. Infastidito dallo sciocco orgoglio delle proprie creature, Tien le assemblò nella sua alta dimora e spiegò loro come egli aveva costruito il gran Tutto in modo che ogni singola parte concorresse alla sua perfezione. "Vous êtes nés pour moi, rien ne fut fait pour vous",¹⁴² disse loro e le esortò a risiedere con modestia e soddisfazione nel posto che egli aveva assegnato a ciascuna nel vasto universo. Tutte le creature ne convennero, tranne l'uomo. Questa specie indocile continuava a lamentarsi e un suo insigne rappresentante, "un vieux lettré chinois", finì per irritare la divinità con le sue interminabili e imbarazzanti domande sull'organizzazione del mondo e sulla natura essenziale del genere umano. Egli non cessava di sollevare obiezioni: perché la vita è così breve? Perché l'uomo è così piccolo? Perché non si può andare sulla Luna? Perché siamo costretti a dormire durante un buon terzo della nostra vita? Perché non possiamo avere centinaia di figli? E così via...

¹⁴⁰ *Discours en vers sur l'homme*, VI, « Sur la nature de l'homme », cit., p. 231 (V.F. vol. 17, cit., pp. 513, 514)

¹⁴¹ *Ibidem*

¹⁴² *Ibidem*, p. 233 (V.F. vol. 17, cit., p. 515)

Tes *pourquoi*, dit le Dieu, ne finiraient jamais:
 Bientôt tes questions vont être décidées:
 Va chercher ta réponse au pays des idées;
 Pars. Un ange aussitôt l'emporte dans les airs
 Au sein du vide immense où se meut l'univers,
 A travers cent soleils entourés de planètes,
 De lunes, et d'anneaux, et de longues comètes.
 Il entre dans un globe où d'immortelles mains
 Du roi de la nature ont tracé les desseins,
 Où l'œil peut contempler les images visibles
 Et des mondes réels et des mondes possibles.¹⁴³

Così Voltaire lancia il filosofo confuciano nello spazio in compagnia di una guida soprannaturale, di un angelo, e attraverso questo viaggio soprannaturale dipinge un quadro più chiaro della natura delle cose terrene. L'astronauta cinese fornisce una rassicurante testimonianza su Dio, sulla sua dimora e sull'ordine del creato: ogni essere è parte imperfetta del Tutto e risiede nel giusto posto a lui assegnato nel mondo creato da Dio, garante dell'armoniosa organizzazione della sua opera dall'alto della sua celeste dimora. La favola narra che il cinese, seppur convinto della necessità del mondo esistente, non smise mai di mormorare contro l'insondabile volontà divina che ha deciso di creare un essere contraddittorio come l'uomo, lacerato tra delle possibilità limitatissime e dei desideri illimitati e irrealizzabili.

Le Chinois argumente; on le force à conclure
 Que dans tout l'univers chaque être a sa mesure;
 Que l'homme n'est point fait pour ces vastes désirs;
 Que sa vie est bornée, ainsi que ses plaisirs;
 Que le travail, les maux, la mort sont nécessaires;
 Et que sans fatiguer, par de lâches prières,
 La volonté d'un Dieu qui ne saurait changer,
 On doit subir la loi qu'on ne peut corriger,
 Voir la mort d'un œil ferme et d'une âme soumise.
 Le lettré convaincu, non sans quelque surprise,
 S'en retourne ici-bas, ayant tout approuvé
 Mais il y murmura, quand il fut arrivé.
 Convertir un docteur est une oeuvre impossible.¹⁴⁴

¹⁴³ Ibidem, pp. 233, 234 (V.F. vol. 17, p. 518)

¹⁴⁴ Ibidem, p. 234 (V.F. vol. 17, pp. 518, 519)

Il problema della felicità umana, della sproporzione tra la curiosità e i desideri dell'uomo e le sue effettive possibilità di soddisfarli era stato temporaneamente risolto nel secondo *Discours* nel contesto della riflessione voltairiana sulla libertà. In questo caso è un angelo a discendere dal cielo sulla terra per consolare il poeta "obscurément plongé dans des doutes cruels".¹⁴⁵ Voltaire alza gli occhi verso la volta celeste nel tentativo di contemplare i disegni divini e di placare l'angoscia provocata dal pensiero dei confini tra libertà e necessità del proprio destino, finché riesce a impietosire uno spirito angelico che viene a soccorrerlo e a confortarlo. Questo "fils de la lumière" gli assicura che la libertà è un attributo divino del quale l'uomo partecipa, seppur in modo limitato. La libertà dell'uomo è la "santé de l'âme", un dono divino grazie al quale egli può domare i propri desideri e le tentazioni della sua curiosità ingannatrice. Ma perché, gli chiede Voltaire, se l'uomo è libero è così debole? Perché si rende schiavo delle passioni? Perché questa libertà lo porta ad agire così spesso in modo criminale?

L'esprit consolateur à ces mots répondit:
 Quelle douleur injuste accable ton esprit?
 La liberté, dis-tu, t'est quelquefois ravie:
 Dieu te la devait-il immuable, infinie,
 Egale en tout état, en tout temps, en tout lieu?
 Tes destins sont d'un homme, et tes vœux sont d'un Dieu.¹⁴⁶

Sebbene estasiato dalle parole angeliche, il poeta osa chiedere ulteriori chiarimenti che permettano alla sua ragione di interpretare le leggi eterne che lo spirito divino gli sta rivelando, ma non appena egli insiste con le sue domande sulle verità ultime, l'angelo riprende il suo volo e sparisce così com'è apparso. Ad ogni modo, mentre compone i suoi versi nel 1738, il poeta del *Discours* si accontenta della parziale risposta del messaggero divino e accetta di partecipare alla porzione di felicità concessa da Dio al genere umano.

J'allais lui demander, indiscret dans mes vœux,
 Des secrets réservés pour les peuples des cieux:
 Ce que c'est que l'esprit, l'espace, la matière,
 L'éternité, le temps, le ressort, la lumière; [...]
 Mais, déjà s'échappant à mon œil enchanté,
 Il volait au séjour où luit la vérité.

¹⁴⁵ *Discours en vers sur l'homme*, II, « De la liberté », *Mélanges*, cit., p. 216 (V.F. 17, cit., p. 471)

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 218 (V.F. 17, p. 475)

Il n'était pas vers moi descendu pour m'apprendre
Les secrets du Très-Haut, que je ne puis comprendre;
Mes yeux d'un plus grand jour auraient été blessés;
Il m'a dit: Sois heureux; il m'en a dit assez ».¹⁴⁷

Una decina d'anni più tardi, invece, ai tempi di *Zadig* e di *Memnon*, la fede di Voltaire nelle consolanti apparizioni soprannaturali comincia a vacillare. Quando *Zadig*, costretto a fuggire da Babilonia e ad allontanarsi dalla donna amata, alza gli occhi al cielo per contemplare l'ordine universale, egli riesce a sublimare le proprie angosce soltanto per un brevissimo istante, infatti non appena distoglie lo sguardo dalla volta celeste, egli vede soltanto l'irreparabilità dei propri dolori.

Zadig dirigeait sa route sur les étoiles. La constellation d'Orion, et le brillant astre de Sirius le guidaient vers le pôle de Canope. Il admirait ces vastes globes de lumière qui ne paraissent que de faibles étincelles à nos yeux, tandis que la terre, qui n'est en effet qu'un point imperceptible dans la nature, paraît à notre cupidité quelque chose de si grand, et de si noble. Il se figurait alors les hommes tels qu'ils sont en effet, des insectes se dévorant les uns les autres sur un petit atome de boue. Cette image vraie semblait anéantir ses malheurs en lui retraçant le néant de son être et celui de Babylone. Son âme s'élançait jusque dans l'infini, et contemplait, détachée de ses sens, l'ordre immuable de l'univers. Mais lorsque ensuite rendu à lui-même, et rentrant dans son cœur, il pensait qu'Astarté était peut-être morte pour lui, l'univers disparaissait à ses yeux, et il ne voyait dans la nature entière qu'Astarté mourante et *Zadig* infortuné.¹⁴⁸

L'universo offre uno spettacolo meraviglioso, l'immensità dei cieli porta le tracce dell'intelligenza divina e di un ordine superiore che ispira le sublimi meditazioni del giovane babilonese. Tuttavia, quando egli torna in se stesso e all'assurdità della propria esistenza, l'ammirevole ordine universale assume le sembianze del caos. S'innesca così un movimento dialettico che rapporta senza posa il singolo al tutto e viceversa, senza però riuscire ad operare tra loro alcun tipo di conciliazione.¹⁴⁹ L'armonia del mondo non riesce più a giustificare i mali e le sofferenze particolari che affliggono l'uomo, mali irreparabili simbolizzati alla fine di *Memnon, ou la sagesse humaine*, dalla perdita dell'occhio del protagonista.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 219 (V.F. vol. 17, p. 478)

¹⁴⁸ *Zadig, ou la destinée*, cap. IX, « La femme battue », *Romans et contes*, cit., pp. 79, 80

¹⁴⁹ Cf. J. Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes*, cit., p. 162

– Eh mais ! dit Memnon, certains poètes, certains philosophes, ont donc grand tort de dire que *tout est bien*. – Ils ont grande raison, dit le philosophe de là-haut, en considérant l’arrangement de l’univers entier. – Ah ! Je ne croirai cela, répliqua le pauvre Memnon, que quand je ne serai plus borgne.¹⁵⁰

Il tema principale di questi due *contes philosophiques* è il rapporto tra destino individuale e provvidenza universale. Si tratta ora di cercare l’armonia del mondo fisico, dimostrata dalle leggi universali scoperte da Newton, nella sfera della morale e di affrontare la questione del male. Anche qui, come nel *Discours*, Voltaire ricorre all’avvento dei messaggeri divini: Jesrad, l’angelo leibniziano che trascina Zadig in uno sconcertante viaggio filosofico lungo le rive dell’Eufrate, e lo strano “animal de l’étoile”, altrettanto leibniziano, che appare in sogno al povero Memnon.

In *Zadig* il fantasioso viaggio filosofico in compagnia del messaggero celeste si sovrappone alla dimensione del viaggio orientale alla maniera delle *Mille et une nuits*,¹⁵¹ libro molto letto e particolarmente in voga all’epoca di Voltaire. Il protagonista del racconto è un giovane babilonese, ricco, sano, intelligente, gradevole d’aspetto, di cuore sincero e nobile. Il nostro eroe possiede tutto per essere felice, ma è destinato a sperimentare l’iniquità degli uomini e l’assurdità dell’esistenza. Una serie interminabile di sciagure si abbattono su di lui e lo costringono a lasciare Babilonia per intraprendere un lungo viaggio che lo condurrà in Egitto, in Arabia e in Siria. Ed è così che la ragione voltairiana, travestita da babilonese illuminato, si pone in viaggio, esamina, indaga e scopre la verità, dissipando le tenebre in cui è avvolto il Medio Oriente. Lo stile preferito di Voltaire rimane quello della ragione e la dimensione meravigliosa, tipica della tradizione del romanzo orientale, è evocata soltanto come termine di paragone, come emblema delle forze oscure e arbitrarie contro le quali la ragione è chiamata a lottare per affermare le sue esigenze di chiarezza ed evidenza.¹⁵² Le avventure di *Zadig* narrano i prodigi della ragione.

¹⁵⁰ *Memnon, ou la sagesse humaine, Romans et contes*, cit., p. 130

¹⁵¹ Nel 1704 Antoine Galland, viaggiatore e orientalista francese, dedicò alla marchesa d’O, dama di palazzo della duchessa di Borgogna, i primi sette *Racconti Arabi* che in seguito si sarebbero moltiplicati apparendo in dodici volumi col titolo *Mille et une nuits*: una raccolta di novelle quasi completamente sconosciuta persino tra le persone colte dell’Islam, perché considerata l’opera oscura di autori popolari e ignoti. Soltanto dopo la presentazione in Europa delle *Mille et une nuits* si risvegliò anche in Oriente l’interesse per l’opera.

¹⁵² Il racconto si apre con un’epistola dedicatoria alla sultana di Sheraa, nella quale i contemporanei di Voltaire hanno voluto identificare la marchesa di Pompadour. Il poeta persiano Sadi ha l’onore di presentarle l’opera del saggio *Zadig*, la quale, egli spiega, pur essendo contemporanea alla stesura dei racconti arabi delle *Mille e una notte*, non ha nulla a che fare con questi “contes qui sont sans

La virtù e la saggezza di cui il ragazzo di Babilonia da prova in innumerevoli occasioni non hanno tuttavia alcun effetto benefico sulla sua sorte. Durante tutto il racconto, egli sembra essere un puro oggetto nelle mani del destino: ogni sua esperienza si traduce in un confronto brutale con la legge universale e cieca della necessità che non tiene mai conto dei valori umani. Zadig passeggia sconsolato lungo le rive dell'Eufrate, si arrende ormai all'evidenza che la vita non è altro che il teatro della pura necessità, nel quale la libertà non può essere esercitata, né le nostre azioni ricompensate. Camminando assorto in questi pensieri disperati, egli incontra l'angelo Jesrad, travestito da vegliardo e vestito come un umile eremita. Seduto sulla sponda del fiume, egli teneva in mano il libro delle sorti e lo consultava con attenzione. Zadig tenta di leggerlo, ma non riesce a decifrarne un solo carattere. Jesrad decide allora di accompagnarlo sulla via del ritorno, fino a Babilonia, per potergli offrire una lezione tangibile (e terribile) sulla provvidenza.

Jesrad e Zadig intraprendono insieme un vero e proprio viaggio filosofico, durante il quale l'eremita si comporta in maniera stravagante e trascina il povero babilonese stupefatto in una serie di avventure assurde: il vegliardo ruba un bacile d'oro a un signore generoso che li aveva ospitati nel suo castello per poi regalarlo a un ricco avaro che li tratta indegnamente; da fuoco alla casa di un filosofo saggio e virtuoso che si era ritirato dal mondo per lasciargli, spiega l'eremita, un segno di grande stima e affetto; infine, getta nel fiume un giovane innocente che non aveva mai fatto del male a nessuno e lo lascia annegare.

Zadig tenta di ribellarsi di fronte a tali crimini orrendi, ma improvvisamente l'eremita ringiovanisce e risplende tutto di luce, e il suo corpo maestoso si ricopre di quattro bellissime ali. L'angelo Jesrad era disceso dall'empireo per insegnare a un misero mortale a sottomettersi agli ordini eterni, per mostrare a Zadig che nel mondo creato dall'Essere Supremo non esiste il caso: tutto è prova, o punizione, o ricompensa o previdenza.¹⁵³ Zadig avrebbe voluto interrogarlo, saperne di più, ma l'angelo meraviglioso prendeva già il volo verso la decima sfera.

I « mais... » di Zadig rimangono senza risposta e la fuga di Jesrad potrebbe essere interpretata come una metafora della critica voltairiana de *l'esprit de système* : l'angelo leibniziano è il simbolo vivente di un sistema metafisico che non è più in grado di difendersi dagli attacchi del pensiero lucido e critico della ragione

raison et qui ne signifient rien”, giacché si tratta di un'opera che parla alla ragione. In tal modo Voltaire prende subito le distanze dallo stile meraviglioso del romanzo orientale.

¹⁵³ Cf. *Zadig, ou la destinée*, cap. XVIII, « L'ermite », cit., p. 114

empirista, incarnata da Zadig. Jesrad, infatti, non riesce a fornire una spiegazione convincente della sua condotta che rimane indecifrabile, come il suo gran libro delle sorti. Il giudizio sulla provvidenza rimanere pertanto sospeso.

Il pensiero di Voltaire è caratterizzato da una continua oscillazione tra ottimismo e pessimismo metafisico, una tensione che egli mantiene costante tra ragione e provvidenza e che gli permette di non prendere mai una posizione definitiva sull'argomento. Fino a *Candide*, il cui *leitmotiv* sarà proprio il carattere paradossale e insolubile della pretesa armonia del mondo, Voltaire tende a giustificare l'esistenza di un ordine provvidenziale garante del bene generale, nonostante l'incontestabile presenza dei mali particolari e *Zadig* è il racconto che mette in risalto, più di ogni altro testo, la supremazia di una provvidenza che sfugge ai limiti spaziali e temporali della ragione umana e che l'angelo Jesrad invita ad adorare in silenzio.

Le voci del *Dictionnaire philosophique*, che Voltaire cominciò a pubblicare nel 1764, perciò dopo la fase pessimistica di *Candide* e del *Poème sur le désastre de Lisbonne*, mostrano alla perfezione questa tensione del pensiero voltairiano, oscillante tra il rifiuto metafisico imposto dalla ragione empirica e l'impossibilità di estendere l'empirismo alle questioni morali. Voltaire non escluderà mai un certo provvidenzialismo e non rinnegherà mai l'affermazione dell'esistenza di un Dio di giustizia, il quale ha impresso nel cuore degli uomini un senso immediato del bene e del male, come guida delle loro azioni. Egli difende un finalismo moderato, testimonianza di una provvidenza che privilegia il tutto sulle sue parti, come si legge chiaramente nell'articolo "Fins, causes finales":

Quand les effets sont invariablement les mêmes, en tout lieu et en tout temps; quand ces effets uniformes sont indépendants des êtres auxquels ils appartiennent, alors il y a visiblement une cause finale. [...]

Il est ridicule d'admettre la Providence dans un cas, et de la nier dans les autres. Tout ce qui est fait a été prévu, a été arrangé. Nul arrangement sans objet, nul effet sans cause; donc tout est également le résultat, le produit d'une cause finale.¹⁵⁴

La tesi finalista è legata al determinismo e trova appoggio nel teismo, mentre il meccanicismo epicureo viene confutato a proposito dell'organizzazione degli esseri viventi:

¹⁵⁴ Art. « Fins, causes finales », *Œuvres complètes de Voltaire, Dictionnaire philosophique*, voll. 35 - 36, ed. a cura di Ch. Mervaud, Voltaire Foundation, Oxford, 1994, V.F. 36, pp. 117, 118

Il paraît qu'il faut être forcé pour nier que les estomacs soient faits pour digérer, les yeux pour voir, les oreilles pour entendre.¹⁵⁵

Ma se non vi sono effetti senza causa, non tutti gli effetti sono prodotti da cause finali, e ve ne sono in grandissimo numero, che non si possono chiamare con questo nome:

Les instruments que nous a donnés la nature ne peuvent être toujours des causes finales en mouvement qui aient leur effet inmanquable. Les yeux donnés pour voir ne sont pas toujours ouverts; chaque sens a ses temps de repos. Il y a même des sens dont on ne fait jamais d'usage. Par exemple, une malheureuse imbécile enfermée dans un cloître à quatorze ans, ferme pour jamais chez elle la porte dont devait sortir une génération nouvelle; mais la cause finale n'en subsiste pas moins, elle agira dès qu'elle sera libre.¹⁵⁶

Nell'articolo « Tout est bien » dello stesso *Dictionnaire*, Voltaire afferma che le leggi immutabili e i principi fisici inalterabili che reggono l'universo non possono essere addotti come prova schiacciante del miglior ordine del mondo.

Voilà un ordre net et constant parmi les animaux de toute espèce; il y a de l'ordre partout. Quand une pierre se forme dans ma vessie, c'est une mécanique admirable, des sucs pierreux passent petit à petit dans mon sang, ils se filtrent dans les reins, passent par les urètres, se déposent dans ma vessie, s'y assemblent par une excellente attraction newtonienne; le caillou se forme, se grossit, je souffre des maux mille fois pires que la mort, par le plus bel arrangement du monde. Un chirurgien ayant perfectionné l'art inventé par Tubal-Caïn, vient m'enfoncer un fer aigu et tranchant dans le périnée, saisit ma pierre avec ses pincettes, elle se brise sous ses efforts par un mécanisme nécessaire; et par le même mécanisme je meurs dans des tourments affreux; tout cela est bien, tout cela est la suite évidente des principes physiques inaltérables, j'en tombe d'accord, et je le savais comme vous.

Si nous étions insensibles, il n'y aurait rien à dire à cette physique. Mais ce n'est pas cela dont il s'agit; nous vous demandons s'il n'y a point de maux sensibles, et d'où ils viennent ?¹⁵⁷

Ammettendo che la questione del male « demeure un chaos indébrouillable pour ceux qui cherchent de bonne foi », Voltaire trae una conclusione lapidaria :

¹⁵⁵ Ibid., p. 117

¹⁵⁶ Ibid., p. 120

¹⁵⁷ *Dictionnaire philosophique*, art. « Bien, tout est », V.F. 35, cit., p. 425, 426

Mettons à la fin de presque tous les chapitres de métaphysique les deux lettres des juges romains quand ils n'entendaient pas une cause, N. L., *non liquet*. Cela n'est pas clair.¹⁵⁸

Zadig, scritto nel 1746, porta un'impronta tendenzialmente ottimista, quella del periodo dei successi di Voltaire a Parigi: vita di corte, missioni diplomatiche, elezione a l'Académie Française, pensione in qualità di storiografo del re, opere teatrali applaudite. È il periodo de *Le Mondain* e del *Discours en vers sur l'homme*: nel primo Voltaire giustifica il mondo e la società così come sono e nel secondo, come si è visto, egli afferma la possibilità di una felicità terrena attraverso la prudenza, la virtù, il buon senso.

Negli anni Quaranta Voltaire aveva letto da tempo i *Saggi di Teodicea* (1710) di Leibniz, ma non aveva ancora preso posizione nei confronti dell'ottimismo metafisico del filosofo tedesco. La scienza newtoniana dimostrava l'esistenza di leggi universali e coerenti che reggono l'intero universo. Infatti, il movimento degli astri, apparentemente arbitrario, obbedisce in realtà a dei principi razionali. Lo stesso Newton aveva collocato la sua nuova fisica meccanicistica entro una prospettiva finalistico-provvidenziale: l'ordine dell'universo rimanda necessariamente all'esistenza di Dio. Ora, si tratta per Voltaire di trovare questa stessa armonia del mondo fisico nella sfera della morale. Ma come giustificare l'innegabile presenza del male nel mondo? Come spiegare l'arbitrarietà del destino?

Leibniz aveva tentato di conciliare la libertà individuale con la necessità universale affermando l'esistenza di un ordine del mondo rigorosamente coerente assicurato dall'infinita bontà della volontà divina e, con la conclusione di *Zadig*, Voltaire sembra dargli ragione. Le ultime parole dell'angelo leibniziano riveleranno ben presto la ragion sufficiente della sua fuga. "Prends ton chemin vers Babylone", esclama Jesrad, alzandosi in volo: "vai a Babilonia e vedrai che la curva del tuo destino ha un senso, che le tue azioni virtuose saranno ricompensate e che i malvagi che hai incontrato sul tuo cammino saranno puniti. Vai a Babilonia e sarai felice come meriti", potremmo aggiungere. *Zadig*, infatti, tornerà alla capitale, sarà re, sarà felice e inaugurerà il più bel secolo della terra. Se consideriamo isolatamente gli episodi aberranti che costellano la vita di *Zadig*, potremmo pensare che egli non è altro che la vittima di un destino crudele e assurdo. Tuttavia, se giudichiamo le sue avventure nel loro insieme e in modo retrospettivo, alla luce della conclusione

¹⁵⁸ Ibid., p. 428

del romanzo, ci accorgeremo che nulla è accaduto per caso. Il finale ci rivela che il destino di Zadig e tutti gli altri destini individuali in cui si era imbattuto durante i suoi viaggi nascondevano un senso provvidenziale sotto un'apparente assurdit . Infatti, ciascuno dei personaggi apparsi nel racconto otterr  alla fine ci  che merita e che gli somiglia, secondo un principio che mette finalmente in correlazione felicit  e virt  e ricompensa in modo proporzionale le buone e le cattive azioni. Se Zadig non fosse stato tradito da S mire, poi da Azora e se non fosse stato denunciato dall'Invidioso, non sarebbe mai diventato primo ministro e non avrebbe mai conosciuto il vero amore di Astarte; se non fosse stato minacciato dalla gelosia del re Moabdar, se non fosse caduto in schiavit , se non avesse viaggiato a lungo e non avesse incontrato il brigante Arbogad, l'infelice pescatore e l'angelo Jesrad, non sarebbe mai diventato, alla fine del racconto, lo sposo di Astarte e il re di Babilonia, realizzando cos  tutti i suoi sogni d'amore, di giustizia e di gloria.

La storia, tuttavia, ricomincia. Voltaire aggiunge al racconto due capitoli:

C'est ici que finit le manuscrit qu'on a retrouvé de l'histoire de Zadig. Ces deux chapitres doivent être certainement placés après le douzième, et avant l'arrivée de Zadig en Syrie. On sait qu'il a essayé bien d'autres aventures qui ont  t  fid lement  crites. On prie messieurs les interpr tes des langues orientales de les communiquer, si elles parviennent jusqu'  eux.¹⁵⁹

Trattandosi di due capitoli postumi, aggiunti dagli editori di Kehl nel 1784, non si pu  essere completamente sicuri che l'indicazione di aggiungerli all'interno del corpo del romanzo sia autenticamente voltairiana. Inoltre, alcuni dettagli dei suddetti capitoli non corrispondono a quelli precedenti, cos  risulta difficile porli, come fecero gli editori di Kehl, tra l'episodio de « Les rendez-vous » e quello de « Le brigand ». Forse questa aggiunta allude allo stile orientale delle *Mille et une nuits*, un'opera lunghissima a cui collaborarono i secoli e i regni, nella quale i copisti intercalavano senza posa nuovi racconti per giustificarne il titolo e conferirle un'idea d'infinito. Forse invece, Voltaire, non pi  soddisfatto di un lieto fine che giustifica il sistema metafisico di Leibniz, ha voluto fare questa aggiunta per suggerire che il viaggio del destino non ha mai fine e che molte altre sciagure attendono il povero Zadig. Per il momento egli   re ed   felice, ma chiss  quante altre disavventure gli riserver  la vita.

¹⁵⁹ *Zadig*, Appendice, «Les yeux bleus», *Romans et contes*, cit., p. 123

A pochi mesi di distanza da *Zadig*, Voltaire scrive un altro racconto: *Memnon, ou la sagesse humaine*, nel quale riprende, invertendolo, il tema della provvidenza. Mentre *Zadig* insegna che la saggezza consiste nel saper accettare l'ordine del mondo anche se non ci è dato comprenderne i dettagli, *Memnon* nega un'organizzazione superiore dell'universo che giustificerebbe mali e sofferenze. Non vi è nessuna conciliazione possibile tra libertà e necessità in *Memnon*, dove il protagonista prende la risoluzione di divenire perfettamente saggio e di rinunciare, perciò, a tutte le passioni. Ebbene, nel giro di ventiquattro ore, lo stesso Memnon che quella mattina aveva rinunciato alle donne, agli eccessi della tavola, al gioco, ad ogni lite e soprattutto alla corte, si ritrova ingannato e derubato da una bella signora, si è ubriacato, ha perso al gioco, è stato coinvolto in una rissa, si è fatto spaccare un occhio ed è stato a corte, dove l'hanno pure canzonato.

Durante la notte uno spirito celeste e leibniziano, un misterioso « animal de l'étoile », gli appare in sogno per confortarlo e assicurargli che *tout est bien*, se si consideri il modo in cui è congegnato l'universo nel suo insieme. Memnon si rifiuta di credergli, almeno fino a quando rimane guercio.

Le «flux de la philosophie sublime» est suivi d'un «reflux de douleur accablante»: lorsque l'homme baisse les yeux pour revenir à lui-même, il s'aperçoit à quel point il lui est difficile de relier l'absurdité de son existence à l'intelligence de l'ordre providentiel.¹⁶⁰

I messaggeri divini inviati da Voltaire a *Zadig* e a *Memnon* tentano di rafforzare la loro fede deista, di sedare i loro dubbi e i loro turbamenti, ma il risultato di queste apparizioni soprannaturali è una maggior ansia, piuttosto che una pacifica gratitudine, e il sollevarsi di un mare di questioni alle quali gli angeli non sono mai in grado di rispondere in modo soddisfacente. In definitiva le rivelazioni ultraterrene e le consolazioni celesti non sono in grado di aggiungere nulla alla comprensione razionale del mondo. Anche se *Zadig* s'inginocchia di fronte all'angelo della provvidenza, la sua conversazione con Jesrad si conclude pur sempre con un "ma", mentre *Memnon* rimane inconsolabile, guercio e più incredulo di prima. E se è vero che il lieto fine di *Zadig* sembra essere la ragion sufficiente del viaggio intrapreso dall'angelo leibniziano in Mesopotamia, è altrettanto vero che la miserabile fine di *Memnon* rende del tutto inutile la discesa del "philosophe de là-

¹⁶⁰ J. Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes*, cit., p. 162

haut”. Tanto vale allora adottare la filosofia pagana del genio Ituriel, il quale prende la risoluzione di lasciare andare il mondo così come va, “car, dit-il, si tout n’est pas bien, tout est passable”.¹⁶¹

Di fronte a tali considerazioni ci si può chiedere se la finalità della fantasia filosofica voltairiana del viaggio angelico dall’empireo sulla terra non sia proprio quella di insinuare dubbi riguardo alle verità trascendentali, piuttosto che di rafforzarne la fede.¹⁶² Jesrad non è più utile al genere umano di quanto non lo sia stato Micromégas: se il libro offerto dall’astronauta di Sirio agli uomini è bianco da cima a fondo, quello offerto dall’angelo della decima sfera a Zadig è indecifrabile.

Per concludere, possiamo distinguere due fasi, corrispondenti a due tipi diversi del viaggio cosmico voltairiano: gli anni ’30 sono gli anni degli astronauti e degli extraterrestri (il filosofo del *Traité* e il *baron de Gangan*, ovvero *Micromégas*), gli anni ’40 sono gli anni degli angeli divini (è il caso del *Discours en vers sur l’homme*, di *Zadig* e di *Memnon*). Durante il primo periodo l’entusiasmo scientifico di Voltaire è al suo apice, egli vede l’uomo al suo giusto posto in un universo newtoniano razionalmente ordinato. L’atteggiamento è ancora positivo: gli uomini possono far fronte ai propri mali, alla superstizione, all’intolleranza, assumendo un punto di vista più ampio e razionale, osservandosi a distanza, in modo disinteressato. L’infinità e la complessità del mondo creato sono ancora oggetto di una gioiosa e confidenziale ammirazione, poiché esse testimoniano la razionalità del suo architetto e l’ubiquità dell’intelligenza, di cui fa parte quella umana, sebbene in modo limitato. Tuttavia, questa identificazione razionale con il cosmo, questa navigazione fiduciosa nel bagliore dei lumi dell’Illuminismo non è una presa di posizione definitiva, e infatti non soddisferà a lungo Voltaire. Lo spettro delle sciagure che affliggono l’umanità, gli enigmi sulla natura e sull’essenza dell’uomo, minano il deismo scientifico. Una consolazione dall’alto, una manifestazione diretta della divinità diviene necessaria e così Voltaire riesuma il cosmo della religione medievale e chiede aiuto agli angeli, li fa discendere sulla terra da quell’empireo di cui non vi era traccia nell’universo di Newton.

La seconda metà del secolo è talmente densa di avvenimenti drammatici che le consolazioni trascendentali, già poco efficaci a tempi felici di *Zadig*, non hanno più alcuna presa su Voltaire. Dopo la morte di Madame du Châtelet, le delusioni alla corte di Potsdam, il terremoto di Lisbona e i disastri della Guerra dei Sette Anni,

¹⁶¹ *Le Monde comme il va*, cap. XII, *Romans et contes*, cit., p. 54

¹⁶² Cf. W. H. Barber, “Voltaire’s astronauts”, *French Studies* n. 30, Oxford, 1976

egli lascerà perdere l'astronomia e le apparizioni ultraterrene per mettersi a coltivare il proprio giardino a Ferney e intraprendere la lotta contro *l'Infâme*. Voltaire non smetterà mai di interrogarsi, di argomentare e di scrivere opere sui grandi enigmi metafisici, ma si limiterà d'ora in avanti alla fiera dichiarazione della propria ignoranza su tali argomenti senza più ricorrere alle autorità celeste. E quella porta che il derviscio chiude in faccia a Pangloss e a Candide non si riaprirà mai più.

Maître, nous venons vous prier de nous dire pourquoi un aussi étrange animal que l'homme a été formé ? – De quoi te mêles-tu ? dit le derviche, est-ce là ton affaire ? – Mais, mon révérend père, dit Candide, il y a horriblement de mal sur la terre. – Qu'importe, dit le derviche, qu'il y ait du mal ou du bien ? Quand Sa Hautesse envoie un vaisseau en Egypte, s'embarrasse-t-elle si les souris qui sont dans le vaisseau sont à leur aise ou non ? – Que faut-il donc faire ? dit Pangloss. – Te taire, dit le derviche. – Je me flattais, dit Pangloss, de raisonner un peu avec vous des effets et des causes, du meilleur des mondes possibles, de l'origine du mal, de la nature de l'âme, et de l'harmonie préétablie. – Le derviche à ces mots leur ferma la porte au nez.¹⁶³

¹⁶³ *Candide, ou l'optimisme*, cap. XXX, « Conclusion », *Romans et contes*, cit., p. 231

PARTE TERZA

I VIAGGI FILOSOFICI

Viaggiatori e ragionatori nei *Romans et contes philosophiques*

V. L'instabilità della condizione umana. Viaggi, contingenza, inquietudine

Le conversazioni viaggianti e le navi dei Contes. – La “condanna” del viaggio: contingenza e mondo aleatorio. – I moventi del viaggio: fughe, amori e curiosità (la natura passionale dell'uomo) – Viaggio e inquietudine. – L'Eldorado e la noia. – L'uomo lacerato. – Ricerca della felicità terrena e attiva rassegnazione. – Vanità e necessità del viaggio. – L'imprescindibile dimensione empirica dell'esistenza e la saggia accettazione dell'“infermità” dell'uomo. – Una temporanea sconfitta: “laisser aller le monde comme il va” e “cultiver notre jardin”.

I personaggi dei racconti voltairiani sono perlopiù delle persone instabili: costretti a una fuga provvidenziale come Zadig, o risolti a fuggire da se stessi come Amazan, o semplicemente presi dall'irrefrenabile desiderio di viaggiare come Scarmentado, essi sono incapaci di fermarsi e non hanno mai il tempo di fare il punto della situazione. Quando ragionano, infatti, lo fanno viaggiando, come Micromégas e il nano di Saturno durante i loro istruttivi vagabondaggi attraverso l'Universo, da Giove a Marte, fino al nostro “mucchietto di fango”, o come Candide e Martin a bordo della nave che li conduce da Suriname a Bordeaux, o ancora come Mr. Freind e l'ateo Birton sul vascello che li riporta dalla Nuova alla Vecchia Inghilterra.

Uno dei luoghi privilegiati della conversazione e della riflessione nei *Contes philosophiques* sono i vascelli in mezzo al mare. Durante le lunghe traversate transoceaniche i personaggi colgono finalmente l'occasione per scambiarsi le loro idee, per raccontarsi le loro storie, o per scrivere interminabili lettere come quelle di Amabed al suo maestro Shastasid, gran bramino di Madura, presso il quale egli avrebbe voluto recarsi in pellegrinaggio con la sua sposa novella se la cattiva sorte

non li avesse costretti a viaggiare fino a Roma, passando per il Capo di Buona Speranza.

Qui l'eût cru que ce serait dans un vaisseau, en voguant vers les côtes d'Afrique, que nous apprendrions à connaître les hommes !¹⁶⁴

I personaggi di *Candide*, continuamente separati da eventi burrascosi, finiscono sempre per ritrovarsi su qualche nave, a bordo delle quali il lettore viene a conoscenza delle peripezie di coloro che si erano persi di vista durante il viaggio, o che addirittura si credevano morti. È il caso del barone gesuita di Thunder-ten-tronckh, sopravvissuto alla spada con cui Candide gli aveva trapassato la pancia in Paraguay, e di Pangloss, sopravvissuto al rogo, all'impiccagione e alla dissezione in Portogallo. Ritrovati da Candide e Cacambo nelle acque del Mar Nero, essi raccontano in che modo “una catena di calamità spaventevole” li ha portati a ritrovarsi fianco a fianco in una ciurma di forzati e a remare stentatamente fino a Costantinopoli.

Su un altro bastimento, quello diretto a Buenos Aires, la vecchia racconta a Cunegonda la terribile storia della sua vita per consolarla di aver perso due castelli e settantadue quarti di titoli nobiliari, d'esser stata violentata dai bulgari, d'aver fatto la cuoca e poi la schiava a giorni alterni di un mercante giudeo e di un inquisitore. Ancor più disgraziata di lei, la vecchia era stata un tempo giovane, bella e felice. Figlia di un papa e di una principessa, era stata rapita dai corsari e condotta in schiavitù nel Nord Africa dove si era anche ammalata di peste. Venduta e rivenduta, era finita nelle mani dei giannizzeri i quali, stremati dalla fame, le avevano tagliato una natica durante la guerra contro i russi...

Enfin, mademoiselle, *j'ai de l'expérience, je connais le monde*; donnez-vous un plaisir, engagez chaque passager à vous conter son histoire; et s'il s'en trouve un seul qui n'ait souvent maudit sa vie, qui ne se soit souvent dit à lui-même qu'il était le plus malheureux des hommes, jetez-moi dans la mer la tête la première.¹⁶⁵

Voltaire narra che durante quel viaggio ogni passeggero si era messo a raccontare la propria storia in una specie di gara a chi aveva accumulato il maggior

¹⁶⁴ *Les Lettres d'Amabed*, « Sixième Lettre d'Amabed pendant sa route », *Romans et contes*, a cura di J. Van den Heuvel, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1979, p. 507

¹⁶⁵ *Candide, ou l'Optimisme*, cap. XII, « Suite des malheurs de la vieille », *Romans et contes*, cit., p. 173

numero di esperienze drammatiche intorno al mondo, infatti ciascuno era persuaso di essere l'uomo più infelice della terra.

La terza nave di *Candide* è il già citato vascello in rotta per Bordeaux. Candide e Martin avevano visto così tanti paesi e avevano talmente sofferto che anche se il bastimento avesse dovuto veleggiare da Suriname al Giappone, avrebbero avuto di che intrattenersi intorno al male fisico e al male morale per tutto il viaggio, “mais enfin ils parlaient, ils se communiquaient des idées, ils se consolait”.¹⁶⁶

I viaggi di Candide, ma anche quelli di Scarmentado, di Zadig, di Amabed, di Jenni, sono un *défilé* di miserie e malintesi, di orrori e sciagure, sono una fonte di continue e rinnovate sofferenze e il loro unico movente sembra essere il capriccio della sorte. La maggior parte dei personaggi dei *Contes philosophiques*, in effetti, non viaggia per scelta, bensì per costrizione. Cacciati, esiliati, o minacciati di morte, i viaggiatori voltairiani sono quasi tutti dei fuggiaschi: Micromégas è bandito da Sirio per aver scritto un libro eretico (su quella stella, proprio come a Parigi, vi sono infatti gesuiti, cortigiani e severissimi censori ecclesiastici); Zadig è costretto ad abbandonare Babilonia a causa degli intrighi di corte e della gelosia di un re che vuole assassinarlo; Candide è cacciato dal castello di Thunder-ten-tronckh a calci nel didietro a causa delle regole della società feudale che impediscono ai servitori di baciare le baronessine. Ogni spostamento di Candide, dall'Olanda al Portogallo, dalla Spagna all'America, fino all'Eldorado – dove il viaggio dell'eroe voltairiano, come noteremo più avanti, subisce una metamorfosi – è una fuga da ogni genere di persecuzione e calamità. Con la traversata dell'oceano Atlantico Candide sembra voler abbandonare per sempre la crudele Europa e viaggia nella speranza di trovare la felicità in un mondo diverso. Non appena sbarcato in America, però, le disavventure ricominciano e il nostro eroe si rende conto che “cet hémisphère-ci ne vaut mieux que l'autre”.¹⁶⁷

Nei *Contes philosophiques* la terra ruota in accelerazione e i viaggiatori traballano. La dimensione del viaggio è una metafora efficace per illustrare l'instabilità, l'inquietudine e le contraddizioni che caratterizzano la condizione umana, per mostrare l'impotenza della ragione di fronte alla contingenza e alle insondabili curve dei destini individuali. I personaggi dei *Contes* vivono in un mondo aleatorio e la loro esistenza implica un azzardo. Il mondo è la scena del

¹⁶⁶ Ibid., cap. XX, « Ce qui arriva sur mer à Candide et à Martin », cit., p. 198

¹⁶⁷ *Candide*, cap. XVII, « Arrivée de Candide et de son valet au pays d'Eldorado, et ce qu'ils y virent », cit., p. 183

rischio: i suoi pericoli sono irregolari, incostanti, non possono essere riportati a un tempo o a una logica. Il narratore Voltaire propone l'immagine caricaturale dell'esistenza umana attraverso un vorticoso susseguirsi di avvenimenti e di incontri disparati, attraverso intrecci movimentati che affrescano la varietà e la singolarità di vite intere in un universo complesso e caotico sul quale la coerenza del pensiero non ha alcuna presa.

Le monde cloche. [...] La logique n'y trouve pas son compte. Il est vrai que les hommes ne sont pas heureux. Il est non moins vrais que les hommes peuvent être heureux. La pensée de Voltaire doit sa mobilité à la force répulsive et propulsive de l'adversatif *mais*.¹⁶⁸

Nei racconti filosofici tutti i contrari si alternano senza soluzione di continuità, come ne *Le Blanc et le Noir*, per esempio, dove il viaggio – sogno del giovane Rustan è una catastrofe annunciata dagli oracoli:

Si tu vas à l'orient tu seras à l'occident. [...] Si tu possèdes, tu ne possèdera pas; si tu es vainqueur, tu ne vaincras pas; si tu es Rustan, tu ne le seras pas.¹⁶⁹

Rustan ha soltanto sognato, mentre Formosanta (*La Princesse de Babylone*) realizza concretamente tutte le predizioni degli oracoli. La figlia del re Belo avrà marito solo dopo aver fatto il giro del mondo, dopo aver visto tutto e il contrario di tutto. Le parole dell'oracolo annunciano il caos:

Mélange de tout ; mort vivant, infidélité et constance, perte et gain, calamités et bonheur.¹⁷⁰

Come dei puri oggetti nelle mani del destino, i personaggi dei *Contes* girano il mondo senza sapere perché e sperimentano l'iniquità degli uomini e l'assurdità dell'esistenza. Ne *Les Oreilles du Comte de Chesterfield* Voltaire cita sé stesso quando fa ammettere al dottor Goudman che « celui qui nous appelle les *marionnettes de la Providence*, paraît nous avoir bien définis ». ¹⁷¹

¹⁶⁸ J. Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge de Lumières*, « Le fusil à deux coup de Voltaire », Paris, 1989, pp. 162, 163

¹⁶⁹ *Le Blanc et le Noir, Romans et contes*, cit., pp. 256, 257

¹⁷⁰ *La Princesse de Babylone*, cap. IV, *Romans et contes*, cit., p. 368

¹⁷¹ *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, cap. IV, « Conversation du docteur Goudman, et de l'anatomiste Sidrac, sur l'âme, et sur quelque autre chose », *Romans et contes*, cit., p. 584. Voltaire si riferisce all'articolo « Passions » delle sue *Questions sur l'Encyclopédie*

Amabed è costretto a intraprendere un viaggio terribile da Benares fino alla Città del Vaticano, per essere stato tradito da un domenicano italiano, padre Fa Tutto, il quale, innamorato della sua bella sposa Adaté, ha denunciato entrambi come apostati al tribunale dell’Inquisizione di Goa. A bordo di un vascello portoghese egli riflette sconcolato sull’incomprensibile destino che lo sta allontanando per sempre dalla sua patria e da Brama.

Je ne cesse de réfléchir sur *la destinée qui se joue des malheureux mortels*. Nous voguons sur la mer des Indes avec un dominicain pour aller être jugés dans Roume, à six mille lieues de notre patrie.¹⁷²

Zadig, fuggito a gambe levate da Babilonia, cammina in direzione dell’Egitto orientandosi con le stelle. La contemplazione della volta celeste gli ricorda l’insignificanza in scala cosmica della propria sorte e di quella del mondo intero, nient’altro che un piccolo atomo di fango ricoperto di uomini che si divorano fra loro come insetti famelici. Eppure la coscienza della relatività dei suoi mali non riesce a placare il dolore per le ingiustizie subite e il suo sentimento d’impotenza di fronte a un destino cieco che ricompensa la sua virtù e saggezza soltanto con la sofferenza:

*Qu'est-ce donc que la vie humaine? O vertu! à quoi m'avez-vous servi? [...] Tout ce que j'ai fait de bien a toujours été pour moi une source de malédictions, et je n'ai été élevé au comble de la grandeur, que pour tomber dans le plus horrible précipice de l'infortune. Si j'eusse été méchant, comme tant d'autres, je serais heureux comme eux. Accablé de ces réflexions funestes, les yeux chargés du voile de la douleur, la pâleur de la mort sur le visage, et l'âme abîmée dans l'excès d'un sombre désespoir, il continuait son voyage vers l'Egypte.*¹⁷³

Poco prima di incontrare l’angelo Jesrad, avendo perso per un fatale errore la possibilità di sposare la regina Astarte e ritrovandosi nuovamente a vagare lontano dalla capitale, egli mormora contro la provvidenza:

Les sciences, les mœurs, le courage n'ont donc jamais servi qu'à mon infortune. Il lui échappa enfin de murmurer contre la Providence, et il fut tenté de croire que tout était gouverné par une destinée cruelle qui opprimait les bons, et qui faisait prospérer les chevaliers verts.¹⁷⁴

¹⁷² *Les Lettres d’Amabed*, « Seconde Lettre d’Amabed pendant sa route », cit., p. 499

¹⁷³ *Zadig, ou la Destinée*, cap. VIII, « La jalousie », cit., p. 79

¹⁷⁴ *Ibid.*, cap. XVII, « Les Combats », p. 109

Memnon, ou la Sagesse humaine narra i vani tentativi di un uomo risoluto a divenire perfettamente saggio. Non appena il protagonista esce dallo spazio chiuso e immobile della stanza dove aveva pianificato la sua impresa, viene travolto dagli eventi di fronte ai quali egli è incapace di comportarsi saggiamente. Così, si lascia sedurre da una bella signora, accetta di ubriacarsi con gli amici, gioca d'azzardo, reagisce a un'aggressione e perde un occhio.

La virtù e la saggezza vanno di pari passo con il dolore e la sofferenza nei racconti filosofici. Le risoluzioni ragionevoli e sagge, la buona volontà e le azioni virtuose producono troppo spesso l'esatto contrario degli effetti desiderati. Gli oracoli l'annunciano, ma non servono a cambiare la situazione. Nella novella africana *Così-Sancta*, la protagonista si rifiuta di credere all'oracolo, ma alla fine realizza ogni sua predizione:

Ma fille, ta vertu causera bien des malheurs, mais tu seras un jour canonisée pour avoir fait trois infidélités à ton mari.¹⁷⁵

Per troppa virtù Così-Sancta provoca l'uccisione di Ribaldos, l'uomo da lei amato, mentre per la sua compiacenza riesce a salvare la vita del suo ripugnante marito. Il narratore ci fa sapere che dopo morta la donna fu effettivamente canonizzata e sulla sua tomba fu inciso: "Un petit mal pour un grand bien".¹⁷⁶

Le donne virtuose nei *Contes philosophiques* sono sempre sfortunatissime. L'esempio più toccante è quello della povera Saint-Yves ne *L'Ingénu*. L'innocente ragazza bretone è costretta a concedersi al gesuita Saint-Pouange per ottenere la grazia del suo innamorato imprigionato alla Bastiglia.

Ah! quelle vertu! s'écria la belle Saint-Yves; quel labyrinthe d'iniquités! quel pays! et que j'apprends à connaître les hommes! Un père de La Chaise et un bailli ridicule font mettre mon amant en prison; ma famille me persécute; on ne me tend la main dans mon désastre que pour me déshonorer. Un jésuite a perdu un brave homme, un autre jésuite veut me perdre; je ne suis entourée que de pièges, et je touche au moment de tomber dans la misère!¹⁷⁷

Saint-Yves soccombe alle proposte del gesuita corrotto, libera l'amante e ottiene il permesso di sposarlo, ma morirà di crepacuore per l'azione commessa prima di poter realizzare il suo sogno. L'Ingénu, scoprendo il male che ha ucciso

¹⁷⁵ *Così-Sancta, Nouvelle africaine, Romans et contes*, cit., p. 10

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 14

¹⁷⁷ *L'Ingénu*, cap. XVII, « Elle succombe par vertu », *Romans et contes*, cit., p. 332

l'amata, si dispera, eppure col tempo riesce a perdonare il terribile gesuita, accetta di divenire ufficiale e di servire la crudele corte di Versailles, serbando sempre la memoria della sua tenera liberatrice. Persino Gordon, il giansenista, riesce a dimenticarsi la teoria della "grazia efficace" e del "concorso concomitante", ovvero la partecipazione della grazia divina alle azioni degli uomini per aiutarli ad evitare il peccato. La teoria è stata smentita dai fatti, ma in fondo Saint-Pouange è pentito e Gordon finisce per adottare il motto: *malheur est bon à quelque chose*. Voltaire sembra tuttavia essere più incline a credere che *malheur n'est bon à rien*.¹⁷⁸

Oltre ad essere tutti disgraziati, gli amori dei personaggi voltairiani sono uno dei principali moventi dei loro viaggi. L'Ingénu era partito dal priorato bretone alla volta di Parigi per chiedere al re di Francia di risolvere il problema che gli impediva di sposare Saint-Yves, la quale gli aveva malauguratamente fatto da madrina al battesimo; Candide lascia l'Europa nella speranza di trovare un luogo dove vivere felice con Cunégonde, poi abbandona l'Eldorado per ritrovare l'amata e insegue le sue tracce da Buenos Aires alla Francia, dall'Inghilterra a Venezia, fino a Costantinopoli; *La Princesse de Babylone* narra un vero e proprio inseguimento amoroso: Formosanta, partita in pellegrinaggio al tempio di Bassora per volere di un oracolo, si ritrova a fare il giro del mondo alla disperata ricerca del bel pastore gangaride, suo principe e cugino, divenuto pazzo di gelosia e di dolore per averla vista in compagnia del re d'Egitto e risoluto a vagare senza meta per domare le proprie passioni. Molti dettagli di questo *conte* (la follia amorosa, la dimensione meravigliosa, gli animali parlanti, la fenice, i grifoni e i liocorni) fanno pensare all'Ariosto, uno degli scrittori preferiti di Voltaire. Come l'*Orlando furioso*, l'eroe voltairiano si lancia nel viaggio in seguito alla scoperta del tradimento di colei che ama. Essendosi impegnato nel giuramento di "andar per il mondo ed evitare se stesso", il principe Amazan non viaggia con spirito d'osservazione, eppure, strada facendo, si risveglia in lui l'interesse per i costumi dei paesi che sta attraversando e senza accorgersene egli forma la propria capacità di giudizio. Giunto a Londra egli è tentato dal desiderio di istruirsi e di studiare la sublime scienza di Newton, mentre udendo la storia dell'antica Roma è preso dalla curiosità di visitare questa famosa "città dei padroni del mondo", dalla quale tuttavia riparte delusissimo e un po' infastidito per aver dovuto baciare l'alluce del "Vecchio delle sette montagne".

¹⁷⁸ Ibid., cap. XX, « La belle Saint-Yves meurt, et ce qui en arrive », p. 347

Sebbene il movente del suo viaggio sia di natura passionale, Amazan diviene, suo malgrado, osservatore del mondo, testimone e giudice dei popoli incontrati.

Ne *Les Lettres d'Amabed* l'atteggiamento del protagonista nei confronti del proprio viaggio subisce una trasformazione ancora più radicale. Dopo aver pianto a lungo il triste destino che lo allontana dalla sua patria, una volta arrivato a Roma egli viene preso dalla curiosità. Nelle lettere che egli invia a Shastasid dall'Italia il tono disperato e i lamenti si attenuano per lasciare spazio alla descrizione della città e dei suoi abitanti, alla riflessione e al confronto tra la cultura e la religione orientale e quella occidentale. Nella tredicesima lettera egli esprime al suo maestro il desiderio di istruirsi: "je vais étudier Roume; elle en vaut la peine".¹⁷⁹

Amabed e Charme-des-yeux, ormai corrotti in seno alla società romana, dimenticano la patria, cominciando a dubitare che la vita a Madura sia più gradevole che a Roma, e rinunciano persino all'unico vero scopo del loro viaggio, ovvero ottenere giustizia per l'oltraggio loro arrecato dal terribile padre Fa Tutto. Essi finiscono con l'accettare la loro condizione di stranieri e con l'apprezzare la dimensione del viaggio che permette loro di scoprire ogni giorno cose nuove e inattese.

Nos amis nous ont conseillé de ne nous jamais plaindre. Ils nous ont dit que Fa Tutto est un saint, et qu'il ne faut jamais mal parler des saints. Que veux-tu! ce qui est fait est fait. Nous prenons en patience tous les agréments qu'on nous fait goûter dans ce pays-ci. Chaque jour nous apprend des choses dont nous ne nous doutions pas. *On se forme beaucoup par les voyages.*¹⁸⁰

La curiosità e il desiderio di conoscere il mondo sono allora un altro importante fattore che spinge i protagonisti dei *contes* voltairiani a viaggiare, in modo più o meno cosciente, come libera deliberazione iniziale, o come conseguenza del viaggio stesso che emerge solo strada facendo.

Micromégas viene bandito dalla corte della stella di Sirio, ma il suo dispiacere non è poi così grande, anzi egli coglie l'occasione per mettersi a viaggiare di pianeta in pianeta, "pour achever de se former l'esprit et le coeur, comme l'on dit".¹⁸¹ Giunto a Saturno fa amicizia con il segretario dell'Accademia con il quale si intrattiene in una lunga conversazione riguardo alla conformazione dell'universo e

¹⁷⁹ *Les Lettres d'Amabed*, « Treizième lettre d'Amabed », cit., p. 515

¹⁸⁰ *Ibid.*, « Dix-neuvième lettre d'Amabed », p. 524

¹⁸¹ *Micromégas*, cap. I, « Voyage d'un habitant du monde de l'étoile Sirius dans la planète de saturne », cit., p. 20

alla grande varietà della natura degli esseri che vi abitano. Dopo essersi comunicati le loro conoscenze e aver ragionato durante tutto il tempo di una rivoluzione solare, si rendono conto di non essere in grado di rispondere a un enorme quantità di interrogativi e decidono pertanto di intraprendere insieme un “viaggetto filosofico” attraverso le galassie nel tentativo di istruirsi: “nos deux curieux partirent...”¹⁸²

L'autore della *Lettre d'un Turc* viaggia lungo le rive del Gange con l'esplicita intenzione di osservare e conoscere alcune pratiche religiose indiane:

Lorsque j'étais dans la ville de Bénarès sur le rivage du Gange, ancienne patrie des brahmanes, *je tâchai de m'instruire*. J'entendais passablement l'indien; j'écoutais beaucoup et remarquais tout.¹⁸³

L'Ingénu racconta alla comunità basso bretone che lo accoglie nella baia di Saint-Malo di essersi imbarcato con gli inglesi della Nuova Inghilterra e di aver abbandonato l'“Uronia” mosso da una naturale passione per i viaggi e dalla curiosità di vedere il mondo.

– Comment, étant né huron, avez-vous pu, Monsieur, venir en Angleterre? — C'est qu'on m'y a mené. J'ai été fait, dans un combat, prisonnier par les Anglais, après m'être assez bien défendu; et les Anglais, qui aiment la bravoure, parce qu'ils sont braves et qu'ils sont aussi honnêtes que nous, m'ayant proposé de me rendre à mes parents ou de venir en Angleterre, j'acceptai le dernier parti, parce que *de mon naturel j'aime passionnément à voir du pays*.¹⁸⁴

L'*Histoire des voyages de Scarmentado* narra le vicende di un ragazzo di Creta inviato dal padre verso la metà del Seicento a compiere i suoi studi a Roma, per la quale egli parte con entusiasmo nella speranza “d'apprendre toutes les vérités”.¹⁸⁵ È solo l'inizio del lungo viaggio di una vita intera che lo porterà in Francia, in Inghilterra, in Olanda, in Spagna, in Turchia, in Persia, in Cina e in Africa. “Le désir de voyager me pressait toujours”,¹⁸⁶ ammette Scarmentado il quale, nonostante le terribili disavventure in cui s'imbatte, è spinto da un irrefrenabile desiderio di viaggiare che egli placherà soltanto dopo aver visitato il mondo intero.

¹⁸² Ibid, cap. III, « Voyage de deux habitants de Sirius et de Saturne », p. 25

¹⁸³ *Lettre d'un Turc sur les fakirs et sur son ami Bababec. Romans et contes*, cit., p. 131. L'interrogatorio del turco al fachim Bababec è uno degli esempi più esilaranti della *verve* voltairiana.

¹⁸⁴ *L'Ingénu*, cap. I, « Comment le prier de Notre-Dame de la Montagne et mademoiselle sa soeur rencontrèrent un Huron », cit., p. 288

¹⁸⁵ *Histoire des voyages de Scarmentado, Romans et contes*, cit., p. 135

¹⁸⁶ Ibidem, p. 138

Il desiderio, o il bisogno imperioso di viaggiare è un aspetto dell'inquietudine essenziale dell'uomo ed è una delle conseguenze della sua natura passionale. Quando il viaggio dipende dalla volontà dei personaggi voltairiani, i suoi principali moventi sono l'inquietudine intellettuale, come la curiosità, o l'inquietudine passionale, come l'amore o l'ambizione, o ancora l'inquietudine derivante dall'insoddisfazione o dalla noia che spingono a una ricerca errante della felicità.

La fuga di Candide dalla terribile Europa si trasforma in ricerca di un luogo dove vi siano le tracce del "tout est bien" di Pangloss, dove l'eroe possa ritrovare se stesso e dare un senso alla propria vita. Candide e Cunégonde, finalmente ricongiunti, vanno a vivere nel migliore dei mondi:

Tout ira bien, répliquait Candide; la mer de ce nouveau monde vaut déjà mieux que les mers de notre Europe; elle est plus calme, les vents plus constants. C'est certainement le nouveau monde qui est le meilleur des univers possibles.¹⁸⁷

Il viaggio verso l'America è una promessa di felicità, e infatti Candide sembra trovarla nel mitico Eldorado, il paese dove tutto va bene, il luogo che incarna e realizza tutte le aspirazioni e i progetti del secolo dei Lumi. Voltaire traccia la descrizione stilizzata di un'utopia urbana che insiste sulla grandiosità del progresso materiale, oltre che su quello intellettuale e morale. La scienza in Eldorado è tenuta in gran conto ed ha un orientamento pratico e tecnologico, piuttosto che speculativo: la fisica e l'ingegneria eldoradiane sono all'avanguardia. L'Eldorado, inoltre, è un paese dove regnano la tolleranza e la ragione, tanto nella religione, quanto nel governo, che è rigorosamente laico.

Nonostante l'iniziale meraviglia e ammirazione provate da Candide in seno a tale perfetta società, dopo un solo mese di permanenza egli comincia ad annoiarsi. Candide in Eldorado non è felice e se ne va, costringendo gli eldoradiani a costruire un'avveniristica macchina per issarlo sulle altissime e ripidissime montagne che separano il reame dal resto del mondo.

Perché il nostro eroe decide di lasciare il paese dove tutto va bene, finalmente trovato dopo tante avventure e penose ricerche? Da un lato, l'abbandono dell'Eldorado è una disincantata rinuncia all'utopia, d'altro lato è la critica di una concezione statica e astratta della felicità che non tiene conto della natura passionale dell'uomo e dei suoi complessi legami con il mondo.

¹⁸⁷ *Candide*, cap. X, « Dans quelle détresse Candide, Cunégonde et la vieille arrivent à Cadix, et de leur embarquement », cit., p. 166

Innanzitutto in Eldorado non si può restare perché l'Eldorado non esiste. L'utopia eldoradiana non è affatto convincente. Voltaire descrive una perfezione utopica senza spiegarla, senza dare alcuna indicazione sui mezzi per poterla realizzare. La sua perfezione è immobile e definitiva, non è il risultato di un processo di evoluzione storica, ma è già pronta ed è così da sempre. Non si tratta quindi di un progetto che sia possibile realizzare o riprodurre, ma piuttosto di un modello, di un'aspirazione e di un orizzonte forse irraggiungibile.¹⁸⁸ Le carte si scoprono quasi subito, quando Candide afferma che nel regno di Eldorado la natura è di una specie "diversa", mentre sappiamo da tanti altri testi di Voltaire che per lui, in realtà, la natura è uguale dappertutto, non è mai diversa da se stessa se non in apparenze insignificanti, e che un relativismo di fondo riduce le differenze e le distanze. Questo *pays de nulle part*¹⁸⁹ è dunque un ideale di perfezione verso il quale tendere, ma è in questo mondo qui, il solo mondo a misura d'uomo, che bisogna coltivare il proprio giardino...

Candide si rende ben presto conto di trovarsi al di fuori del mondo reale al quale egli appartiene e il desiderio di farvi ritorno si fa pressante. Il sovrano del meraviglioso paese dell'Eldorado tenta invano di dissuaderlo dalla sua decisione di partire:

Vous faites une sottise, dit le roi; je sais bien que mon pays est peu de chose; mais quand on est passablement quelque part, il faut y rester.¹⁹⁰

Il modesto e saggio discorso di sua maestà eldoradiana non riesce a trattenerlo, giacché la brama di viaggiare, di potersi vantare delle proprie imprese e di metterle a frutto con i propri cari è troppo forte, ovvero troppo umana. L'amore, l'ambizione e il denaro (oltre alla digestione!)¹⁹¹ decidono tutti gli affari di questo mondo: è la conclusione del pranzo filosofico tra Goudman, Sidrac e Grou ne *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, e se lo dice un gran viaggiatore come il dottor Grou, che

¹⁸⁸ Cf. J. M. Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761*, « Eldorado quitté: motifs et implications d'un départ », *SVEC n. 280*, Genève-Oxford, 1991

¹⁸⁹ Cf. Raymond Trousson, *Voyages aux Pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, 1990

¹⁹⁰ *Candide*, cap. XVIII, « Ce qu'ils virent dans le pays d'Eldorado », cit., p. 190

¹⁹¹ Cf. *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, cap. VII, cit., p. 592 :

« Les trois philosophes agitèrent la grande question, quel est le premier mobile de toutes les actions des hommes. Goudman qui avait toujours sur le coeur la perte de son bénéfice et de sa bien-aimée, dit que le principe de tout était l'amour et l'ambition. Grou qui avait vu plus de pays, dit que c'était l'argent; et le grand anatomiste Sidrac assura que c'était la chaise percée. Les deux convives demeurèrent tout étonnés... »

conosce così bene gli uomini e il modo avendone fatto il periplo a seguito del capitano Cook, deve pur essere vero. La vicenda di Candide nel Nuovo Mondo, infatti, sembra proprio dargli ragione.

Le motivazioni addotte da Candide per spiegare la sua decisione di abbandonare l'Eldorado risiedono tutte nella sfera passionale dell'uomo e si riducono a tre passioni fondamentali: amore, cupidigia e vanità.

Il passèrent un mois dans cet hospice. Candide ne cessait de dire à Cacambo: "Il est vrai, mon ami, encore une fois, que le château où je suis né ne vaut pas le pays où nous sommes; mais enfin mademoiselle Cunégonde n'y est pas, et vous avez sans doute quelque maîtresse en Europe. [*Prima ragione per la quale lasciare l'Eldorado : l'amore per una donna di nome Cunegonda*]. Si nous restons ici, nous n'y serons que comme les autres; au lieu que si nous retournons dans notre monde seulement avec douze moutons chargés de cailloux d'Eldorado, nous serons plus riches que tous les rois ensemble, nous n'aurons plus d'inquisiteurs à craindre, et nous pourrons aisément reprendre mademoiselle Cunégonde". [*Seconda ragione : la cupidigia*]. Ce discours plut à Cacambo : on aime tant à courir, à se faire valoir chez les siens, à faire parade de ce qu'on a vu dans ses voyages, que les deux heureux résolurent de ne plus l'être.¹⁹² [*Terza ragione : la vanità*].

È per una sorta di perversione, dunque, che Candide e Cacambo non possono accontentarsi di una felicità immobile, in Eldorado. « On aime tant à courir », spiega Voltaire, « à se faire valoir chez les siens, à faire parade de ce qu'on a vu dans ses voyages », che non è possibile fermarsi.

La questione, posta in questi termini, rinvia naturalmente alle incisive *Pensées* di Pascal sull'inquietudine come condizione essenziale dell'uomo. Voltaire aveva già risposto da tempo al *misanthrope sublime* che la vanità dell'uomo fa parte della sua stessa natura in divenire, che l'uomo è nato per l'azione, di cui il viaggio costituisce una delle modalità. Si è visto in che modo Voltaire aveva condotto la sua critica dell'antropologia pascaliana nella *XXV Lettre philosophique*: lungi dall'essere i segni di una natura degenerata e peccaminosa, le passioni e le contrarietà dell'uomo sono gli ingredienti necessari della sua esistenza, così come Dio l'ha voluta e creata.¹⁹³ Egli riabilitava la complessità della natura dell'uomo, la sua inquietudine, la sua tendenza a "estrovertersi" e a proiettarsi nel futuro, considerandole come un dono divino, un "meccanismo" voluto dal Grande

¹⁹² *Candide*, cap. XVIII, « Ce qu'ils virent dans le pays d'Eldorado », cit., p. 190

¹⁹³ Cf. *Supra*, Parte prima, *Il viaggio in Inghilterra. Voltaire esule e philosophe*, pp. 39 -43 e pp. 59, 60

Architetto che garantisce la sopravvivenza della specie e che può condurre l'uomo all'edificazione della propria felicità terrena, a patto che egli ne faccia buon uso. Lockiano ortodosso, Voltaire riconosce l'indispensabile impulso dell'*uneasiness*, ovvero dell'inquietudine o disagio provocato dal bisogno o desiderio inappagato, come movente principale della volontà umana.¹⁹⁴ Anche Leibniz, nei suoi polemici *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, aveva accolto con favore la tesi di Locke e aveva associato la nozione di inquietudine non solo alla volontà e all'azione, ma anche alla felicità, intesa come uno stato mai veramente acquisito:

THEOPHILE. [...] Bien loin qu'on doive regarder cette inquiétude comme une chose incompatible avec la félicité, je trouve que *l'inquiétude est essentiel à la félicité des créatures*, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession, qui le rendrait insensibles et comme stupides, mais dans un progrès continuel et non interrompu à des plus grands biens, qui ne peut manquer d'être accompagné d'un désir, ou du moins d'une inquiétude continuelle.¹⁹⁵

Voltaire condivide con Locke e Leibniz questa concezione umana e mondana della felicità che tiene conto degli umori e delle passioni cangianti dell'uomo e ingloba in essa la complessità dei rapporti umani in un mondo in continua evoluzione e mutazione. Il suo *Candide* in Eldorado si annoia perché la calma e perfetta felicità eldoradiana risulta insipida per un essere passionale come l'uomo. Versione illuministica e razionale del paradiso cristiano, l'Eldorado è un "aldilà" nel quale si può restare soltanto dopo morti, dopo aver rilasciato ogni briglia e ogni legame con il mondo. Voltaire sembra suggerire che la felicità, in fin dei conti, è qualcosa di soggettivo, perciò *Candide* va a cercare la sua al di fuori del paradiso eldoradiano e riprende il suo viaggio per tornare al mondo reale, che è l'unica vera misura delle sue aspirazioni tangibili e quindi della sua felicità.

L'episodio dell'Eldorado in *Candide* è l'espressione di un nuovo modo, tipicamente illuministico, di concepire la felicità, in opposizione al pensiero cristiano e all'ideale della beatitudine (e a quello stoico dell'atarassia), ovvero di una felicità indipendente dal rapporto dell'uomo con il mondo e perciò ristretta alla sfera contemplativa e religiosa. La filosofia dei Lumi riporta il cielo sulla terra, prefissandosi come obiettivo principale l'instaurazione razionale della felicità degli

¹⁹⁴ Cf. Locke, *Essay on human understanding*, libro II, cap. 20, "Of modes of pleasure and pain", § 6, in *The works of John Locke*, vol. I, Aalen, Scientia Verl., 1963

¹⁹⁵ Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, L. II, cap. XXI, § 36, ed. a cura di J. Brunschwig, Paris, 1990, p. 148

uomini.¹⁹⁶ Tale felicità non ha nulla a che fare con quella dei mistici, austera, ascetica, volta all'imperturbabile fusione con Dio o con il cosmo, si tratta al contrario di una felicità voluttuosa, o comunque mondana. Si pensi all'apologia del lusso, delle arti e dei piaceri della civiltà ne *Le Mondain* di Voltaire e il celebre verso che conclude l'opera: *Le paradis terrestre est où je suis*. Il poema è rivolto contro la nostalgia dell'età dell'oro e dell'Eden i quali, sottratti al pensiero mitico o religioso e ricollocati nella storia, appaiono come degli stadi primitivi dell'umanità caratterizzati dall'ignoranza e dalle privazioni. Capovolgendo il punto di vista tradizionale, Voltaire afferma che il paradiso è qualcosa che deve essere costruito e conquistato attraverso il continuo progresso della civiltà. La felicità non è più intesa come riposo e perfetto equilibrio di un paradiso perduto o promesso, bensì come processo, come progressivo dominio della natura a vantaggio dell'uomo e come indefinita conquista. L'uomo non è più visto all'interno del pensiero di Dio, l'aldilà scompare, per lasciare spazio alla ricerca eminentemente pratica dei mezzi per raggiungere la felicità sulla terra, non in cielo.

Il rifiuto della visione teocentrica, l'emancipazione dalle dottrine religiose e dai sistemi metafisici espongono l'umanità all'inquietudine e all'erranza, giacché ciò significa "couper les amarres avec l'absolu",¹⁹⁷ scegliere l'esistenza contro l'essenza, accettare l'aleatoria dimensione del divenire e integrare l'instabilità della condizione umana nella più ampia nozione di natura.¹⁹⁸ Voltaire è teista, è vero, ma il teismo sottrae all'uomo un posto privilegiato nell'universo e lo lascia in balia della propria libertà d'azione nello spazio assegnatogli dal Grande Architetto. La fede teista, infatti, non implica alcun rapporto diretto tra l'uomo e Dio, ma soltanto l'indicazione di una morale "naturale", i cui dettami sono impressi nel cuore di tutti gli uomini, unici responsabili della loro condotta.

Il pensiero di Voltaire oscilla continuamente tra un certo pessimismo fatalista dettato dalla constatazione dell'insondabilità della volontà divina e delle vie della provvidenza e l'ottimistica affermazione della possibilità per l'uomo di farsi

¹⁹⁶ Per una trattazione esaustiva dell'idea settecentesca della felicità si rimanda all'eccellente opera di R. Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris, 1960 e ai testi di P. Hazard: *La Crise de la conscience européenne*, III – V, « Le Bonheur sur la terre », Paris, 1933 ; *La Pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, I-2, « Le Bonheur », Paris, 1946

¹⁹⁷ J. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1979, p. 10

¹⁹⁸ Jean Deprun, nel suo studio su *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, sostiene che « explicitement ou implicitement, la philosophie des lumières a substitué au théocentrisme augustinien et malebranchiste un physiocentrisme de l'inquiétude ». Cit., p. 11

padrone del proprio destino. Se le *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* e *Le Mondain* sono l'espressione euforica di una lockiana fiducia nelle capacità dell'uomo e nel buon uso della sua libertà d'azione, in altri testi tale fiducia è molto più cauta. Si è visto in che modo i personaggi dei *Contes philosophiques* siano tutti in balia di un destino cieco che lascia loro un piccolissimo margine per agire liberamente e conseguentemente alla loro volontà e in che modo le loro azioni producano spesso effetti contrari a quelli desiderati. Si è anche notato che i loro viaggi sono raramente una libera scelta e molto più spesso una costrizione, o comunque una fonte di continue e rinnovate sofferenze, tanto che la dimensione del viaggio, nei racconti filosofici, sembra servire semplicemente a mostrare l'ubiquità della miseria e del dolore.

Le frasi e le formule disperate per esprimere la sofferenza, il tormento, la debolezza, l'impotenza, la noia e l'insoddisfazione che caratterizzano la condizione umana si susseguono a ritmo di delusioni e depressioni nella corrispondenza e nell'opera voltairiana marcando "La revanche de Pascal", come dice René Pomeau.¹⁹⁹ Egli cita per esempio l'*Épître à Madame Denis sur la vie de Paris et de Versailles* (1749) definendola un « *Anti-Mondain* », ²⁰⁰ poiché in tal sede Voltaire critica la frivolezza della vita mondana, il fracasso de « ce tourbillon, qu'on appelle le monde », ²⁰¹ e giustifica la sua presenza a corte come triste ripiego per fuggire da se stesso e dalla noia:

Mais que ferai-je? Où fuir loin de moi-même?
Il faut du monde; on le condamne, on l'aime:
On ne peut vivre avec lui ni sans lui;
Notre ennemi le plus grand, c'est l'ennui.²⁰²

Senza evocare i toni tragici del *Poème sur le désastre de Lisbonne*, basterà ricordare i versi del *Poème sur la loi naturelle* che descrivono l'uomo come un essere lacerato tra l'inquietudine e la noia, tra il desiderio e l'apatia, tra l'amore e l'odio per la propria stessa vita:

¹⁹⁹ Cf. R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, II-5, « Un humanisme menacé », Paris, 1969, II ed. 1994, pp. 239 - 252

²⁰⁰ Ibidem, p. 243

²⁰¹ *Épître LXXVI à Madame Denis, nièce de l'auteur, sur la vie de Paris et de Versailles*, M.X., p. 279

²⁰² Ibidem, p. 284

Mille ennemis cruels assiégent notre vie,
Toujours par nous maudite, et toujours si chérie;
Notre coeur égaré, sans guide et sans appui,
Est brûlé de désirs, ou glacé par l'ennui.²⁰³

Oppure i gemiti e le lacrime versate dal secondo interlocutore del dialogo de *Les Adorateur*, il quale dichiara che preferirebbe non essere mai nato piuttosto che vedere le convulsioni, i tormenti e le contraddizioni ai quali il mondo sottopone gli uomini.

L'homme est plus malheureux que tous les animaux ensemble: *il est continuellement en proie à deux fléaux que les animaux ignorent, l'inquiétude et l'ennui, qui ne sont que le dégoût de soi-même.* Il aime la vie, et il sait qu'il mourra. S'il est né pour goûter quelques plaisirs passagers dont il loue la Providence, il est né pour des souffrances sans nombre et pour être mangé des vers; il le sait, et les animaux ne le savent pas. Cette idée funeste le tourmente; il consume l'instant de sa détestable existence à faire le malheur de ses semblables, à les égorger lâchement pour un vil salaire, à tromper et à être trompé, à piller et à être pillé, à servir pour commander, à se repentir sans cesse. Exceptez-en quelques sages, la foule des hommes n'est qu'un assemblage horrible de criminels infortunés, et le globe ne contient que des cadavres. Je tremble, encore une fois, d'avoir à me plaindre de l'Être des êtres en portant une vue attentive sur cet épouvantable tableau. Je voudrais n'être pas né.²⁰⁴

Voltaire insiste sulla lacerazione tra noia e inquietudine come lo stato d'animo principale dell'uomo, il quale può portarlo al rifiuto della propria vita, al "dégoût de soi-même", ovvero a una profonda insoddisfazione esistenziale.²⁰⁵

Tuttavia, anche nei momenti di maggiore sconforto, Voltaire riesce a indicare una tattica, se non una soluzione definitiva, per far fronte alla penosa condizione umana e a trovare il "giusto mezzo" tra l'inquietudine e la noia, tra il tormento e l'insoddisfazione, tra la curiosità ardente e la passiva rassegnazione. Nel *Poème sur la loi naturelle* egli trova soccorso nelle morale laica e immanente della solidarietà in seno alla società umana, il *Poème sur le désastre de Lisbonne* si conclude con la

²⁰³ *Poème sur la loi naturelle*, III, « Que les hommes, ayant pour la plupart défiguré, par les opinions qui les divisent, le principe de la religion naturelle qui les unit, doivent se supporter les uns les autres », *Mélanges*, cit. p. 284 (M.IX, p. 456)

²⁰⁴ *Les Adorateurs, ou les louanges de Dieu*, in *Dialogues et anecdotes philosophiques*, a cura di R. Naves, Paris, Garnier, 1966, pp. 359, 360 (M.XXVII., p. 324)

²⁰⁵ « L'alternance de l'ennui et de l'inquiétude traduit peut-être, dans sa base organique, la permanence d'un fond maniaco-dépressif; mais elle exprime aussi, dans l'ordre du vécu et des conduites, l'identité d'une insatisfaction. L'ennui est un refus immobile de soi; l'inquiétude, un refus mobile: dualité de tactique, unité du péril ». J. Deprun, *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, cit., p. 181

parola speranza, e *l'espérance* è anche l'ultima parola del dialogo de *Les Adorateurs*, i quali pervengono ad una rassegnazione attiva contrassegnata dall'imperativo della virtù e della saggezza messe al servizio del prossimo:

Mon frère, puisque vous aimez Dieu, puisque vous êtes vertueux, loin de maudire votre naissance, bénissez-la. Vivez pour servir l'Être des êtres et les créatures. Tous ceux qui ont inventé des fables pour expliquer l'origine du mal et de la prétendue dégradation de l'homme ont rendu Dieu ridicule: rendez-le respectable. [...]

Soyons justes, bienfaisants, tolérants, puisque c'est la destinée des sages et la nôtre; laissons les imbéciles perdre leurs jours sans penser, et les fripons penser à persécuter les âmes honnêtes. *Résignons-nous* quand nous voyons un petit homme né dans la fange, pétri de tout l'orgueil de la sottise, de toute l'avarice attachée à son éducation, de toute l'ignorance de son école, vouloir dominer insolentement, prétendre faire respecter par les autres têtes toutes les chimères de la sienne, calomnier avec bassesse, et chercher à persécuter avec cruauté. Cet amas de turpitudes est dans sa nature, comme la soif du sang est dans la fouine, et la gravitation dans la matière. [...]

Mon cher frère, je ne vous ai point nié qu'il n'y eût de grands maux sur notre globe. Il y en a, sans doute: nous sommes dans un orage, sauve qui peut; mais encore une fois espérons de beaux jours. Où et quand? Je n'en sais rien; mais si tout est nécessaire, il l'est que le grand Être ait de la bonté. La boîte de Pandore est la plus belle fable de l'antiquité, *l'espérance* était au fond.²⁰⁶

Tali considerazioni ci riportano al capitolo conclusivo di *Candide* e al desolante quadro della fattoria turca nella quale tutti i personaggi del racconto si riuniscono, ponendo fine ai loro lunghi viaggi e alle loro innumerevoli disavventure. Finalmente al riparo dalle tempeste del mondo e dalle dure prove dell'esistenza, i nostri eroi non sanno più come vivere, si annoiano e quasi rimpiangono il loro passato tormentoso. La vecchia è la prima a sollevare la grande questione: che fare?

La vieille osa un jour leur dire: Je voudrais savoir lequel est le pire, ou d'être violée cent fois par des pirates nègres, d'avoir une fesse coupée, de passer par les baguettes chez les Bulgares, d'être fouetté et pendu dans un auto-da-fé, d'être disséqué, de ramer en galère, d'éprouver enfin toutes les misères par lesquelles nous avons tous passé, ou bien de rester ici à ne rien faire ? – C'est une grande question, dit Candide.²⁰⁷

La temporanea conclusione di Martin è la sconsolata constatazione che “l'homme était né pour vivre dans le convulsions de l'inquiétude, ou dans la

²⁰⁶ *Les Adorateurs*, cit., p. 360 e pp. 363, 364 (M.XXVII, pp. 325, 328)

²⁰⁷ *Candide*, XXX, « Conclusion », cit., p. 230

léthargie de l'ennui".²⁰⁸ Sappiamo che non è questa la morale del racconto, né l'ultima parola di Voltaire, il quale salverà *in extremis* la piccola società dei derelitti umani sopravvissuti alla sua vertiginosa narrativa, impegnandoli nel lavoro e nel comune progetto di coltivare il giardino. La soluzione non verrà dal gran derviscio di Costantinopoli, famoso per essere un ottimo filosofo, il quale non appena Candide e Pangloss osano chiedergli la sua opinione sulla natura umana e su che cosa l'uomo possa fare in un mondo così crudele, chiude loro la porta in faccia, bensì da un umilissimo e vecchio contadino, ignorante di tutto ciò che accade al di fuori del campo che egli coltiva in pace con i propri figli. Egli fornisce a Candide la risposta al suo dilemma e una direttiva di vita: "le travail éloigne de nous trois grands maux, l'ennui, le vice et le besoin".²⁰⁹

Ogni personaggio si mette dunque a esercitare le proprie capacità per tirare avanti la fattoria: Cunégonde, divenuta bruttissima e insopportabile, almeno è un'ottima cuoca, Paquette ricama, il frate Giroflée diventa falegname e la vecchia fa il bucato. L'imperativo "il faut cultiver notre jardin", pronunciato ben due volte da Candide, riesce a mettere tutti d'accordo, persino Pangloss e Martin, il quale finalmente conclude: "Travaillons sans raisonner, c'est le seul moyen de rendre la vie supportable".²¹⁰ Pangloss, in realtà, continua a ragionare molto e a lavorare poco, ma ragionando e citando la *Genesi* egli ammette che l'uomo non è stato creato per riposare, infatti quando Dio lo mise nel giardino dell'Eden, ce lo mise *ut operaretur eum*, a lavorare.²¹¹

L'approdo alla mediocre, ma realistica oasi della Propontide e l'impegno dei personaggi al lavoro comunitario riassunto nella celebre frase finale, *il faut cultiver notre jardin*, sono l'unica soluzione possibile e realizzabile per migliorare la condizione dell'uomo. La constatazione che il paradiso in terra non esiste e che la condizione umana è fatta in gran parte di dolori e sofferenze, non elimina la possibilità per l'uomo di costruire la propria felicità. "Un bonheur de médiocrité, de juste milieu", come dice Paul Hazard, che consiste nell'accontentarsi del possibile e del calcolabile, rinunciando ad aspirazioni assolute e prendendo atto della limitatezza degli uomini e dell'inevitabile coesistenza del bene e del male sulla

²⁰⁸ Ibidem

²⁰⁹ Ibidem, p. 232

²¹⁰ Ibidem, p. 233

²¹¹ Ibidem

terra.²¹² Voltaire non pensa affatto, come Pascal, che il mondo intero sia “un assemblage de méchants et de malheureux, créés pour être damnés”,²¹³ egli si rifiuta di lasciarsi andare alla triste rassegnazione, alla passiva attesa di una terra promessa nell’aldilà, e insiste sul necessario ritorno al terreno concreto del fare umano, alla serena edificazione di una più giusta città degli uomini nel limitato spazio del loro giardino nel mondo il cui ordine, secondo una prospettiva naturalistica, basta a se stesso.

Siamo ben lontani dall’affermazione “le paradis terrestre est où je suis”²¹⁴ de *Le Mondain*, ma la conclusione di *Candide* non si discosta poi molto da quella lezione di “filosofia pagana”, di accettazione, certo, meno ottimistica, del mondo e delle cose terrene. “Coltivare il proprio giardino” sta ad indicare un’accettazione attiva dello stato delle cose presenti e una via di mezzo tra l’inquietudine di vivere in un falso paradiso e la noia dell’immobile attesa di un paradiso promesso: una via di mezzo che liquida sia Leibniz, sia Pascal.

Ora, ci si può chiedere: era proprio necessario fare il giro del mondo per finire a coltivare un orto ai margini della civiltà?

Leggendo *Candide* abbiamo la duplice sensazione della necessità e della vanità del viaggio. Da un lato il protagonista impara a pensare con la propria testa e si libera dai pregiudizi del sistema filosofico inculcatogli da un cattivo maestro, d’altro lato il risultato del viaggio sembra essere puramente negativo: l’abbandono di ogni teoria metafisica e il ritorno a una vita elementare in cui si lavora senza pensare. Ad ogni modo, il *conte* non presenta affatto il rassegnato appartarsi nel proprio giardino come una sapienza dell’inizio, bensì come un approdo ragionevole e cosciente, raggiungibile soltanto dopo la lunga lista di esperienze in cui si sono imbattuti i personaggi del racconto, ovvero soltanto in seguito aver esperito la complessità dell’esistenza viaggiando intorno al mondo. La dimensione del viaggio è dunque essenziale e fa parte della scelta letteraria e filosofica di Voltaire, mosso dall’intento di descrivere l’uomo nella concretezza della sua esperienza esistenziale e di porre l’accento sulla sorprendente diversità e contraddittorietà del comportamento umano in un mondo in continuo divenire. Tali intenti fanno pensare all’antropologia descrittiva di Montaigne, alla sua insistenza sull’incertezza, sulla dissomiglianza, sugli aspetti dissonanti e contraddittori dell’esistenza umana. Come

²¹² P. Hazard, *La Pensée européenne au XVIIIe siècle*, cit., p. 28

²¹³ *Traité de métaphysique*, « Introduction. Doutes sur l’homme », *Mélanges*, cit., p. 158

²¹⁴ *Le Mondain*, *Mélanges*, cit., p. 206

Montaigne nella scrittura frammentaria degli *Essais*, che egli stesso paragonava a un “vagabondaggio”,²¹⁵ Voltaire nella forma errante dei *Contes philosophiques*, registra strada facendo tutti i difetti e le imperfezioni dell’uomo, descrive la sua mediocrità e la sua “infermità” come una condizione imprescindibile della sua realtà di fatto, la quale deve essere accettata e trasformata in saggezza. Di qui la scelta di una narrazione evenemenziale, empirica e descrittiva, che insiste sui motivi biografici dei personaggi, sulla varietà dei luoghi dell’esperienza e delle vicende individuali.

I momenti di riflessione nei *Contes philosophiques* sono sempre interrotti e spesso smentiti dagli eventi, i quali si susseguono vorticosamente suggerendo l’ineluttabile dimensione empirica dell’esistenza, ovvero l’impossibilità per l’uomo di sottrarsi all’assoluta e imprevedibile necessità dell’esperienza. La saggezza e il riposo a cui aspira il povero Memnon, per esempio, non sono raggiungibili attraverso un’intima risoluzione *a priori*, ma devono passare attraverso la ricerca al di fuori di sé e della propria stanza, attraverso le prove dell’esperienza e il rischio permanente del fallimento e dell’errore, come ci ha mostrato anche troppo bene la sua tragica vicenda. Tutti gli sforzi per superare o eliminare le proprie inclinazioni si scontrano con l’evidenza che l’uomo è incapace di riformarsi: la saggezza consiste piuttosto nel saper accettare i limiti dell’umana finitezza.

L’accettazione della vita e della umana condizione si configura nei *Romans et contes* come una saggezza che può essere acquisita soltanto con il tempo, a contatto con il mondo e con i propri simili, ovvero partecipando in prima persona alle tempeste dell’esistenza, correndo il rischio del naufragio. Soltanto viaggiando e accumulando esperienze, è possibile fare ritorno al porto della riflessione ragionevole con vera rassegnazione, ovvero senza il rimorso che qualcosa della vita e del mondo sia sfuggito per sempre.²¹⁶ Scarmentado può decidere di tornare al suo

²¹⁵ « Les autres forment l’homme; je le récite et en représente un particulier bien mal formé, et le quel, si j’avois à façonner de nouveau, je ferois vraiment bien autre qu’il n’est. Mes-huy c’est fait. Or les traits de ma peinture ne fervent point, quoi qu’ils se changent et diversifient. Le monde n’est qu’une branloire pérenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d’Egypte, et du brande public et du leur. La constance même n’est autre chose qu’une brande plus languissant. Je ne puis assurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d’une yvresse naturelle. Je le prends en ce point, comme il est, en l’instant que je m’amuse à lui. Je ne peints pas l’être. Je peints le passage... » Montaigne, *Essais*, L. III, cap. II, « Du repentir », *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Bibl. de la Pléiade, 1962

²¹⁶ “Una delle idee fondamentali dell’illuminismo sarà che i naufragi sono il prezzo da pagare perché assoluta calma di vento non renda impossibile agli uomini ogni rapporto con il mondo”. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt, 1979, trad.

paese di origine e di accettare serenamente la sua vita mediocre soltanto dopo aver tutto visto, conosciuto e patito:

J'avais vu tout ce qu'il y a de beau, de bon et d'admirable sur la terre: je résolus de ne plus voir que mes pénats. Je me mariaï chez moi: je fus cocu, et je vis que c'était l'état le plus doux de la vie.²¹⁷

Il verdetto sull'umana esistenza ne *Le Monde comme il va* può essere enunciato soltanto in seguito a un viaggio di esplorazione: Babuc viene inviato in Persia dai genii dell'alta Asia per osservare ogni cosa e ogni condizione umana e fornire loro gli elementi per decidere se la città degli uomini debba essere castigata o distrutta. Dovendo riferire al genio Ituriel tutto ciò che aveva visto, egli non riesce a trovare le parole per descrivere la complessità della vita e della natura umana, l'inesplicabile mescolanza di bassezze e di grandezze, di virtù e di delitti, di saggezza e di ignoranza, di onestà e di corruzione. Escogita allora la costruzione di un oggetto metaforico che contenga tutte le qualità che caratterizzano l'uomo e la sua città: la statuetta di Nabucodonsor, composta d'oro e di fango e di tutti i metalli, dalle pietre più preziose alle terre più vili, è l'immagine efficace per rappresentare la complessità della condizione umana sulla terra. L'uomo e la città che egli edifica senza posa non meritano di essere distrutte e Ituriel decide di lasciar andare il mondo come va, infatti « si tout n'est pas bien tout est passable ».²¹⁸ Non si può distruggere Persepoli, così come non si può distruggere una statua solo perché non è composta di solo oro e diamanti. Allo stesso modo, non è possibile abbandonare questo mondo solo perché non è fatto come l'Eldorado.

Voltaire non si fida per niente delle rinunce al mondo e non si rassegnerà mai a ritirarsi nel proprio giardino. La conclusione di *Candide* non è che una temporanea sconfitta. La tragica realtà del male sulla terra, dell'ingiustizia, dell'ignoranza e della malvagità della maggior parte degli uomini non possono affrancare la minoranza dei saggi dal compito di contribuire alla costruzione di una civiltà più giusta e felice, al contrario tale progetto richiede l'*engagement*, la *lutte philosophique* contro gli ostacoli abbattibili della "barbarie": i pregiudizi, il fanatismo, l'intolleranza.

it. a cura di F. Rigotti, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, 1985, p.54

²¹⁷ *Histoire des voyages de Scarméntado, Romans et contes*, cit., p. 142

²¹⁸ *Le monde comme il va. Vision de Babouc écrite par lui-même, Romans et contes*, cit., p. 54

Nel 1758, proprio mentre stava per terminare *Candide*, Voltaire acquistò i castelli di Tournay e di Ferney, l'uno appena al di qua della frontiera francese, l'altro subito al di là. Egli diventava così un proprietario fondiario socialmente impegnato e nel giro di vent'anni riuscì a trasformare Ferney e il suo miserabile circondario in una provincia prospera e libera. Proprio come i personaggi del suo capolavoro letterario, Voltaire si è ritirato ai margini del mondo.

Tel est sans doute le « la meilleur sort » prévu en toutes lettres pour la petite troupe à la fin du roman: tôt ou tard, la culture du jardin devrait permettre de concrétiser sur la terre le rêve de l'Eldorado. Ce lopin de terre situé aux confins du monde civilisé pourrait devenir lui-même centre et foyer de civilisation, de même que ce particulier nommé Voltaire qui, boudé par les rois, est devenu « roi chez lui », et a fait de sa seigneurie, en fin de compte et pour un temps, le centre du monde intellectuel et pensant.²¹⁹

Lontano dai grandi centri della cultura europea, egli non smise affatto di partecipare ai dibattiti filosofici e sociali del suo tempo. In una lettera scritta nell'estate 1760 esprimeva la sua intenzione di inviare incessantemente “dai piedi delle Alpi razzi pirotecnici fino a Parigi e di farli scoppiare sulle teste degli sciocchi”. Da lontano, iniziò anche a collaborare fattivamente all'*Encyclopédie* e quando l'opera venne condannata dalle autorità (nel marzo 1759 perse il *privilège* di stampa), Ferney divenne la “vigne des philosophes”. Già da qualche anno Voltaire sognava di farsi seguire dai suoi colleghi enciclopedisti e di creare una specie di “comunità filosofica” in un paese libero, dove avrebbero potuto pubblicare ed esportare nel mondo il loro pensiero senza intralci. Un luogo possibile per una tale colonia esisteva a Clèves, dove Federico II avrebbe offerto loro protezione. In realtà i *philosophes* chiusero le porte ai richiami utopistici di Voltaire, mentre i rapporti con Federico erano tutt'altro che idilliaci. Il nostro filosofo, sebbene isolato, non si accontenterà affatto di ascoltare nel suo giardino i fievoli rumori del mondo esterno. Al contrario, non smetterà mai di intromettersi nelle vicende di quest'ultimo. Ormai vecchio, ma infaticabile, egli continuerà a scagliare pietre pesanti nel giardino degli altri,²²⁰ a produrre e pubblicare testi polemici e satirici, libri proibiti e diffusi clandestinamente, tra cui lo stesso *Candide*. Voltaire coltiverà il proprio orto a modo suo, esercitando la libera parola contro *l'Infâme* e diffondendo i lumi.

²¹⁹ J. Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes*, cit., p. 280

²²⁰ Cf. B. Baczkó, *Job, mon ami. Promesses de bonheur et fatalité du mal*, Paris, 1997, pp. 65, 66

VI. L'esperienza del viaggio e le teorie filosofiche. *Candide*

Il racconto di viaggio come pratica filosofica. – La speculazione astratta sottoposta al vaglio dell'esperienza: il disordine del mondo contro l'ordine della teoria. – Il senso della possibilità e il principio di realtà. – “Le grand livre du monde”: errare e filosofare. – Sapere aude! – L'esperimento filosofico di Candide: particolare vs. universale; contingenza vs. ragion sufficiente. – Ironia filosofica e confutazione socratica. – Le distorsioni della “panglossia” e la realtà di fatto. – Il caso dell'annegamento di Jacques. – Determinismo, discontinuità e finalismo. – Dal mondo al giardino: la rinuncia teoretica. – Un cauto scetticismo voltairiano. – L'Histoire d'un bon bramin e l'infelice sapienza. – Gli interrogativi metafisici e i libri di filosofia. – L'Ingénu: dal libro del mondo al mondo dei libri.

La narrativa voltairiana è caratterizzata da una rara purezza filosofica. Nei *Contes philosophiques* le trame hanno le caratteristiche di un'ipotesi, le avventure che si susseguono l'aspetto di esperimenti, e gli epiloghi la forma di conclusioni. Senza venir meno alla propria natura letteraria e senza d'altronde utilizzare il linguaggio proprio dei filosofi dichiarati, il racconto in Voltaire produce l'equivalente di una filosofia. I *Contes philosophiques* possono essere definiti come delle “illustrazioni di idee”, delle “idee illustrate”, nella misura in cui ciò che vi è di filosofico nel racconto non si sviluppa e non si spiega, ma s'impone attraverso l'arabesco della narrazione, degli eventi, dei luoghi e dei personaggi dialoganti messi in scena dall'autore.²²¹

L'elemento comune a tutti i racconti di Voltaire è il viaggio, ovvero una dimensione di continuo movimento, capace di provocare incontri e avvenimenti, perdite e ritrovamenti, polemiche e digressioni. In *Micromégas*, *Babuc*, *Zadig*, *Scarmentado*, e ancora, in *Candide*, *L'Ingénu*, *La Princesse de Babylone*, *Amabed*, *Jenni*, il viaggio cambia, trasforma, fa conoscere. Vi è un aspetto propriamente conoscitivo e filosofico che si trasmette attraverso il viaggiare e l'errare. Il viaggio è innegabilmente uno strumento privilegiato di conoscenza, punto d'osservazione particolare, “storia filosofica”, come recita il sottotitolo di *Micromégas*, che a buona ragione potrebbe adattarsi a tutti i racconti filosofici di Voltaire. La filosofia nei

²²¹ Cf. Y. Beval, « Le conte philosophique », *The age of the Enlightenment. Studies presented to Theodore Besterman*, London, 1967

racconti è essenziale quanto il racconto stesso: lo stile di Voltaire riesce ad unire indissolubilmente narrazione e pensiero, spirito e ragione.²²²

La forma narrativa del *conte* è un modello fondamentale della logica voltairiana: raccontare una storia, o meglio ancora un viaggio, significa considerare l'esperienza come un itinerario, ovvero iscrivere nello spazio e nel tempo lo sviluppo della ragione umana. Gli eroi dei racconti filosofici imparano a pensare e a riflettere a partire da sensazioni ed emozioni elementari e le loro storie li riconducono in tutta semplicità, attraverso narrazioni stravaganti, alle fonti irrefutabili della vera filosofia: i sensi e l'esperienza. L'invenzione del narratore manifesta l'impotenza della speculazione astratta, distrugge le costruzioni e le architetture metafisiche, risvegliando il senso della realtà e della contingenza.

La philosophie exige que l'on passe par la contingence, qu'elle intègre ou dont elle tient compte. D'où la linéarité du récit, le choix de l'événementiel, d'un romanesque en définitive empirique.²²³

Il mondo dei *contes* si allarga e si restringe a piacimento per piegarsi alle esigenze della filosofia e, allo stesso tempo, la filosofia è chiamata a interagire con i dati della realtà e dell'esperienza. I viaggi narrati da Voltaire, le sue spedizioni intorno al mondo, sono una pratica filosofica volta a mettere alla prova le possibilità della ragione in un perpetuo esercizio critico e scettico del pensiero. L'esperienza del viaggio, pertanto, è affidata al senso della possibilità piuttosto che al principio di realtà: l'economia del tempo narrativo assicura rapidi spostamenti da un luogo all'altro e rende possibile un'accumulazione straordinaria di esperienze attraverso uno spazio terrestre percorribile in tutti i sensi.

La mobilità del pensiero voltairiano deriva in gran parte dall'espressione della dualità e dell'asimmetria inerente ad ogni cosa che passi sotto la sua penna, secondo una tecnica che Starobinski ha chiamato « la loi de fusil à deux coup de Voltaire ». I racconti offrono una descrizione caotica del mondo, nel quale i contrari si alternano senza soluzione di continuità, come ne *Le Blanc et le Noir*, per esempio, dove tutto è bene e un istante più tardi tutto è male: in un mondo così non è possibile raggiungere alcuna sintesi filosofica, si è costretti a contraddirsi, a cambiare continuamente opinione, a rimettersi in viaggio.

²²² Cf. L. Bianchi, *Introduzione a Zadig e altri racconti*, Milano, 1994

²²³ P. Cambou, *Le traitement voltairien du conte*, Paris 2000, p. 239

La loi du fusil à deux coups, on le voit, est l'expression d'une vision du monde. Il n'y a pas de bien sans mal, ni de mal sans bien, et cela dans de proportions inégales. Le monde cloche. [...] Les propositions contradictoires sont vraies à tour de rôle, ou simultanément. Dans le rythme binaire de ce monde qui cloche et où la parfaite cohérence est à jamais impossible, ce n'est ni le premier ni le second temps qui représente la vérité définitive : l'ironie philosophique constate que l'un ne va jamais sans l'autre, et que si le monde ne clochait pas son mouvement s'arrêterait. De ce mouvement incessant, le conte voltairien nous propose l'image accélérée et caricaturale, oscillant de la nature à la culture, du vice à la vertu, du rire aux larmes, du pessimisme à l'optimisme – pour nous laisser dans le double sentiment de la confusion générale et de la netteté du détail disparate.²²⁴

L'apparente disordine del mondo narrato da Voltaire cela, tuttavia, la coerenza del suo pensiero: tale disordine è un disordine sistematico volto a dimostrare la vanità di tutti i sistemi, giacché se un sistema esiste, in Voltaire, è quello dell'odio nei confronti di ogni sistema. Tutti i suoi scritti filosofici insistono nell'opporre alle rigorose costruzioni deduttive alla maniera di Descartes, Mallebranche, Leibniz, o Spinoza, il metodo induttivo della scienza e dell'empirismo, quello di Bacon, di Locke e di Newton. La filosofia inglese pervade tutti i racconti voltairiani: *Micromégas* è un'illustrazione delle nuove acquisizioni della scienza newtoniana; *Zadig*, oltre al tema della provvidenza simboleggiato dalla celebre figura dell'angelo Jesrad, è anche una professione di deismo, ovvero di una religione che si sottrae non solo ad ogni costruzione dogmatica, ma anche ad ogni sistematica filosofica; il viaggio di *Candide*, per molti aspetti, può essere inteso come un esercizio di filosofia sperimentale volto a mettere alla prova il *Tout est bien* di Leibniz in tutte le latitudini possibili; *L'Ingénu* illustra il funzionamento della *tabula rasa* di Locke, ovvero come l'intelletto umano acquisisca le idee attraverso i sensi e l'esperienza. Il metodo stesso della narrazione, nei *contes*, è analogo a quello della filosofia empirica, la quale rifugge dagli assiomi e dagli edifici dottrinari, muove dall'esperienza e dall'osservazione, ovvero dai fenomeni, per risalire analiticamente ai principi. Ritroviamo questo stesso movimento analitico del metodo induttivo in tutti i racconti filosofici di Voltaire, nei quali la ragione si afferma come unico strumento di indagine e ricerca della verità, indagini e ricerche che derivano dall'esperienza e che solo in essa trovano le proprie conferme e i

²²⁴ J. Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge de Lumières*, « Le fusil à deux coup de Voltaire », Paris, 1989, pp. 162, 163

propri limiti. Il luogo privilegiato dell'esperienza, nei *contes*, è il viaggio: è attraverso il viaggio, infatti, che i “ragionatori peregrinanti” di Voltaire possono fare le loro esperienze intorno a un mondo che è un enorme serbatoio di fenomeni da osservare.

Il viaggio si erige allora a metodo del filosofare e coincide con il modello scientifico della ricerca della verità, quello indicato da Bacon e seguito da Newton, il quale lo riassume nel suo celeberrimo detto, *hipoteses non fingo*.

N'allons donc point d'abord imaginer des causes et faire des hypothèses: c'est le sûr moyen de s'égarer: suivons pas à pas ce qui se passe réellement dans la nature; nous sommes des voyageurs arrivés à l'embouchure d'un fleuve; il faut le remonter avant que d'imaginer où est sa source.²²⁵

Il filosofo è come un viaggiatore arrivato sulla sponda di un fiume, se vuole conoscere la sua fonte, egli non può limitarsi ad immaginare la sua ubicazione, ma deve innanzitutto risalire il suo corso. Allo stesso modo, l'iniziazione alla filosofia dei personaggi dei *contes* deve passare attraverso un certo numero di esperimenti sulla realtà, attraverso un inventario di esperienze vissute in prima persona che permettano di suffragare o invalidare un'idea e di avvicinarsi gradualmente alla fonte della verità.

L'insieme di questi elementi – l'arbitrarietà del reale, il metodo dell'investigazione, consistente in un'illustrazione di idee e in un inventario di esperienze mirate, utili a trovare le *pour et le contre* di tali idee, e la funzione educativa, iniziatica del viaggio alla filosofia – ci permettono di definire il viaggio voltairiano non come realistico, né picaresco, bensì filosofico.

Esiste un legame strettissimo tra l'errare e il filosofare. Poco importa dove ci si reca e perché, l'essenziale risiede nel fatto che, per Voltaire, l'accesso alla saggezza non è un apprendimento libresco e astratto, bensì un'esperienza, la cui realizzazione è condizionata dall'imperativo del viaggio, del periplo sotto cieli diversi. Montaigne, nel saggio *De l'institution des enfants*, aveva già sottolineato la necessità che il suo scolaro uscisse dal villaggio e che avesse come libro “ce grand monde”. Egli aveva definito espressamente il viaggio come una pratica filosofica volta a formare il giudizio umano nel riconoscimento della propria imperfezione e

²²⁵ *Eléments de la philosophie de Newton*, III partie, « Physique newtonienne », cap. II, V.F. 15, cit., p. 412

della propria naturale debolezza.²²⁶ Anche Rousseau lamenta il fatto che tanti libri facciano trascurare “le grand livre du monde” e corona l’educazione di *Emile* con un viaggio intorno all’Europa. La voce « Voyage » de *l’Encyclopédie* è quasi interamente consacrata al viaggio pedagogico inteso, ancora una volta, come esercizio filosofico: « les voyages étendent l’esprit, l’élèvent, l’enrichissent de connaissances, et le guérissent des préjugés nationaux », scrive il suo autore, il cavaliere de Jaucourt. Quando il viaggio libera dai pregiudizi, ovvero i principali nemici della ragione e della verità, allora esso conduce alla filosofia.

L’audacia della vocazione illuministica riassunta nella celebre formula kantiana, *Sapere aude!*, ha come effetto naturale l’inquieto viaggiare ed errare accettando il rischio permanente dell’errore. La progressiva emancipazione dalla tutela delle scuole filosofiche e della teologia significa togliere le ancore delle certezze metafisiche e lanciarsi nella conquista e nell’esplorazione del globo intellettuale e reale: siccome nulla è acquisito una volta per tutte, la ricerca della verità è una perpetua erranza.

Il “filosofo tipo” della letteratura illuministica tende pertanto a definirsi come un uomo che viaggia, o meglio, come un viaggiatore che ragiona.²²⁷ Il *philosophe* assume i tratti dello straniero in seno alla società del suo tempo nella quale non si riconosce più e si diverte a indossare maschere esotiche per svelarne le ridicole contraddizioni, secondo il modello delle *Lettres persanes* del Montesquieu. Così Voltaire si traveste e si moltiplica, ora in bramino, ora in urone, ora persino in extraterrestre per portare uno sguardo nuovo su un mondo familiare e a tratti nemico, il mondo delle idee, la cui geografia è fatta di luoghi filosofici, piuttosto che reali. Alla critica della società si sovrappone una vera e propria attività filosofica e l’iniziazione a un preciso modo di filosofare, il quale reclama innanzitutto la libertà e l’indipendenza dall’autorità della tradizione e delle idee consolidate. Voltaire nei suoi racconti intraprende dei *grands tours philosophiques*

²²⁶ « Il se tire une merveilleuse clarté, pour le jugement humain, de la fréquentation du monde. Nous sommes tous contraints et amoncelés en nous, et avons la vue raccourcie à la longueur de notre nez. On demandait à Socrate d’où il était. Il ne répondit pas : "d’Athènes" mais : "du monde". [...] Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c’est le miroir où il nous faut regarder pour nous connaître de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon écolier. Tant d’humeurs, de sectes, de jugements, d’opinions, de lois et de coutumes nous apprennent à juger souverainement de nôtres et apprennent notre jugement à reconnaître son imperfection et sa naturelle faiblesse: qui n’est pas un léger apprentissage ». Montaigne, *Essais*, Libro I, cap. XXVI, « De l’institution des enfants », *Œuvres*, cit., pp. 156, 157

²²⁷ Cf. R. Pomeau, « Voyage et lumières dans la littérature française du XVIIIe siècle », *SVEC n. 57*, Oxford, 1969

mettendosi nei panni dei propri personaggi, i quali si fanno strada nel teatro del mondo per emanciparsi dalle dottrine e dalle scuole, dai pregiudizi sociali e dagli schematismi mentali inculcati dall'educazione. L'esperienza del mondo fa emergere la verità nello spazio e nel tempo, permette la scoperta, la smentita o la conferma della verità potenziale.

Candide è il massimo esempio del procedere filosofico-narrativo voltairiano volto a mettere alla prova la plausibilità degli enunciati di verità consolidati all'interno di un rigoroso sistema astratto come quello della *Teodicea* leibniziana. *Candide*, come tutti sanno, è un gran viaggiatore. Egli è la prova vivente e ambulante del *Tout est mal* e sembra destinato a fornircene la dimostrazione da un capo all'altro della terra, che egli percorre con gli occhi di Voltaire. Il mappamondo di *Candide* è dipinto con le tinte fosche del pessimismo, ma non si deve assumere tale immagine come una visione del mondo, né come una presa di posizione definitiva di Voltaire, bensì come un esperimento filosofico volto a falsificare alcuni aspetti della teoria dell'ottimismo metafisico, colpevole di trascurare completamente la realtà della condizione umana.

L'idea leibniziana del migliore dei mondi è un'entità troppo generale, puramente metafisica, vuota di contenuto, giacché oltrepassa il verdetto dell'esperienza e le possibilità cognitive della ragione, la quale non può elevarsi a una visione totalizzante del mondo, poiché essa stessa è soltanto una sua parte. Si tratta in definitiva della denuncia di illegittimità della dichiarazione di una verità universale astratta.

Nella *Teodicea* il mondo è un insieme coordinato di esseri e di avvenimenti passati, presenti e futuri. Sebbene infinito, esso è un'individualità numerica, un tutto invariabile e indivisibile. Il mondo creato è il migliore possibile, essendo il risultato di un calcolo divino infinito nel quale ogni variante di mondo, ogni possibile, è stato esaminato nei suoi legami necessari o contingenti con gli altri possibili, secondo il principio di non contraddizione e il principio della ragion sufficiente, all'interno di un'enorme macchina di corrispondenze. Di qui il concetto dell'armonia prestabilita e la spiegazione del male come una realtà inevitabile dovuta ai limiti spaziotemporalmente della coesistenza degli avvenimenti e a una sorta di inerzia delle creature, le quali non possono inglobare singolarmente le determinazioni infinite a loro

destinate da Dio. Il creatore è infinitamente saggio e buono. Egli non ha creato, né voluto il male, ma lo permette come tributo necessario per il migliore dei mondi.²²⁸

Ebbene, *Candide* contrappone a tale visione globale del mondo, una visione parziale, illustrando i dettagli e la singolarità degli avvenimenti e la presenza ingiustificabile del male dal punto di vista delle creature, non del creatore. La presenza del male si incide nella carne stessa dei personaggi: mutilazioni e amputazioni contribuiscono a contraddire l'euforia del sistema del *Tout est bien*: Pangloss perde un occhio e un orecchio, la vecchia una natica, lo schiavo guineano la gamba sinistra e la mano destra e così via...

Voltaire oppone il particolare all'universale e la contingenza alla ragion sufficiente. L'immagine del mondo offerta dal racconto filosofico è quella di un mondo irregolare, dispari, contrastato, dove non vi è alcun segno delle mirabili corrispondenze e dell'arrangiamento armonioso di cui parlano metafisici e teologi.

Autorité usurpée : tels apparaissent le discours théologique et son succédané, le discours métaphysique, une fois démontrée la différence entre le monde comme il va et le monde de la théodicée optimiste. Autant qu'une critique de la réalité contemporaine, *Candide* est la critique des affirmations abstraites qu'une théorie satisfaite développe sur la totalité du monde. Les événements du voyage, dans leur singularité, dans le détail de leur succession, infligent à la leçon de Pangloss démenti sur démenti.²²⁹

Candide è un viaggio di formazione, durante il quale un ragazzo ingenuo, smarrito dagli insegnamenti di un cattivo maestro si libera delle illusioni teoriche alimentate dai sublimi sistemi filosofici a contatto con l'esperienza della vita, e accede a un approccio personale del mondo derivante da un pensiero e da un giudizio autonomi. « Il est certain qu'il faut voyager »,²³⁰ esclama Candide in Eldorado, per scoprire che il paradiso in terra non è che un sogno ottimista che esiste soltanto nell'immaginazione metafisica dei filosofi che non hanno mai visto, né sperimentato la vita reale della moltitudine umana.

Il *roman* si apre in un universo immobile, un microcosmo astratto retto dai principi della filosofia di Pangloss, il quale elargisce le sue lezioni di

²²⁸ Cf. Leibniz, *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, « Preface », ed. italiana con testo francese a fronte, Milano, Bompiani, 2005, p. 35

²²⁹ J. Starobinski, *Le remède dans le mal*, cit., p. 129

²³⁰ *Candide ou l'Optimisme*, cap. XVIII, «Ce qu'ils virent dans le pays d'Eldorado», *Romans et contes*, cit., p. 188

« métaphysico–théologo-cosmolonigologie ». ²³¹ Il castello di Westfalia è il luogo geograficamente ben scelto per raffigurare il provvidenzialismo e l'eterna perfezione di un mondo dal quale ogni divenire è escluso, e il punto di partenza ideale per procedere alla critica della filosofia di Leibniz e di Wolf. Voltaire rompe improvvisamente questa perfezione immobile esibendo una temporalità fatta di viaggi e trasformazioni.

La prima parte del racconto è un'immensa corsa affannosa attraverso l'Europa, una fuga perpetua dalla guerra, dai terremoti, dai fanatici e da tutte le altre calamità che affliggono il vecchio continente. Di fronte a tanti orrori e ingiustizie, Pangloss continua a intestardirsi sul suo *Tout est bien*. Lo credevamo morto e sepolto a Lisbona in seguito a quel bell'autodafé organizzato dall'Università di Coimbra per impedire i terremoti, ma eccolo resuscitato nelle acque del Mar Nero, in mezzo a una ciurma di forzati che remano fino a Costantinopoli...

– Eh bien! Mon cher Pangloss, lui dit Candide, quand vous avez été pendu, disséqué, roué de coups, et que vous avez ramé aux galères, avez-vous toujours pensé que tout allait le mieux du monde? – Je suis toujours de mon premier sentiment, répondit Pangloss, car en fin je suis philosophe: il ne me convient pas de me dédire, Leibniz ne pouvant pas avoir tort, et l'harmonie préétablie étant d'ailleurs la plus belle chose du monde, aussi bien que le plein et la matière subtile. ²³²

Pangloss ha davvero viaggiato invano, in pura perdita, senza nemmeno imparare la lezione filosofica durante il cammino. Ad ogni modo, il viaggio può condurre questo personaggio sulla strada della verità, infatti egli detiene un ruolo fondamentale nel racconto: quello di ridicolizzare fino all'ultimo il sistema di Leibniz che egli incarna. Così, Voltaire dimostra l'assurdità della teoria dell'ottimismo metafisico facendo ricorso agli esempi e procedendo per analogie, appoggiandosi su fatti concreti. Egli non resiste alla tentazione di prendersi gioco di Leibniz, si diverte a porlo di fronte ai mali del mondo e lo fa persino impiccare a Lisbona, subito dopo quel "sisma filosofico" del giorno d'Ognissanti del 1755. Il viaggio non conduce Pangloss alla filosofia, ma vi conduce il lettore, persuadendolo che la teoria leibniziana non ha alcun senso, come attesta la ridicola contraddizione di un derelitto umano che continua ad affermare che tutto va per il meglio quando ciò che gli accade prova con evidenza il contrario.

²³¹ Ibid., cap. I, « Comment Candide fut élevé dans un beau château, et comment il fut chassé d'icelui », p. 146

²³² Ibid., cap. XXVIII, « Ce qui arriva à Candide, à Cunégonde, à Pangloss, à Martin, etc. », p. 228

Le disavventure a cui Voltaire sottopone il povero Pangloss illustrano alla perfezione il procedimento dell'ironia filosofica utilizzato in tutti i *Contes philosophiques*. La satira di Voltaire radicalizza la tecnica della confutazione socratica che consiste nel contraddire la teoria nelle sue proprie conseguenze. È bene però sottolineare che *Candide* è una caricatura che porta all'esasperazione i possibili corollari della teoria del mondo proposta da Leibniz nei suoi *Saggi di Teodicea* e che non è del tutto fedele nemmeno alle opinioni filosofiche dello stesso Voltaire in merito al provvidenzialismo leibniziano. Ciò che Voltaire rimprovera a Leibniz non è di difendere la possibilità dell'armonia prestabilita, possibilità che egli stesso non esclude completamente, bensì la sua pretesa di erigerla a teoria razionalmente verificata, dal momento che essa si scontra con la totale mancanza di prove effettive, empiriche, derivanti dall'osservazione. In sostanza si tratta della più generale critica voltairiana del razionalismo aprioristico delle varie correnti del pensiero metafisico, manifestazioni molteplici di un'unica tendenza a oltrepassare i limiti della ragione umana, e alle quali egli oppone un razionalismo empirico. In alcuni testi, nel *Discours en vers sur l'homme* e in *Zadig*, in particolare, Voltaire sembra condividere molte idee di Leibniz, sebbene con delle riserve sempre dovute alla ragione dell'empirista. Ora, nel *Poème sur le désastre de Lisbonne* e in *Candide*, la sua critica del sistema leibniziano si fa esplicita e violenta, ma non si tratta di un rifiuto totale, bensì della denuncia delle sue esagerazioni e del pericolo di una sua interpretazione semplicistica che non tenga conto della rottura esistente tra il pensiero (tra una plausibile visione metafisica del mondo) e l'esperienza (la necessaria visione empirica del mondo).

Voltaire giudica la teoria di Leibniz dal punto di vista della sua capacità nel confrontarsi con la realtà e la deforma volontariamente attraverso la satira per mettere l'accento su degli aspetti realmente problematici del sistema del filosofo tedesco. Il nome stesso del personaggio leibniziano, "Pangloss", evoca il pericolo del procedimento autoritario delle dimostrazioni *a priori*, sdegnose dei fatti empiricamente constatabili, del panlogismo del discorso puramente teorico, ovvero dell'inflazione verbale, della "pan-glossia".

Tornando nel cuore del racconto, troviamo un altro esempio del procedimento voltairiano di confutazione della teoria attraverso la narrazione di un fatto concreto: il caso dell'annegamento di Jacques l'anabattista.

Candide è riuscito a sfuggire miracolosamente al massacro di avari e bulgari ed è giunto in Olanda dove ritrova Pangloss che è malato di sifilide e ha perso un occhio e un orecchio. Maestro e discepolo vengono tratti in salvo da un mercante generoso e anabattista, di nome Jacques, il quale decide di portarli con sé in Portogallo dove deve sbrigare i suoi commerci di stoffe. Ad attenderli nel porto di Lisbona vi è un'orribile tempesta e il celeberrimo terremoto. Il vascello fa naufragio e nell'isteria generalizzata dell'equipaggio un marinaio tenta di ammazzare l'anabattista, ma per un contraccolpo cade in acqua. Il buon Jacques, pur avendo subito un tentato omicidio, aiuta il suo carnefice a risalire e nello sforzo precipita a sua volta in mare. Il marinaio, tratto in salvo, lo lascia perire senza neanche degnarsi di guardarlo. Candide, invece, vorrebbe tuffarsi per soccorrerlo, ma Pangloss glielo impedisce, affermando l'impossibilità di mutare i disegni della provvidenza: il buon Jacques deve fatalmente affogare oggi nella rada di Lisbona.

Candide approche, voit son bienfaiteur qui repaît un moment et qui est englouti pour jamais. Il veut se jeter après lui dans la mer, le philosophe Pangloss l'en empêche, en lui prouvant que la rade de Lisbonne avait été formée exprès pour que cet anabaptiste s'y noyât. Tandis qu'il le prouvait a priori, le vaisseau s'entr'ouvre, tout périt à la réserve de Pangloss, de Candide, et de ce brutal de matelot qui avait noyé le vertueux anabaptiste; le coquin nagea heureusement jusqu'au rivage, où Pangloss et Candide furent portés sur une planche.²³³

L'episodio è un'allegoria della secca condanna voltairiana di ogni filosofia che implica un atteggiamento quietistico attraverso l'affermazione di principi astratti che non tengono in nessun conto la contingenza e la realtà. Il massimo dell'ingiustizia vuole che il marinaio si salvi, mentre il suo soccorritore muore, in un sacrificio che si rivela del tutto inutile. È davvero difficile credere di trovarsi nel migliore dei mondi!

L'atteggiamento di Pangloss di fronte all'annegamento dell'anabattista è una caricatura delle possibili interpretazioni del provvidenzialismo di Leibniz, il quale avrebbe senz'altro denunciato come criminale il comportamento del suo portavoce. I *Saggi di Teodicea* stabiliscono *a priori* il regno della provvidenza divina, ma Leibniz è ben lontano dall'incitare l'uomo all'inazione e a ciò che egli chiama la "ragion pigra", contro la quale egli argomenta già nella prefazione attraverso la

²³³ *Candide*, V « Tempête, naufrage, tremblement de terre, et ce qui advint du docteur Pangloss, de Candide, et de l'anabaptiste Jacques », cit., p. 155

distinzione di tre possibili destini: il *fatum mahumetanum*, il quale insegna la rassegnazione, il *fatum stoicum*, ovvero il determinismo che insegna la pazienza, e il *fatum christianum*, il quale professa una provvidenza benevola e produce pertanto la soddisfazione, l'appagamento.²³⁴ Il provvidenzialismo leibniziano implica, è vero, un certo fatalismo, l'accettazione tranquilla degli avvenimenti voluti da Dio e indipendenti dalla volontà umana, ma non conduce al quietismo. La conseguenza pratica del *fatum christianum* è un fatalismo sereno che suppone però un impegno e uno sforzo di razionalizzazione che guidi l'individuo nelle singole scelte, sebbene egli debba accettare la necessità degli effetti e degli eventi, restando fiducioso nella benevola provvidenza divina che tutto muove verso il meglio. Leibniz distingue, inoltre, tra l'azione in se stessa, nel suo svolgimento, da ciò che ne consegue. La considerazione morale dell'ottimismo interviene soltanto *a posteriori* riconoscendo un destino oscuro che precedeva l'azione:

Tout l'avenir est déterminé, sans doute; mais comme nous ne savons pas comment il l'est, ni ce qui est prévu ou résolu, nous devons faire notre devoir suivant la raison que Dieu nous a donné et suivant les règles qu'il nous a prescrites, et après cela nous devons avoir l'esprit en repos et laisser à Dieu lui-même le soin de succès.²³⁵

Astenersi dal soccorrere Jacques significherebbe per un leibniziano conseguente una negazione della volontà di Dio stesso, il quale ha creato un mondo di eventi e di azioni e non uno spettacolo per inerti spettatori. Nessun uomo può vantare una prescienza del destino e deve pertanto agire nelle situazioni contingenti secondo i principi e i dettami della propria ragione. Leibniz avrebbe pertanto incoraggiato Candide a gettarsi in acqua per tentare di salvare Jacques. Nel caso in cui il suo consiglio si fosse rivelato adeguato al fine, egli sarebbe rimasto modesto, poiché ciò era scritto nel libro delle sorti, nel caso di un fallimento, egli l'avrebbe accettato: Jacques doveva annegare, ma almeno egli ha tentato di impedirlo.

L'atteggiamento di Pangloss è criminale perché sdegna la realtà empirica in nome di un mondo ideale nel quale l'*a priori* vale come criterio essenziale della verità. E su questo punto la teoria del mondo leibniziana presenta un problema morale insolubile: se è assurdo attribuire alla volontà del Dio di Leibniz l'annegamento di Jacques come finalità principale del naufragio nel porto di Lisbona, è tuttavia innegabile che nel migliore dei mondi possibili, il principio

²³⁴ Cf. Leibniz, *Theodicée*, « Preface », cit., pp. 14 – 16

²³⁵ Ibid., *Theodicée*, « Première partie », § 58, p. 286

d'interdipendenza tra tutte le sostanze e tutti i loro accidenti, ovvero il principio dell'armonia prestabilita, implica la possibilità che un buon anabattista muoia nel tentativo di salvare un crudele marinaio e offre una giustificazione positiva dei fatti, basata sull'argomentazione che in ogni caso gli effetti generali sono sempre i migliori e che questo evento, apparentemente fortuito e inesplicabilmente ingiusto, non è affatto dovuto al caso.

Il maggior pericolo dell'assolutismo metafisico in tutte le sue varianti, fino al panteismo spinoziano, è quello di un deduttivismo troppo rigoroso che non lascia più alcuno spazio al regno delle possibilità e dell'azione volontaria, vanificando ogni speranza in una provvidenza benevola, provata da alcuni, seppur deboli, elementi empirici, quell'*espérance* invocata alla fine del *Poème sur le désastre de Lisbonne*.²³⁶ Al mondo astratto e teorico della metafisica, Voltaire contrappone il mondo effettivo, il quale non è interamente deduttibile: esso mostra una regolarità d'insieme, prova di un suo creatore e organizzatore intelligente, ma ammette molteplici possibilità. Si legga l'articolo «*Chaîne des événements*» del *Dictionnaire philosophique*:

Ce système de la nécessité et de la fatalité, a été inventé de nos jours par Leibniz, à ce qu'il dit, sous le nom de raison suffisante; il est pourtant fort ancien; ce n'est pas d'aujourd'hui qu'il n'y a point d'effet sans cause, et que souvent la plus petite cause produit les plus grands effets. [...] Mais il me semble qu'on abuse étrangement de la vérité de ce principe. On en conclut qu'il n'y a si petit atome dont le mouvement n'ait influé dans l'arrangement actuel du monde entier; qu'il n'y a si petit accident, soit parmi les hommes, soit parmi les animaux, qui ne soit un chaînon essentiel de la grande chaîne du destin. [...]

Tous les événements sont produits les uns par les autres, je l'avoue; si le passé est accouché du présent, le présent accouche du futur; *tout a des pères, mais tout n'a pas toujours des enfants*. [...] Donc, les événements présents ne sont pas les enfants de tous les événements passés; ils ont leurs lignes directes; mais mille petites lignes collatérales ne leur servent à rien.²³⁷

Voltaire suggerisce che vi sono dei vuoti, delle discontinuità nella catena degli eventi che lasciano un margine di libertà al caso. Contingenza e libertà d'azione sono gli elementi dello scarto teorico invalidante il concetto dell'armonia

²³⁶ « Un calife autrefois, à son heure dernière, / Au Dieu qu'il adorait dit pour toute prière: / "Je t'apporte, ô seul roi, seul être illimité, / Tout ce que tu n'as pas dans ton immensité, / Les défauts, les regrets, les maux, et l'ignorance". / Mais il pouvait encore ajouter *l'espérance* ». *Poème sur le désastre de Lisbonne*, in *Mélanges*, cit., p. 309 (M.IX, cit., p. 480)

²³⁷ *Dictionnaire philosophique*, art. «*Chaîne des événements*», V.F. 35, cit., pp. 523 – 528

prestabilita, senza bisogno di far intervenire la chimera del libero arbitrio. Il determinismo non è per Voltaire una prova schiacciante del finalismo.

La dimensione caricaturale di *Candide*, più che una catena di eventi, offre una rassegna di disavventure che sembrano susseguirsi senza alcuna legge, se non quella del caso. L'ultimo capitolo del racconto sottolinea la sproporzione esistente nella supposta relazione necessaria tra cause ed effetti, attraverso la banalità e la desolazione della situazione finale nel giardino sulle rive del Bosforo, che dovrebbe essere il bene ultimo al quale la somma di tutti i mali relativi subiti dai personaggi li avrebbe condotti.

Pangloss disait quelquefois à Candide : tous les événements sont enchaînés dans le meilleur des mondes possibles; car enfin, si vous n'aviez pas été chassé d'un beau château, à grands coups de pied dans le derrière, pour l'amour de mademoiselle Cunégonde, si vous n'aviez pas été mis à l'inquisition, si vous n'aviez pas couru l'Amérique à pied, si vous n'aviez pas donné un bon coup d'épée au baron, si vous n'aviez pas perdu tous vos moutons du bon pays d'Eldorado, vous ne mangeriez pas ici des cédrats confits et des pistache.²³⁸

Ancora una volta Voltaire pratica l'ironia conferendo a Pangloss la propensione a invocare la teoria lebniziana proprio quando i fatti non vi si prestano affatto. L'ossessione fatalista porta il discepolo di Leibniz a intravedere le vie della provvidenza anche nel bel mezzo del male fisico e morale. Martin, il contrario teorico di Pangloss, è l'immagine simmetrica di una teoria dogmatica opposta: accecato dal suo pessimismo *a priori*, tanto quanto Pangloss dal suo ottimismo, egli si rifiuta di constatare il lieto fine nella seppur modesta oasi della Propontide e resta « fermement persuadé qu'on est également mal partout ».²³⁹

Se Pangloss è un discepolo troppo dogmatico di Leibniz, Martin è un cattivo lettore di Pierre Bayle. Molti dettagli ci spingono a riconoscere l'immagine un po' distorta del filosofo di Rotterdam in questo personaggio: dottissimo e sventuratissimo libraio olandese, Martin era partito da Surinam al seguito di Candide per sfuggire alle persecuzioni di alcuni predicatori che lo credevano sociniano. Egli in realtà non è sociniano, bensì manicheo ed è convinto che il mondo è stato fatto “pour nous faire enrager”.²⁴⁰ Bayle in effetti aveva dedicato al

²³⁸ *Candide*, XXX « Conclusion », cit., p. 233

²³⁹ *Ibid.*, p. 230

²⁴⁰ *Candide*, cap. XXI, « Candide et Martin approchent des côtes de France et raisonnent », cit., p. 200

manicheismo due celebri articoli del suo *Dictionnaire historique et critique* – “Manichéens” e “Pauliciens” – e nel contesto del discusso problema della teodicea aveva sostenuto la superiorità, dal punto di vista razionale, della filosofia manicheista contro ogni tentativo di neutralizzare l’esistenza del male dentro un sistema teologico-metafisico. Nella voce “Manichéens”, egli osserva che i viaggi e la storia non fanno che testimoniare la malvagità e l’infelicità del genere umano. Allo stesso tempo, però, Bayle mette in guardia contro un’interpretazione totalizzante e sistematica del manicheismo (ovvero contro il punto di vista incarnato da Martin) sottolineando che anche se il male è presente nella vita dell’uomo, esso non ne esaurisce le possibilità:

L’homme est méchant et malheureux: chacun le connaît par ce qui se passe dedans de lui, et par le commerce qu’il est obligé d’avoir avec son prochain. Il suffit de vivre cinq ou six ans, pour être parfaitement convaincu de ces deux articles. [...]

Les voyages font de leçons perpétuelles là-dessus; ils font voir partout les monuments du malheur et de la méchanceté de l’homme; partout des prisons et des hôpitaux; partout des gibets et de mendiants. Vous voyez ici le débris d’une ville florissante; ailleurs vous n’en pouvez pas même trouver les ruines. [...]

L’histoire n’est à proprement parler qu’un recueil des crimes et des infortunes du genre humain; mais remarquons que ces deux maux, l’un moral, l’autre physique, n’occupent pas toute l’histoire ni toute l’expérience des particuliers: on trouve partout et du bien moral et du bien physique; quelques exemples de vertu, quelques exemples de bonheurs; et c’est ce qui fait la difficulté. Car s’il n’y avait que des méchants et des malheureux; il ne faudrait pas recourir à l’hypothèse des deux principes: c’est le mélange du bonheur avec la vertu avec la misère et avec le vice, qui demande cette hypothèse; c’est là que se trouve le fort de la secte de Zoroastre.²⁴¹

In *Candide*, Pangloss e Martin sono le figure antagoniste del bene e del male e incarnano i due modelli filosofici ai quali l’eroe voltairiano deve rapportarsi durante il suo viaggio. Una volta abbandonato l’ottimismo metafisico del primo, egli sarebbe tentato di abbracciare il pessimismo manicheista del suo nuovo maestro, il quale non smette di ripetere che, in questo mondo, ogni cosa è illusione, maleficio e calamità, che *Tout est mal*. La crudele filosofia di Martin, tuttavia, non riuscirà a sedurre Candide fino in fondo, perché si tratta ancora di un sistema e di una costruzione dogmatica che non tiene conto della complessa realtà dell’esperienza. Nel capitolo XXIV Candide arriva a Venezia e, non riuscendo a trovar traccia di

²⁴¹ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Genève, ed. Slatkine, 1969, vol. X, art. « Manichéens », pp. 196, 197

Cacambo e Cunégonde, egli sta per cedere alla più nera malinconia e ai ragionamenti del manicheo. Martin però si sbaglia quando determina *a priori* il tradimento del valletto meticcio basandosi sulla constatazione troppo generale che nel mondo non ci sono uomini virtuosi (in questo caso si tratta della generalizzazione impropria di un'esperienza personale: il manicheo afferma di essere cinico e crudele perché "ha vissuto").²⁴² Cacambo stava invece effettivamente aspettando Candide a Venezia e la sua fedeltà smentisce le pessimistiche certezze di Martin.

L'ultimo tentativo di Candide di comprendere l'origine del male e la condizione dell'uomo sulla terra affidandosi all'autorità di un maestro di filosofia è fallimentare: la risposta del derviscio, miglior filosofo di Turchia, agli interrogativi metafisici di Pangloss e Candide è una porta chiusa in faccia. Dovremo attendere le pagine finali del racconto, quando i viaggi di tutti i personaggi volgono al termine e si ricongiungono nel quadro stabile della fattoria sulle rive del Bosforo, perché l'eroe abbandoni ogni sistema di conoscenza *a priori* e raggiunga una maturità filosofica basata su quell'unico famoso e sconcertante precetto: *il faut cultiver notre jardin*.

Candide, ovvero dal mondo al giardino: l'esperienza del viaggio insegna che nessuna attitudine metafisica nei confronti delle vicende terrene può essere assunta in modo assoluto e che ovunque ci si trovi bisogna coltivare il proprio orto. La conclusione del racconto non fornisce alcuna spiegazione agli enigmi sollevati dalla teodicea. La morale del giardino elude il problema e impone il silenzio non solo a Pangloss, ma a tutti i filosofi. Essa implica il rifiuto non solo dell'ottimismo metafisico, ma della filosofia *tout court*. "Travaillons sans raisonner" dice Martin, ecco l'unico modo di rendere sopportabile la vita.

La rinuncia teoretica di *Candide* è l'estrema conseguenza dell'empirismo voltairiano: poiché non si può rinchiudere la complessità dei fenomeni in un sistema di verità definitive, Voltaire sembra subire la tentazione dell'*epoché*. Ne *Le Blanc et le Noir*, per esempio, egli sviluppa un motivo tipico della tradizione scettica: i sogni e le illusioni testimoniano la debolezza delle nostre evidenze sensibili e delle nostre

²⁴² « Vous êtes bien simple en vérité, de vous figurer qu'un valet métis, qui a cinq ou six millions dans ses poches, ira chercher votre maîtresse au bout du monde et vous l'amènera à Venise. Il la prendra pour lui, s'il la trouve. S'il ne la trouve pas, il en prendra une autre. Je vous conseille d'oublier votre valet Cacambo et votre maîtresse Cunégonde. Martin n'était pas consolant. La mélancolie de Candide augmente, et Martin ne cessait de lui prouver qu'il y avait peu de vertu et peu de bonheur sur la terre. [...] Vous êtes bien dur, dit Candide. *C'est que j'ai vécu*, dit Martin ». *Candide*, cap. XXIV, « De Paquette et de frère Giroflée », cit., p. 214

idee, ovvero la fallibilità di ogni forma di conoscenza. Il racconto narra il lungo viaggio di Rustan in India e si conclude con la rivelazione che egli ha solo dormito, sognando tutta la propria vita e la propria morte. Risvegliandosi da un sogno che l'ha condotto in un'ora soltanto dal Candahar a Cabul, da Cabul al Cascemir e a morire in un duello sulla via del ritorno, il nostro eroe si chiede perché mai ci si debba affannare tanto nel tentativo di comprendere il senso della nostra esistenza, dal momento che “nos idées ne dépendent pas plus de nous dans le sommeil que dans la veille”.²⁴³

Molti elementi della filosofia di Voltaire dimostrano che egli accoglie un cauto scetticismo, soprattutto nel contesto della riflessione antropologico-culturale (lo vedremo nei capitoli seguenti) secondo l'indicazione del decimo *tropo* di Sesto Empirico o come metodo della ricerca della verità, come nel caso de *Le Philosophe ignorant*, il quale procede di dubbio in dubbio attraverso il mondo della filosofia. Ad ogni modo Voltaire non accetterà mai le estreme conseguenze dello scetticismo, né dal punto di vista gnoseologico, né dal punto di vista morale. Il *Traité de métaphysique*, riconoscendo i limiti stretti della conoscenza umana, risolve il problema dell'apparenza e dell'effettiva esistenza degli oggetti esterni, prendendo posizione contro il pirronismo nel capitolo IV, intitolato: “Qu'il y a en effet des objets extérieurs”. *Le Philosophe ignorant* afferma l'unità di una natura umana comune e di una comune, universale coscienza morale (il XXXVI dubbio porta il titolo: “Nature partout la même”, il XXXVIII: “Morale universelle”). Dai *Contes philosophiques* all'*Essai sur les mœurs*, il relativismo dei costumi non può in alcun modo minare l'universalismo morale.

L'*Histoire d'un bon brahmin*, un breve racconto composto da Voltaire a pochi mesi di distanza da *Candide*, solleva un altro problema: la separazione tra felicità e ragione, la dolorosa impotenza di questa e l'impossibilità per l'uomo di compiere una scelta che, comunque, non si volga contro di lui. I tormenti ai quali la speculazione filosofica espone inevitabilmente l'uomo sono davvero incompatibili con la sua felicità?

La parabola narra l'incontro tra un viaggiatore e un vecchio brahmano, uomo saggio, sapientissimo e per di più ricco e circondato di belle donne. Stringendo amicizia col viaggiatore, un giorno il bramino gli confessa di essere l'uomo più triste della terra: la sua sapienza gli rende la vita insopportabile, a causa della

²⁴³ *Le Blanc et le noir, Romans et contes*, cit., p. 265

coscienza della sua assoluta ignoranza riguardo ai principi primi e al perché profondo dell'esistenza.

Je voudrais n'être jamais né. [...] J'étudie depuis quarante ans, ce sont quarante années de perdues: j'enseigne les autres, et j'ignore tout; cet état porte dans mon âme tant d'humiliation et de dégoût que la vie m'est insupportable. Je suis né, je vis dans le temps, et je ne sais pas ce que c'est que le temps; je me trouve dans un point entre deux éternités, comme disent nos sages, et je n'ai nulle idée de l'éternité. Je suis composé de matière; je pense, je n'ai jamais pu m'instruire de ce qui produit la pensée; j'ignore si mon entendement est en moi une simple faculté, comme celle de marcher, de digérer, et si je pense avec ma tête comme je prends avec mes mains. Non seulement le principe de ma pensée m'est inconnu, mais le principe de mes mouvements m'est également caché: je ne sais pourquoi j'existe. [...]

Je me retire chez moi accablé de ma curiosité et de mon ignorance. Je lis nos anciens livres, et ils redoublent mes ténèbres. Je parle à mes compagnons: les uns me répondent qu'il faut jouir de la vie et se moquer des hommes; les autres croient savoir quelque chose, et se perdent dans des idées extravagantes; tout augmente le sentiment douloureux que j'éprouve. Je suis prêt quelquefois de tomber dans le désespoir, quand je songe qu'après toutes mes recherches, je ne sais ni d'où je viens, ni ce que je suis, ni où j'irai, ni ce que je deviendrai.²⁴⁴

Vicino alla casa del brahmano abitava una vecchia indiana, bigotta, ignorante e povera. Il viaggiatore andò a interrogarla per sapere se anche lei fosse afflitta di non sapere com'era fatta la sua anima. La vecchia capì a stento la questione, poi rispose che non aveva mai riflettuto un solo istante ai problemi che tormentavano il suo illustre dirimpettaio: ella credeva ciecamente alle metamorfosi di Visnù e si riteneva la donna più felice del mondo perché aveva a sua disposizione l'acqua del Gange con cui si lavava.

Il viaggiatore corre a riferire tale conversazione al brahmano, il quale di primo acchito si vergogna di essere infelice nonostante la sua posizione privilegiata di fronte alla sua miserabile vicina che non pensa a nulla, che vive come un automa ed è contenta, ma subito aggiunge:

Je me suis dit cent fois que je serais heureux si j'étais aussi sot que ma voisine, et cependant je ne voudrais pas d'un tel bonheur.²⁴⁵

Proponendo la medesima questione ad altri filosofi, il viaggiatore non trova nessuno che voglia accettare il patto di diventare imbecille per essere contento.

²⁴⁴ *Histoire d'un bon brahmin, Romans et contes*, cit., pp. 235, 236

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 236, 237

Eppure a lui sembra che la riflessione stessa suggerisca con evidenza che « préférer la raison à la félicité, c'est être très insensé ».²⁴⁶ Ecco un altro insolubile problema voltairiano: tra ragione e felicità non è possibile operare una scelta. Il saggio deve saper accettare l'inquietudine e il dolore che accompagnano l'attività del suo pensiero, trovando un punto di equilibrio tra l'insoddisfazione causata dagli interrogativi senza risposta e l'imperativo di contribuire serenamente alla felicità degli uomini e quindi alla propria. "Laissons les imbéciles perdre leurs jours sans penser",²⁴⁷ si legge verso la fine del dialogo de *Les Adorateurs*.

Tali considerazioni rinviano alla conclusione del lungo pellegrinaggio mentale de *Le Philosophe ignorant*. Dopo aver constatato, l'incomprensibilità (XVII dubbio) e le assurdità (XXV dubbio) in cui egli s'imbatte nella ricerca della verità e dopo aver preso atto della propria ignoranza (i dubbi LI/LV portano i seguenti titoli: "Ignorance"; "Autres ignorances"; "Plus grande ignorance"; "Ignorance ridicule"; "Pis qu'ignorance"), Voltaire intravede il "Commencement de la raison" (LVI e ultimo dubbio) nella ricerca stessa, la quale si rifiuta di cedere alle illusioni e all'ignoranza, e si impegna invece a proseguire nei suoi tentativi cognitivi e a combattere le false verità proclamate dalle autorità, dalle scuole e dai libri.

Faut-il rester oisif dans les ténèbres? ou faut-il allumer un flambeau auquel l'envie et la calomnie rallumeront leurs torches? Pour moi, je crois que la vérité ne doit pas plus se cacher devant ces monstres, que l'on ne doit s'abstenir de prendre de la nourriture dans la crainte d'être empoisonné.²⁴⁸

Il punto di partenza del lungo dubitare del filosofo ignorante è la stessa questione che tormenta il buon brahamano del *conte philosophique*: l'impossibilità di rispondere al quesito metafisico fondamentale sul perché e sul modo in cui egli possa pensare e l'insoddisfazione nei confronti delle spiegazioni addotte dalle diverse correnti filosofiche riguardo all'essere in generale, alla materia e allo spirito. Voltaire si chiede se i libri prodotti in duemila anni su tali argomenti gli abbiano insegnato qualche cosa, ed è incline a credere che persino i più sapienti filosofi della storia abbiano cercato inutilmente di definire l'anima, le sue relazioni con il corpo e i principii che reggono il pensiero.²⁴⁹

²⁴⁶ Ibidem, p. 237

²⁴⁷ *Les Adorateurs*, in *Dialogues philosophiques*, cit., p. 360 (M.XXVII, cit., p. 325)

²⁴⁸ *Le Philosophe ignorant*, doute LVI, « Commencement de la raison », V.F. 62, cit., pp. 104, 105

²⁴⁹ « *Les livres faits depuis deux mille ans, m'ont-ils appris quelque chose?* [...] Quel est cet autre pouvoir qui fait entrer des images dans mon cerveau, qui les conserve dans ma mémoire? Ceux qui

Il libro della “vera” metafisica non è ancora stato scritto, o comunque è illeggibile per l’occhio umano. Si è visto in *Micromégas* come i dotti dell’Accademia di Parigi non siano in grado di leggere il libro delle verità ultime donato loro dal sapientissimo filosofo di Sirio: le pagine di tale libro infatti appaiono loro tutte bianche. Analogamente, l’illuminato *Zadig* non riesce a decifrare un solo carattere del gran libro delle sorti mostratogli dall’angelo Jesrad. Attraverso le immagini del libro tutto bianco della filosofia e del libro indecifrabile della provvidenza, Voltaire esprime le sue convinzioni empiriste e antimetafisiche secondo le quali nessun filosofo potrà mai aprire né il libro del destino, né il libro della verità universale, giacché agli uomini non è dato conoscere il fondo delle cose. Gli argomenti metafisici non sono alla nostra portata perché, come insegna Locke, le sole fonti della conoscenza umana sono l’esperienza e la sensazione. L’unico libro alla portata degli uomini è il libro dell’empirismo, ovvero il libro del mondo dei fenomeni osservabili: è il mondo stesso, il mondo degli uomini.

I viaggi e l’esperienza riconducono dunque la filosofia alle sue fonti empiriche e forniscono gli strumenti critici per svelare l’illusorietà della speculazione astratta, rendendo l’uomo consapevole dei limiti stretti della propria conoscenza. Allo stesso tempo però, la coscienza della propria ignoranza non può eliminare gli interrogativi metafisici, né arrestare il pensiero teorico: *Micromégas* non riesce ad accontentarsi delle sue vastissime conoscenze scientifiche, e ammette di provare sempre “un désir vague”,²⁵⁰ una sorta di inquietudine intellettuale provocata dal mistero del senso profondo dell’universo, a lui ignoto; *Zadig* s’inginocchia di fronte alla Provvidenza, non potendo tuttavia impedire alla propria ragione di sollevare nuove questioni e nuovi “ma”;²⁵¹ il buon brahmano non invidia affatto la serenità della sua stolta vicina e preferisce il proprio inquieto indagare intorno agli irrisolti dilemmi dell’essere; *Le Philosophe ignorant*, constatando l’ignoranza di tutti gli uomini, la maggior parte dei quali non si tormenta affatto come lui riguardo ai principii primi delle cose, non riesce a sedare il suo desiderio di conoscenza²⁵² e intraprende un

sont payés pour le savoir l’ont inutilement cherché... ». Ibid., doute II, « Notre faiblesse », doute III, « Comment puis-je penser? », cit., p. 33

²⁵⁰ *Micromégas*, cap. II, « Conversation de l’habitant de Sirius avec celui de Saturne », cit., p. 22

Cf. *Supra*, Parte seconda, *I viaggi cosmici*, cap. III, “Moi qui suis d’une autre sphère...” *Micromégas*, il *Traité de métaphysique* e la conoscenza dell’uomo”, pp. 84 -87

²⁵¹ *Zadig*, cap. XVIII, « L’ermite », cit., p. 114. Cf. II parte, *I viaggi cosmici*

²⁵² « Malgré ce désespoir, je ne laisse pas de désirer d’être instruit, et ma curiosité trompée est toujours insatiable ». *Le Philosophe ignorant*, doute IV, « M’est-il nécessaire de savoir? », V.F. 62, cit., p. 34. Cf. Parte Quinta del presente lavoro, “Il viaggio nella filosofia. *Le Philosophe ignorant* e l’aurore de la raison”, pp. 208-210

viaggio attraverso la storia del pensiero filosofico, dalla filosofia orientale dei brahmani, di Zoroastro e di Confucio, alla filosofia greca, da Pitagora, ad Aristotele, agli stoici e alla filosofia occidentale moderna, da Descartes, a Gassendi, Hobbes e Spinoza, fino a Locke. Voltaire è dunque ben lontano dal ritenere completamente inutili i secolari tentativi del pensiero umano di penetrare le verità ultime e di rispondere agli interrogativi metafisici, giacché la mente del saggio non può evitare di porsi tali questioni. La sua grande erudizione dimostra inoltre che egli non disprezza affatto i libri di filosofia.

Ne *L'Ingénu*, per esempio, troviamo un vero e proprio apologo della cultura libresca. Il *conte* mette in scena un esperimento filosofico d'ispirazione lockiana, ponendo un'intelligenza "naturale", ovvero un intelletto che è ancora una *tabula rasa*, a contatto con la tradizione culturale dell'Occidente. Un giovane selvaggio del Canada, viaggiando attraverso la Francia di Luigi XIV, s'imbatte in una serie di disavventure che lo conducono ad essere rinchiuso alla Bastiglia. La prigione, in realtà, è una biblioteca e il compagno di cella dell'urone è un dotto e illuminato giansenista di nome Gordon, il quale guiderà la formazione culturale del nostro uomo della natura. Il racconto crea le condizioni di un'esperienza pura: la ragione naturale dell'urone viene posta *in vitro* nello spazio chiuso di una biblioteca e, come in un esperimento chimico, viene fatta reagire a contatto con i testi della cultura occidentale. L'*itinerarium mentis* dell'Ingénu non avviene in seno alla società, troppo corrotta e perciò priva di virtù educative, bensì in una prigione, al riparo da qualsiasi influenza esterna, immagine della severa e spoglia interiorità in cui si compiono le vere maturazioni intellettuali. Diversamente da *Candide*, la cui ricerca era orientata "orizzontalmente" verso la scoperta del mondo, *L'Ingénu* si muove in spazi circoscritti, la sua ricerca è culturale, "verticale", interiore.²⁵³ In carcere egli legge gli antichi e i moderni, Racine e Corneille, gli storici e i metafisici, come Malebranche, riflette sui problemi più disparati e ne propone una lettura "diversa", basata sul buon senso naturale.

Dopo un anno di libri e letture, l'Ingénu cambia radicalmente: fino alla sua reclusione nella biblioteca della Bastiglia il nostro viaggiatore urone non era che un

²⁵³ Cf. L. Sozzi, *Immagini del selvaggio. Mito e realtà del primitivismo europeo*, VIII, "Un ingenuo candore", Roma, 2002, pp. 280 – 288

²⁵⁵ *L'Ingénu, histoire véritable*, cap. « Comment L'Ingénu développe son génie », *Romans et contes*, cit., p. 317

bruto, mentre ora, dopo aver studiato e accumulato una cultura libresca, egli si rende conto di essere diventato un vero uomo.

*La lecture agrandit l'âme, et un ami éclairé la console. Notre captif jouissait de ces deux avantages qu'il n'avait pas soupçonnés auparavant. - Je serais tenté, dit-il, de croire aux métamorphoses, car j'ai été changé de brute en homme.*²⁵⁵

Ne *L'Homme aux quarante écus*, Voltaire tornerà a lodare gli effetti benefici della lettura e dell'istruzione. Il signor André decide di utilizzare l'eredità delle sue cugine morte di sifilide, a loro volta eredi di un ricco parente parigino, subappaltatore degli ospedali militari, in due diverse direzioni: da un lato per aiutare i poveri della sua provincia, privi del contingente dei quaranta scudi, d'altro lato, con il denaro restante, egli può finalmente acquistare una biblioteca, soddisfacendo la sua grande passione per la lettura e il suo desiderio di conoscere il progresso dello spirito umano. La frequentazione dei libri, dice Voltaire, fortifica il "buon senso naturale" del signor André ed eleva il suo animo, permettendogli inoltre di essere al corrente di tutti gli affari europei senza bisogno di uscir di casa.

Comme le bon sens de monsieur André s'est fortifié depuis qu'il a une bibliothèque! il vit avec les livres comme avec les hommes; il choisit; et il n'est jamais la dupe des noms. Quel plaisir de s'instruire, et d'agrandir son âme pour un écu sans sortir de chez soi! [...]

La misère avait affaibli les ressorts de l'âme de M. André, le bien-être leur a rendu leur élasticité. Il y a mille André dans le monde auxquels il n'a manqué qu'un tour de roue de la fortune pour en faire des hommes d'un vrai mérite.

Il est aujourd'hui au fait de toutes les affaires de l'Europe, et surtout des progrès de l'esprit humain.²⁵⁶

Un tale apologo del viaggio immobile attraverso i libri suggerisce che per Voltaire, in fin dei conti, l'esperienza da sola non basta, e che per comprendere il libro del mondo è anche necessario passare per il mondo dei libri.

²⁵⁶ *L'Homme aux quarante écus*, « Le bon sens de Monsieur André », *Romans et contes*, cit., p. 469

PARTE QUARTA

I VIAGGI CULTURALI

Il mappamondo della ragione nei *Romans et contes philosophiques*

VII. Il panorama delle civiltà tra attualità, esotismo e storia

Lo sguardo voltairiano su un mondo in rapida trasformazione. – L'attualità in Candide: l'Europa e il mondo intorno al 1755. – L'attualità ne La Princesse de Babylone: gli anni '60 del Settecento. – La ragione illumina il Nord Europa, corruzione e fanatismo corrodono ancora il Sud. – Roma e Parigi: luci e ombre delle capitali della cultura. – I roghi della penisola iberica da Lisbona a Siviglia. – Oriente, Occidente, storia universale: l'Essai sur les mœurs e le lettere dell'indiano Amabed. – Voltaire e la Cina. – Il Medio Oriente di Zadig. – “Le temps des usurpateurs” e le guerre di religione nel Seicento da Scarmentado a L'Ingénu. – Il Nuovo Mondo, luogo geografico e filosofico. – Voltaire e i selvaggi. – L'Eldorado.

« L'imagination voyageuse »²⁵⁷ di Voltaire copre la quasi totalità dei paesi e dei continenti conosciuti all'epoca e funziona come una specie di caleidoscopio in cui il narratore proietta una grande varietà di immagini della realtà e della fantasia. Nei *Contes philosophiques* il mondo è un'immensa riserva di immagini quasi fotografiche che si susseguono senza sosta per offrire un panorama umano estremamente vario, un panorama delle diverse civiltà colte al volo come per rapidi *flashes*.

Ciò che più preme a Voltaire è creare le possibilità di uno sguardo esterno su un mondo in veloce trasformazione attraverso lo svolgimento tipico dei suoi racconti, dove il viaggio dei protagonisti serve a conoscere e a cambiare, a vedere ed apprendere quanto accade al di fuori delle loro nazioni. È quanto accade a *Candide*: una volta uscito dall'immobile microcosmo del suo castello in Westfalia, egli viene catapultato in un giro dell'Europa, prima, e del mondo Oltreoceano, dopo, e, trovandosi sempre al posto giusto nel momento giusto, giacché il narratore gli ha

²⁵⁷ J. Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes*, cit., p. 243

conferito il dono dell'ubiquità, partecipa in prima persona ai principali avvenimenti degli anni Cinquanta del Settecento, ovvero del momento storico in cui Voltaire scrive il racconto. Il viaggio dell'allievo di Leibniz offre un panorama quasi globale dei paesi del mondo, dipingendo il mappamondo del pessimismo. Il male è onnipresente, ovunque ci si diriga una violenza assurda e generalizzata schiaccia ogni libertà. Eppure Voltaire non inventa nulla delle atrocità narrate nel romanzo, egli consegna un documentario sull'attualità del mondo, un po' fantasioso e stilizzato, amplificando le notizie orribili che qualunque europeo attento poteva leggere sulle gazzette dell'epoca: la guerra dei Sette Anni, il terremoto in Portogallo, i crimini commessi dall'Inquisizione, la deportazione di schiavi neri in America e la corruzione delle colonie.

Una decina di anni più tardi, Voltaire sposta la sua attenzione sull'Oriente e, ne *La Princesse de Babylone*, propone ai lettori un lungo viaggio al seguito della principessa Formosanta e di Amazan, il suo innamorato in fuga. I mezzi di locomozione di questo viaggio garantiscono spostamenti rapidissimi. A bordo dei liocorni e dei grifoni, o comodamente trasportati sulle ali della saggia fenice parlante, il principe e la principessa fanno il giro di un intero emisfero: partiti da Babilonia, si recano in Arabia, in India, in Cina, in Russia, in Polonia, in Germania, in Olanda, in Inghilterra, e giungono a Roma, a Parigi, a Siviglia, per fare infine ritorno a Babilonia passando per l'Etiopia. In questa vorticosa e affannosa rincorsa intorno al mondo il lettore non ha mai il tempo di riflettere e si ritrova trascinato in un movimento incessante e disinvolto nello spazio e nel tempo. Voltaire si muove così tanto tra i più svariati registri da essere imprevedibile: dice cose nuove attraverso cose antiche, parla della realtà attraverso la fantasia, della storia attraverso la letteratura e, strada facendo, accenna lezioni filosofiche senza soffermarvisi troppo a lungo.

I riferimenti all'attualità del 1767, data di composizione del racconto, sono numerosissimi e, dalla Cina all'Inghilterra, Voltaire propone una sorta di *reportage* filosofico dei paesi incontrati, dei rapidi schizzi, quasi dei "ritratti fotografici", fornendo delle caricature semplificate di ogni popolo attraverso i luoghi comuni dell'epoca. Così, in Cina, la Compagnia di Gesù è ben riconoscibile sotto l'appellativo di "troupe de bonzes étrangers qui était venus du fond de l'Occident dans l'espoir insensée de forcer toute la Chine à penser comme eux",²⁵⁸

²⁵⁸ *La Princesse de Babylone*, cap. V, *Romans et contes*, cit., p. 379

l'imperatrice dei cimmeri in viaggio dai confini dell'Europa a quelli dell'Asia è chiaramente Caterina II di Russia, la quale stava effettivamente viaggiando attraverso le province del suo impero nella primavera-estate del 1767, come lei stessa scrisse a Voltaire;²⁵⁹ il re-filosofo dei sarmati è Stanislao Poniatowski, salito al trono della Polonia nel 1764 e fautore di numerose riforme; l'insipido paese dei batavi è l'Olanda; milord Qu'importe fa le lodi di Locke e di Newton nell'isola sua di Albione, ovvero l'Inghilterra; a Roma riconosciamo il papa, "le Vieux des sept montagnes"²⁶⁰ a cui bisogna baciare l'alluce per potergli parlare; la frivola capitale delle Gallie, dove Amazan infine soccombe ai piaceri della tavola, dei festini e dell'amore, è ovviamente Parigi; i terribili *antropokaies* di Siviglia (neologismo di voltairiano, dal greco: uomo + brucio) sono gli inquisitori e Voltaire si diverte ad ammucchiarli tutti per farne un gran rogo. Il saggio e modesto monarca della Betica è Carlo III di Spagna, il quale cercò di combattere l'Inquisizione e di modernizzare la legislazione spagnola. Nel 1767 egli espulse i gesuiti dal suo paese.

Il viaggio de *La Princesse de Babylone* delinea un vero e proprio mappamondo della ragione, lo stesso, almeno per quanto riguarda l'Europa, che sarà sommariamente tracciato un anno più tardi da Monsieur André (*L'Homme aux quarante écus*, 1768) in seguito a un *tour* immobile attraverso i libri della sua nuova biblioteca che lo ha reso uno spettatore attento e illuminato dell'attualità europea e dei progressi dello spirito umano:

Il me semble que la raison voyage à petites journées, du nord au midi, avec ses deux intimes amies l'expérience et la tolérance. L'agriculture et le commerce l'accompagnent. Elle s'est présentée en Italie, mais la Congrégation de l'Indice l'a repoussée. Tout ce qu'elle a pu faire a été d'envoyer secrètement quelques-uns de ses facteurs qui ne laissent pas de faire du bien. Encore quelques années, et le pays des Scipions ne sera plus celui des arlequins enfroqués. Elle a de temps en temps de cruels ennemis en France; mais elle y a tant d'amis qu'il faudra bien à la fin qu'elle y soit premier ministre.

Quand elle s'est présentée en Bavière et en Autriche, elle a trouvé deux ou trois grosses têtes à perruque qui l'ont regardée avec des yeux stupides et étonnés. Ils lui ont dit, Madame, nous n'avons jamais entendu parler de vous; nous ne vous connaissons pas. Messieurs, leur a-t-elle répondu, avec le temps vous me connaîtrez et vous m'aimerez. Je suis très bien reçue à Berlin, à Moscou, à Copenhague, à Stockholm. Il y

²⁵⁹ Cf. la lettera del 26 marzo indirizzata dall'imperatrice a "Le Seigneur du Château de Ferney" e la risposta di Voltaire del 26 maggio 1767: "Hélas Votre Majesté Imperiale ferait le tour du globe qu'elle ne rencontrerait guère de rois dignes d'elle...". *Correspondence and related documents*, cit., V.F. 116, D14091, D14199, pp. 24,25 e 127,128

²⁶⁰ *La Princesse de Babylone*, cap. IX, *Romans et contes*, cit., p. 395

a longtemps que par le crédit de Loke, de Gordon, de Trenchard, de milord Shaftesbury et de tant d'autres, j'ai reçu mes lettres de naturalité en Angleterre. Vous m'en accorderez un jour. Je suis la fille du temps, et j'attends tout de mon père.

Quand elle a passé sur les frontières de l'Espagne et du Portugal, elle a béni Dieu de voir que les bûchers de l'Inquisition n'étaient plus si souvent allumés; elle a espéré beaucoup en voyant chasser les jésuites; mais elle a craint qu'en purgeant le pays de renards on ne le laissât exposé aux loups.²⁶¹

Gli stessi toni ottimistici, le stesse speranze politiche, a tratti illusorie, su un'Europa ancora divisa tra oscurantismo e ragione, tra progresso civile e rigurgiti di fanatismo, ma dove si starebbe affacciando, dalla Svezia alla Danimarca, dalla Russia alla Polonia, fino alla Spagna, una nuova età "illuminata", li ritroviamo *en passant* nelle digressioni filosofiche intercalate ad ogni tappa dell'esotica vicenda degli amori e degli inseguimenti della principessa di Babilonia. Nel *conte* Voltaire ribadisce il suo apprezzamento dell'Inghilterra, motivo costante del nostro autore fin dai tempi delle *Lettres philosophiques*. Milord Qu'importe racconta al curioso Amazan la storia, i costumi, le leggi e le arti dell'isola di Albione, dove si è instaurato "le plus parfait gouvernement, peut-être, qui soit aujourd'hui dans le monde",²⁶² garante di moderazione e civiltà grazie alla sua monarchia costituzionale e al rispetto del diritto. Il sistema giudiziario inglese sa contenere l'arbitrio dei giudici, i quali non oserebbero mai "mandare a morte un cittadino senza palesare le testimonianze che lo accusano e la legge che lo condanna", come accade invece in Francia dove – come mostra il triste caso del cavaliere de La Barre, condannato a morte nel luglio 1766 – si punisce "une étourderie de jeune homme comme on aurait puni un empoisonnement ou un parricide".²⁶³

L'elogio del Nord Europa, ripreso ne *L'Homme aux quarante écus* e, più tardi, ne *L'Eloge historique de la raison* (1775), e le indicazioni sulla situazione politica russa, polacca e tedesca, risultano per molti versi nuove e degne di interesse. Inseguendo le tracce di Amazan, dall'Arabia, all'India, alla Cina, Formosanta arriva a San Pietroburgo, in compagnia della sua fedelissima fenice parlante, la quale

²⁶¹ *L'Homme aux quarante écus*, "Le Bon sens de Monsieur André", *Romans et contes*, cit. pp. 469, 470

²⁶² *La Princesse de Babylone*, cap. VIII, *Romans et contes*, cit., p. 391

²⁶³ *La Princesse de Babylone*, cap. X, *Romans et contes*, cit., p. 399

Il cavaliere La Barre aveva appena diciannove anni quando venne messo a morte per i suoi comportamenti anticonformisti, nel luglio 1766. Egli era condannato di atti blasfemi come quello di non essersi tolto il cappello al passaggio di una processione e per aver mutilato un crocifisso. Per di più era stato trovato in possesso del *Dictionnaire philosophique* di Voltaire che venne pubblicamente gettato sul rogo che bruciava il cadavere del giovane cavaliere.

stenta a riconoscere l'impero dei cimmerii ch'ella aveva visitato trecento anni prima. Voltaire loda l'opera di riforma di Pietro il Grande e dell'imperatrice Caterina II, ch'egli definisce "benefattrice del genere umano" per aver fatto valere il principio della tolleranza di fronte al problema delle differenti religioni del suo immenso impero.

Par ce principe elle a lié sa nation à toutes les nations du monde, et les Cimmériens vont regarder le Scandinavien et le Chinois comme leurs frères. Elle a fait plus; elle a voulu que cette précieuse tolérance, le premier lien des hommes, s'établît chez ses voisins; ainsi elle a mérité le titre de mère de la patrie, et elle aura celui de bienfaitrice du genre humain, si elle persévère.²⁶⁴

Il "filosofo in trono"²⁶⁵ Stanislao Poniatowski, re di Polonia, era stato imposto nel 1764 proprio da Caterina II di Russia con il pretesto di mettere fine alle dispute religiose, ma in realtà era una pedina essenziale per la futura spartizione della Polonia a gran beneficio della Russia stessa. Voltaire loda anche, attraverso le parole di Amazan, i regimi dispotici, ma illuminati, della Scandinavia, quello di Cristiano VII in Danimarca e del futuro Gustavo III in Svezia. Attraversando la Germania, i protagonisti del *conte* ammirano i progressi che la religione e la filosofia fanno nel Nord, mentre dirigendosi verso il Sud dell'Europa, passando per l'Olanda e l'Inghilterra, dove essi trovano libertà, uguaglianza, dignità e abbondanza, i loro giudizi diventano più severi.

In Italia Amazan visita Venezia e Roma, dove regnano falsità, strani vezzi e corruzione. Il giudizio voltairiano nei confronti dell'Italia, e soprattutto della Roma papale, è sempre molto duro. L'antica "terra di Saturno" ha perso ogni gloria ed è ormai in piena decadenza, soprattutto morale, e non vale proprio la pena restarvi:

[Amazan] quitta au plus vite cette ville des maîtres du monde, où il fallait baiser un vieillard à l'orteil, comme si sa joue était à son pied, et où l'on n'abordait les jeunes gens qu'avec des cérémonies encore plus bizarres.²⁶⁶

Ne *Les Lettres d'Amabed*, invece, l'atteggiamento nei confronti della società romana è più indulgente e a tratti ambiguo. Racconto epistolare e romanzo storico, queste *Lettres* pubblicate nel 1769, sono ambientate nel '500, e la Roma descritta dall'indiano Amabed, è quella di papa Leone X, ovvero un luogo di intensi scambi

²⁶⁴ Ibidem, pp. 384, 385

²⁶⁵ Ibidem, p. 386

²⁶⁶ *La Princesse de Babylone*, cap. IX, *Romans et contes*, cit., p. 398

culturali, dove vi è più interesse per gli studi umanistici che per le opere di teologia, dove il gran poeta Ariosto poteva scrivere versi contro quella “canaglia” di monaci,²⁶⁷ e dove venivano rappresentate commedie beffarde e irriverenti come la *Mandragora* di Machiavelli. Le contraddizioni e le piacevolezze della civiltà romana finiscono col sedurre Amabed e Adatea, i nostri ingenui viaggiatori indiani, i quali, pur rimpiangendo l’India, decidono, al contrario del loro connazionale principe gangaride (Amazan) del precedente racconto, di restare a Roma e di sopportare pazientemente “tous les agréments qu’on nous fait goûter dans ce pays-ci”.²⁶⁸

La descrizione di Roma, culla della civiltà pur nelle sue irriducibili e deplorabili contraddizioni, rinvia a un’altra capitale della cultura, la meglio conosciuta Parigi. Voltaire tende sempre a raffigurare la propria città come un luogo di perdizione. Parigi è la capitale delle furberie, delle galanterie, delle frivolezze e dei piaceri dissoluti, dei furti, delle astuzie, degli abusi e della corruzione del clero e della corte. Tale critica è tuttavia sempre accompagnata da una certa compiacenza. Ne *La Princesse de Babylone*, la tappa parigina segna, nel bene e nel male, la metamorfosi di Amazan, il quale perde la sua eroica indifferenza per il mondo e si trasforma da una sorta di semidio in un essere umano, concedendosi nella capitale delle Gallie a una “ragazza d’affare”. Lasciando Parigi, Amazan ammette di essersi affezionato ai suoi abitanti e raccomanda loro d’esser sempre leggeri e frivoli, poiché è ciò che li rende amabili e felici.

Les Germains, disait-il, sont les vieillards de Europe, les peuples d'Albion sont les hommes faits, les habitants de la Gaule sont les enfants, et j'aime à jouer avec eux.²⁶⁹

Parigi non è certo il migliore dei mondi possibili, ma Voltaire è convinto che sia pur sempre un luogo in cui può valere la pena vivere, purché, lontano da ogni manicheismo, si sappia accogliere quella commistione di bene e di male, di luci e di ombre che caratterizza ogni società.²⁷⁰ Così Persepoli, specchio esotico di Parigi ne *Le Monde comme il va*, non merita affatto di essere distrutta e Babouc, per quanto scita e inviato di un genio, al termine della sua missione non vorrebbe più lasciare

²⁶⁷ Cf. *Les Lettres d'Amabed*, « Dix-neuvième Lettre d'Amabed », *Romans et contes*, cit., p. 524, dove Voltaire cita in italiano un passo della *Satira sul matrimonio* dell’Ariosto.

²⁶⁸ Ibidem

²⁶⁹ *La Princesse de Babylone*, cap. X, cit., p. 404

²⁷⁰ Cf. L. Bianchi, *Introduzione a La principessa di Babilonia, Le lettere di Amabed*, Milano, 2000, pp. 9,10

quella città a cui si è affezionato e il cui popolo “était poli, doux et bienfaisant, quoique léger, médisant et plein de vanité”.²⁷¹ In questo *conte*, come nelle pagine parigine de *La Princesse de Babylone* e in quelle romane de *Les Lettres d’Amabed*, Voltaire esalta le forme culturali e civili, le espressioni artistiche e letterarie, in modo particolare l’opera e il teatro, ribadendo la sua posizione nel dibattito intorno al rapporto tra le scienze e le arti da un lato, e la morale e i costumi, dall’altro, che negli anni Cinquanta aveva segnato la radicale distanza tra il Nostro e Rousseau.

La *boutade* finale de *Le Monde comme il va* esprime sinteticamente e ironicamente l’atteggiamento positivo di Voltaire, già presente in alcune opere maggiori, da *Le Mondain* a *Le siècle de Luis XIV*, nei confronti dell’arte, del teatro e della letteratura, come compiute espressioni della sempre più raffinata cultura occidentale.

On laissa donc subsister Persépolis; et Babouc fut bien loin de se plaindre, comme Jonas qui se fâcha de ce qu'on ne détruisait pas Ninive. Mais, quand on a été trois jours dans le corps d'une baleine, on n'est pas de si bonne humeur que quand on a été à l'opéra, à la comédie, et qu'on a soupé en bonne compagnie.²⁷²

Proseguendo nel nostro viaggio e seguendo i passi della ragione voltairiana attraverso l’Europa, avvicinandoci al Sud, alla Spagna e al Portogallo, notiamo che i toni di Voltaire si fanno più gravi e che il suo umorismo diventa quasi nero. Chiunque passi per la penisola iberica, in effetti, rischia di esser bruciato vivo: Scarmentado a Siviglia viene rinchiuso sei settimane in una cella, per aver osato notare durante una processione che il baldacchino del grande inquisitore era più alto di quello della famiglia reale; Jenni, trovandosi a Barcellona negli anni della guerra di successione spagnola, sarebbe stato arso in una cerimonia domenicale, se le truppe inglesi non fossero entrate in città di buon ora; sono note infine le vicende di Cunégonde, Pangloss e Candide a Lisbona. Gli inquisitori della Santa Hermandada non risparmiano nemmeno la principessa di Babilonia: non appena ella mette piede a Siviglia, viene accusata di stregoneria, visto che possedeva una quantità prodigiosa di diamanti, e il principe Amazan, tempestivamente avvisato dalla fenice del dramma di Formosanta, è costretto a bruciare tutti gli *antropokaies* sui roghi ch’essi stessi avevano preparato, per liberarla. Il re della Betica, Carlo III, può finalmente annunciare l’avvento di “un uomo mandato da Dio”, del “vendicatore

²⁷¹ Cf. *Le Monde comme il va*, cap. XII, *Romans et contes*, cit., p. 54

²⁷² *Ibidem*

del genere umano”, ed espellere tutti i gesuiti rimasti nella sua patria. Egli è talmente grato al principe gangaride per aver ammazzato tutti gli inquisitori, che è pronto ad ammettere l’inferiorità dei popoli d’Occidente rispetto a quelli d’Oriente:

Il comprit combien les peuples d'Occident qui mangeaient les animaux, et qui n'entendaient plus leur langage, étaient ignorants, brutaux et barbares; que les seuls Gangarides avaient conservé la nature et la dignité primitive de l'homme; mais il convenait surtout que les plus barbares des mortels étaient ces chercheurs antropokaies dont Amazan venait de purger le monde. Il ne cessait de le bénir et de le remercier.²⁷³

La Princesse de Babylone è un romanzo orientale, debitore non solo nei confronti della tradizione letteraria dell’Oriente fantastico e in particolare delle *Mille et une nuits*, recentemente tradotte e diffuse in Francia da Galland, ma anche della *Philosophie de l’histoire* dello stesso Voltaire e dei suoi studi storici che confluivano da anni nell’imponente *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*. Il saggio ha l’ambizione di inglobare tutti i popoli e tutte le civiltà della terra e, in polemica con la storiografia di Bossuet, autore del *Discours sur l’histoire universelle*, il quale prendeva le mosse dalla genesi cristiana, passando alla storia del popolo ebraico, della civiltà greca e dell’impero romano e si arrestava all’età di Carlo Magno, Voltaire rivaluta la storia degli antichi imperi d’Oriente, della Cina e dell’India in particolare, che egli considera la culla di ogni arte e civiltà, e arriva fino alla contemporaneità, includendo la storia della colonizzazione. Nell’*Avant-propos* del *Saggio sui costumi*, Voltaire illustra a Madame du Châtelet, per la quale egli compone l’opera, il vasto e originale disegno della sua compilazione di storia universale:

L’illustre Bossuet, qui dans son Discours sur une partie de l’Histoire universelle en a saisi le véritable esprit, au moins dans ce qu’il dit de l’empire romain, s’est arrêté à Charlemagne. C’est en commençant à cette époque que votre dessein est de vous faire un tableau du monde ; mais il faudra souvent remonter à des temps antérieurs. Cet éloquent écrivain, en disant un mot des Arabes, qui fondèrent un si puissant empire et une religion si florissante, n’en parle que comme d’un déluge de barbares. [...]

Il eût été souhaiter qu’il n’eût pas oublié entièrement les anciens peuples de l’Orient, comme les Indiens et les Chinois, qui ont été si considérables avant que les autres nations fussent formées.²⁷⁴

²⁷³ *La Princesse de Babylone*, cap. XI, p. 408

²⁷⁴ *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*, « Avant -propos qui contient le plan de cet ouvrage, avec le précis de ce qu’étaient originellement les nations occidentales, et les raisons pour lesquelles

Ne *Les Lettres d'Amabed*, il giovane indiano, istruito da padre Fa Tutto sui grandi testi della cultura occidentale, è molto stupito, anzi indignato, nello scoprire che gli storici europei ignorano completamente le vicende degli antichi e vasti imperi asiatici e parlano del mondo come se esso finisse ai confini del loro continente. Amabed parla del *Discours* di Bossuet al suo maestro Shastasid, gran bramano di Madura, nei seguenti termini:

Nous avons lu ensemble un livre de son pays qui m'a paru bien étrange. C'est une histoire universelle du monde entier dans laquelle il n'est pas dit un mot de notre antique empire, rien des immenses contrées au-delà du Gange, rien de la Chine, rien de la vaste Tartarie. *Il faut que les auteurs, dans cette partie de l'Europe, soient bien ignorants.* Je les compare à des villageois qui parlent avec emphase de leurs chaumières, et qui ne savent pas où est la capitale; ou plutôt à ceux qui pensent que le monde finit aux bornes de leur horizon.²⁷⁵

I costumi dell'India, rappresentati da Amabed, Adaté e Shastasid, e da Amazan ne *La Princesse de Babylone*, fungono da modello comparativo in contrapposizione a quelli dell'Europa, e il paragone si risolve in entrambi i casi a favore della tradizione orientale. Innanzitutto gli indiani sono il popolo terrestre da più tempo incivilito, afferma Shastasid, preoccupato per l'irruzione di quei "barbares de l'Europe",²⁷⁶ iniziata con la presa di Goa da parte dei portoghesi. L'India non solo è la nazione più antica del mondo, ma è anche l'unica contrada in terra dove gli uomini siano giusti. Ne *La Princesse de Babylone*, descrivendo il paese dal quale proviene il suo amico Amazan, la fenice parlante spiega come nella regione bagnata dalla riva orientale del Gange, abiti un popolo mite e virtuoso di pastori tra i quali vige una perfetta uguaglianza e presso i quali uccidere le bestie è un delitto orribile. Lungi dal nutrirsi di animali, i gangaridi comunicano e parlano con loro.

Dall'idillio pastorale dell'India, Formosanta passa al grande impero cinese e, giunta a Cambalù (Pechino), fa la conoscenza del monarca più giusto, più cortese e più savio della terra. Voltaire si riferisce a Yung-Ceng, il quale aveva il gran merito d'aver espulso i gesuiti (1724), quei "bonzi stranieri" che avevano osato predicare dogmi d'intolleranza presso la nazione più tollerante del mondo. In Cina, inoltre, vi

on commence cet essai par l'orient », a cura di R. Pomeau, Paris, Garnier, 1990, p. 196 (*Œuvres complètes de Voltaire* a cura di Louis Moland, Paris, Garnier, 1877 – 85, *Essai sur les mœurs*, voll. XI – XIII)

²⁷⁵ *Les Lettres d'Amabed*, « Seconde Lettre d'Amabed à Shastasid », pp. 480, 481

²⁷⁶ *Ibid.*, « Réponse de Shastasid », p. 479

sono leggi che premiano la virtù, mentre in ogni altro luogo le leggi si limitano vergognosamente a punire i delitti.

L'elogio della società e della cultura cinesi è un elemento costante nell'opera di Voltaire, il quale apprezza soprattutto la filosofia e la morale confuciana custodita dai *lettrés chinois*. Dall'*Essai sur les mœurs*, agli *Entretiens chinois*, agli articoli del *Dictionnaire philosophique*, fino alla *Défense de mon oncle* e alle *Lettres Chinoises, Indiennes et Tartares*, Voltaire difende il governo cinese dall'accusa di ateismo da parte del mondo cristiano,²⁷⁷ e tende ad assimilare gli insegnamenti morali di Confucio al suo ideale di una "religione filosofica" che evita le superstizioni e gli inutili dogmi, conformandosi soltanto alla natura e alla ragione.²⁷⁸ Il *Catéchisme chinois*,²⁷⁹ la "religione" dei saggi cinesi è secondo lui "la meilleure du monde":

La religion des lettrés chinois encore une fois est admirable. Point de superstitions, point de légendes absurdes, point de ces dogmes qui insultent à la raison et à la nature, et auxquels des bonzes donnent mille sens différents, parce qu'ils n'en ont aucun. Le culte le plus simple leur a paru le meilleur depuis plus de quarante siècles. Ils sont ce que nous pensons qu'étaient Seth, Hénoc et Noé, ils se contentent d'adorer un Dieu avec tous les sages de la terre, tandis qu'en Europe on se partage entre Thomas et Bonaventure, entre Calvin et Luther, entre Jansenius et Molina.²⁸⁰

Nei confronti del Medio Oriente, l'atteggiamento di Voltaire è molto meno positivo. La principessa babilonese sorvola rapidamente sull'Arabia, dove avviene il prodigio della rinascita delle fenice, e non troviamo in questo *conte* commenti di rilievo sui costumi di quelle regioni. Il viaggio di *Zadig*, invece, anch'egli babilonese, illustra il Medio Oriente come luogo di antiche e oscure superstizioni e di barbare usanze. Il giovane e illuminato protagonista viene coinvolto in inutili dispute babilonesi, come quella a proposito del piede giusto con cui entrare nel

²⁷⁷ « Les reproches d'athéisme dont on charge si libéralement dans notre Occident quiconque ne pense pas comme nous, ont été prodigués aux Chinois. Il faut être aussi inconsidérés que nous le sommes dans toutes nos disputes, pour avoir osé traiter d'athée un gouvernement dont presque tous les édits parlent d'un Être Suprême père des peuples, récompensant et punissant avec justice, qui a mis entre l'homme et lui une correspondance de prières et de bienfaits, de fautes et de châtements ». *Essai sur les mœurs*, vol. I, cap. II, « De la religion de la Chine. Que le gouvernement n'est point athée... », ed. a cura di R. Pomeau, cit., pp. 220, 221

²⁷⁸ Per un bilancio completo dell'immagine voltairiana della Cina rimando alla tesi di Shun-Ching Song, *Voltaire et la Chine*, Publications de l'Université de Provence, 1989. In essa l'autore rintraccia le deformazioni alle quali Voltaire sottopone i vari aspetti della società e della cultura cinese, tra cui appunto l'interpretazione della filosofia umanistica e laica di Confucio in modo strumentale alla sua *lutte philosophique* contro la religione, la politica e la filosofia europee, e allo stesso tempo sottolinea il vero interesse e la reale competenza di Voltaire, non solo sinofilo, ma anche sinologo.

²⁷⁹ Cf. l'articolo « Catéchisme chinois » del *Dictionnaire philosophique*, V.F. 35, cit., pp. 439-475

²⁸⁰ *Dictionnaire philosophique*, art. « Chine, de la », V.F. 35, cit., pp. 543, 544

tempio di Mitra; in Egitto cade in schiavitù; in Arabia incontra una vedova che sta per essere bruciata viva secondo l'antico rito, e riesce a salvarla facendole udire la voce della ragione; alla fiera di Balzora cena con i rappresentanti di alcune religioni antiche e seda la loro lite dettata dalla volontà d'imporre i loro dogmi particolari; in Siria i briganti dettano legge e abitano i castelli, e cos' via... In *Zadig*, tuttavia, i riferimenti al presente o alla storia sono rari e la descrizione dei paesi incontrati è scarna di dati attinenti alla realtà.

L'Histoire des voyages de Scarmentado e *L'Ingénu*, invece, sono entrambi ambientati in un preciso momento storico, all'inizio del Seicento il primo, e alla fine del Seicento il secondo, e riportano l'attenzione sul problema dei fanatismi religiosi in Francia e in Europa, dove una chiesa intollerante, i tribunali inquisitori e la corruzione operano impunemente. Del resto il XVII secolo « était le temps des usurpateurs presque d'un bout du monde à l'autre », ²⁸¹ come si legge nell'*Essai sur les mœurs*.

Scarmentado è originario della Candia, ovvero della città di Creta distrutta in seguito alla lunga contesa tra Venezia e l'Impero Ottomano. Egli compie i suoi studi a Roma, dove conosce la corruzione del clero papale, si reca poi in Francia, dove è ancora vivo il ricordo della terribile Notte di San Bartolomeo (23-24 agosto 1572), in Inghilterra, dove Maria La Sanguinaria bruciava i suoi sudditi, in Olanda dove assiste alla lotta intestina tra protestanti e cattolici e infine giunge in Spagna, dove rischia il rogo dell'Inquisizione. Viaggia in Turchia, divisa tra musulmani, cristiani greci e cristiani latini, passa in Persia, dove i partiti del "Montone bianco" e del "Montone nero" litigano tra loro, si spinge in Cina, dove gesuiti e domenicani zelanti si contendono la conversione di anime e giunge fino alle coste dell'Africa nera, dove i corsari lo riducono in schiavitù e lo costringono ai lavori forzati.

L'Ingénu, invece, è originario del Canada ed è cresciuto in seno a una tribù di uroni. Egli attraversa l'oceano a bordo di un vascello inglese e sbarca sulle coste della Bretagna, ai margini del regno di Luigi XIV, il 15 luglio 1689, anno in cui erano iniziate le ostilità coloniali ²⁸² e politiche tra l'Inghilterra e la Francia.

²⁸¹ *Essai sur les mœurs*, vol II, cap. CXCI, « De l'Empire Ottoman au Dix-septième siècle. Siège de Candie. Faux messie », cit., p. 756

²⁸² I mari furono teatro di guerra tra le maggiori potenze coloniali durante tutto il Settecento: lo scontro più decisivo della guerra dei Sette Anni (1756-63) fu quello che oppose la Francia e l'Inghilterra in India e in America. Gli inglesi, grazie alla loro superiorità navale, uscirono vittoriosi ed ottennero la supremazia mercantile su tutti i mari. Nelle Indie Orientali la Francia si ridusse a pochi centri costieri, in America fu costretta a cedere le Antille e la prestigiosa colonia canadese. I francesi, però, non si diedero per vinti e, a pochi anni di distanza dalla pace di Parigi, organizzarono

Quest'ultima voleva restaurare sul trono inglese il cattolico Giacomo II, detronizzato l'anno precedente da Guglielmo d'Orange. È l'epoca della grande influenza dei gesuiti a corte e della revoca dell'editto di Nantes (1685) che fino a quel momento aveva assicurato la libertà di culto ai protestanti francesi che sarà ristabilita insieme ad altri diritti solamente nel 1787 con l'editto di tolleranza promulgato da Luigi XVI. Battezzato e adottato dai bretoni, l'Ingénu intraprende un breve viaggio fino a Parigi passando per Saumur – città calvinista all'epoca –, dove viene a conoscenza della sciagura degli ugonotti. Prende la risoluzione di parlare in loro favore davanti al Re Sole e una tale arditezza lo conduce direttamente alla Bastiglia. Lo sguardo del “bon sauvage” voltairiano da un lato ridicolizza la mentalità bigotta e provinciale di una piccola comunità basso bretone, campione significativo della società francese del tempo, soddisfatta delle proprie credenze radicate e protetta contro le tentazioni della novità e del dubbio dalle proprie massime sociali, da codici comportamentali e abitudini considerate immutabili; d'altro lato denuncia in modo più ampio l'assurdità dei dogmi del cristianesimo, l'oscurità delle Sacre Scritture, il nefasto amalgama di religione e potere, segno dell'intolleranza e dell'iniquità dell'ordine stabilito, la corruzione della corte di Francia e l'arbitrarietà del suo sistema giudiziario.

Il procedimento non è affatto nuovo e risale almeno alle celebri *Lettres Persanes* di Montesquieu (1721), opera che ha imposto una sorta di *cliché* letterario dal successo duraturo,²⁸³ ovvero l'idea di far giudicare la nostra società da un testimone esterno, ricavando da questo confronto osservazioni pungenti sui costumi, sulle istituzioni e sulla religione, in un dosaggio sapiente tra satira ed evasione, tra *pamphlet* filosofico e romanzo piccante. Sono tutti elementi che ritroviamo puntualmente nella vasta letteratura “esotica” settecentesca, dove lo straniero, persiano o turco, indiano, cinese o siamese, peruviano, irochese o “selvaggio”, è preso a pretesto per sviluppare, attraverso la sua esaltazione, l'attacco contro la cultura e la società tradizionali.

Tali considerazioni, unite alle origini amerindiane dell'Ingénu, rinviano naturalmente a un altro luogo dei *Romans et contes* voltairiani: il Nuovo Mondo,

la celebre spedizione attorno al mondo affidata a Bougainville a bordo della fregata *La Boudeuse* (1766-69), il cui scopo era l'occupazione o la scoperta di terre inesplorate che assicurasse alla Francia nuovi possedimenti e nuovi sbocchi commerciali.

²⁸³ Le *Lettres Persanes* di Montesquieu sono seguite da una lunga serie di imitazioni: *Lettres d'une turque à Paris* di Poullain de Saint-Foix (1731); *Lettres Juives* e *Lettres cabalistiques* del Marchese d'Argens (1737-38); *Mémoires Turcs* di Godard d'Aucourt (1743); *Lettres d'une péruvienne* di Mme de Graffigny (1747); *Lettres Siamoises* de Joseph Landon (1751)...

entità geografica e filosofica, intorno alla quale gravitò il grande dibattito settecentesco sul concetto di cultura e sul senso della civiltà. Per Nuovo Mondo s'intende, infatti, non solo l'America, ma anche Tahiti o la regione sudafricana degli Ottentotti, per esempio, in quanto luoghi di un Altrove quasi generico dove un'umanità semi sconosciuta è spesso assimilata, nelle opere letterarie o pseudo-scientifiche dei *philosophes*, alle origini dell'ipotetico stato di natura, nel contesto di una disputa tutta europea che coinvolgeva viaggiatori e filosofi, chiamati a pronunciarsi riguardo ai vantaggi e agli svantaggi comparati del mondo civile e del "mondo selvaggio" al quale i popoli recentemente scoperti erano stati identificati.

La tendenza, particolarmente diffusa nella letteratura francese del tempo, fu di proiettare sulla figura dell'indigeno, quella di un interlocutore di dialoghi filosofici e autore di lettere dai contenuti critici nei confronti della civiltà europea. Il ruolo di questa figura è quello di polemizzare contro la religione, le leggi, la proprietà privata e tutto ciò che si identificava con l'antica società feudale e i suoi vincoli, ancora dominanti in Europa, accusati di provocarne la decadenza morale. Il principale modello di questo tipo di letteratura filosofica sono i famosi *Dialogues curieux avec un sauvage de bon sens qui a voyagé*, pubblicati a l'Aja nel 1703. Il loro autore, Louis-Armand de Lom d'Arce, barone di La Hontan (1666-1715?) fu una straordinaria figura di viaggiatore libertino. Nobile in rovina, lasciò la Francia a diciassette anni per sfuggire ai creditori e si arruolò volontario in Canada. E' probabile che i *Dialogues* siano stati ispirati dagli incontri che La Hontan ebbe nel 1688 col capo urone Kondiaronk, irriducibile difensore dei costumi degli indigeni. La Hontan, nei suoi dialoghi, fu il primo tra i *philosophes* a dare forma ad una contestazione aspramente critica del mondo civile. Soprattutto fu il primo a sviluppare tutta un'argomentazione che paragonava analiticamente i vantaggi dello stato selvaggio a quelli dello stato civile, in un dialogo in cui il personaggio del "selvaggio raziocinante" detiene un ruolo essenziale. Gli scritti di La Hontan e il personaggio da lui creato, l'urone Adario, ebbero un grande successo (Diderot, Rousseau, Voltaire e Leibniz gli hanno letti e apprezzati) e con essi prendeva forma la figura filosofica del "buon selvaggio" e quella letteraria del "filosofo nudo",²⁸⁴ un razionalissimo e fine difensore dello stato di natura e di conseguenza un sottile critico della società europea: ogni paragone tra selvaggi e civili si riferisce implicitamente a questo modello retorico e dialettico.

²⁸⁴ Cf. G. Gliozzi, *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*. Milano, 1971, p. 147

Accanto a uroni e irochesi, protagonisti del dissacrante romanzo epistolare attribuito a Jean-Henri Maubert de Gouvest, le *Lettres iroquoises* (1752),²⁸⁵ anche il tahitiano occupa un posto di rilievo, a partire dalla seconda metà del secolo, in questo scontro ideologico tra natura e civiltà. Tutto merito del meraviglioso *Voyage autour du monde* (1771) di Bougainville, pietra miliare della letteratura francese di viaggio. Louis-Antoine de Bougainville partì a bordo della fregata *La Boudeuse* nel 1766 e fece ritorno nel 1769. Sebbene la spedizione nacque per motivi economici e politici, la fortuna del viaggio e del libro si situa su di un altro livello, quello antropologico: Bougainville offrì un'importante testimonianza su varie comunità primitive sparse nel Pacifico ed in particolare su quella di Tahiti, isola che credette di aver scoperto per primo. I capitoli tahitiani sono i più affascinanti del libro perché rievocano l'antico mito edenico dell'isola dell'amore, offrono la descrizione di un luogo del mondo in cui l'uomo selvaggio può abbandonarsi ad un sano istinto, senza altre leggi che non siano quelle della natura.²⁸⁶ Tali capitoli ispirarono a Diderot il fantasioso viaggio filosofico, a guisa di *Supplément au voyage de Bougainville* (1773), che egli compie nello spazio di due dialoghi sovrapposti: quello tra "A" e "B" che offre il sottotitolo al supplemento (*Dialogue entre A. et B. sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas*) e che incornicia il colloquio tra il capo dell'isola di Tahiti, *Orou*, e l'*aumônier*, un prete cattolico. Attraverso queste due conversazioni Diderot traduce il dialogo tra due civiltà contrapposte: la civiltà della natura da un lato, di cui il virtuoso tahitiano descrive il codice morale "fondato sull'ordine delle cose", e racconta la felice esistenza degli "uomini naturali", vigorosi e innocenti; la civiltà europea dall'altro, con i suoi simboli di violenza e asservimento, la spada del soldato e il cappello del prete, con i suoi precetti di morale opposti alla natura e

²⁸⁵ Il testo propone una sorta di antropologia capovolta dove l'autore, anziché commisurare i modi di vita americani al parametro europeo-cristiano, sottopone i costumi degli europei all'interpretazione e alla critica derivanti dall'assumere il punto di vista di un irochese, simbolo di un sistematico capovolgimento dei valori della nostra civiltà. Le *Lettres iroquoises* sono anche uno dei più violenti *pamphlet* antireligiosi che sia possibile registrare in tutta la letteratura filosofica settecentesca. Le istituzioni ecclesiastiche, i costumi religiosi e i divieti sessuali della morale cristiana sono colpiti da una satira impietosa e da pennellate piccanti che a tratti sfiorano l'osceno.

²⁸⁶ Bougainville, al suo ritorno, portò un tahitiano a Parigi. Si chiamava Aoturù. Rimase undici mesi nella capitale, divenne amico della moglie di Choiseul che lo portava all'Opera, e nei salotti parigini non si parlava d'altro che del "buon selvaggio" di Tahiti, figura già mitica che ispirò interventi appassionati, come il discorso filosofico di Nicolas Bricaire de la Dixmerie, il quale in quello stesso anno 1770, mettendosi nei panni di Aoturu, scrisse ai parigini le riflessioni de *Le Sauvage de Tahiti aux Français*. Purtroppo il vero Aoturù non rivedrà mai più la sua isola, infatti il suo viaggio di ritorno, organizzato da Bougainville, ebbe un triste esito: egli morì di vaiolo durante uno scalo in Madagascar e non raggiunse mai Tahiti.

contrari alla ragione, causa della tormentata infelicità degli “uomini artificiali” creati dalle “macchine complicatissime” delle vecchie società dell’Europa, così lontane dalla “vita selvaggia e semplice” di Tahiti, così vicina, invece, “all’origine del mondo”.

Voltaire evocerà il seducente mito di Tahiti ne *Les Oreilles du comte de Chesterfield* (1775), dove egli accenna ai viaggi di James Cook, il grande rivale inglese di Bougainville. Il racconto narra le filosofiche conversazioni tra il dottor Goudman e l’anatomista Sidrac su Dio e sull’anima, sul vero e sul falso, sul giusto e sull’ingiusto. Volendo approfondire tali argomenti, i nostri personaggi decidono di invitare a pranzo il dottor Grou, istruitissimo medico che ha fatto il giro del mondo coi signori Banks e Solander, i due scienziati che accompagnarono Cook nella sua prima spedizione intorno al mondo.

Sidrac : Vous sentez bien qu'un homme comme M. Grou, qui a vu tant de choses, doit être le plus grand métaphysicien du monde. [...] Il doit certainement connaître Dieu et l'âme, le vrai et le faux, le juste et l'injuste, bien mieux que ceux qui ne sont jamais sortis de Covent-garden.²⁸⁷

Goudman interroga il viaggiatore per sapere quale tra le centinaia di religioni che egli ha conosciuto in giro per il mondo gli è sembrata la più gradevole. Egli risponde che senza dubbio è quella di Tahiti:

C'est celle de l'île d'Otaïti, sans aucune comparaison. J'ai parcouru les deux hémisphères, je n'ai rien vu comme Otaïti et sa religieuse reine. *C'est dans Otaïti que la nature habite.*²⁸⁸

A parte qualche sporadico apprezzamento del “mondo selvaggio”, mero pretesto per affermare la superiorità del deismo, della religione naturale sulle religioni rivelate, è assente in Voltaire qualsiasi mito primitivista. Egli ha sempre circondato di una alone ironico e malizioso la figura del *bon sauvage* e ha sempre espresso dei dubbi sulla presunta integrità delle società primitive senz’arte né storia. L’unico suo scritto che si avvicina alla corrente primitivistica del secolo è l’*Entretien d’un sauvage et d’un bachelier* (1761), dove egli sviluppa argomenti simili a quelli del *Supplément au voyage de Bougainville* di Diderot e dei *Dialogues avec un sauvage* di La Hontan, ma non si tratta nemmeno in questo caso di

²⁸⁷ *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, cap. IV, « Conversation du docteur Goudman et de l’anatomiste Sidrac, sur l’âme et sur quelque autre chose », p. 587

²⁸⁸ *Ibid.*, cap. V, p. 588

un'apologia dello stato selvaggio, bensì della critica di una cultura "sbagliata", del rifiuto di ogni dogmatica e del distacco da ogni metafisica sulla base di un sano realismo e di un prudente scetticismo che caratterizzano le risposte di un "sauvage de la Guiane" condotto da un "gouverneur de la Cayenne" presso un baccelliere di Parigi.

Nell'*Essai sur les mœurs*, il capitolo dedicato ai selvaggi parla della loro condizione come di un *état de brutes* e sottolinea la loro *stupidité* che si esprime attraverso un *jargon barbare*. Voltaire, in realtà, sta parlando dei contadini delle campagne francesi, più rozzi e arretrati di qualsiasi mondo primitivo e gioca su piani diversi affermando, per esempio, che "le peuples du Canada et les Cafres, qu'il nous a plu appeler sauvages, sont infiniment supérieurs aux nôtres".²⁸⁹ I presunti selvaggi hanno pregi che i servi della gleba non conoscono, sono liberi e virtuosi, praticano un ammirevole artigianato, hanno un senso spiccato dell'onore, danno prova di eroico coraggio: "ces Canadiens étaient des Spartiates, en comparaison de nos rustres qui végètent dans nos villages".²⁹⁰ Questi stessi canadesi, però, sono degli antropofagi, si legge ne *L'Ingénu*, dove l'urone confessa di non aver mai amato "ces sortes de festins" dei suoi compatrioti, i quali sono "des gens bien grossiers", dei barbari ignoranti.²⁹¹

L'immagine del mondo selvaggio che emerge dai *Contes philosophiques* è tutt'altro che idilliaca: in Paraguay, Candide scambia gli indigeni "Oreillons" per delle scimmie e li ammazza a fucilate, persuaso d'aver salvato la vita a due ragazze che stavano invece giocando con i loro amanti-bestioni. A causa di tale malinteso Candide e Cacambo stanno per essere arrostiti, ma non appena gli "Oreillons" si rendono conto che essi non sono gesuiti,²⁹² rinunciano al loro pasto e li liberano. "Après tout, la pure nature est bonne":

²⁸⁹ *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, Introduction*, cap. VII, « Des sauvages », cit., p. 23

²⁹⁰ *Ibidem*

²⁹¹ *L'Ingénu, Histoire véritable*, cap. I, « Comment le prieur de Notre-Dame de la montagne et mademoiselle sa soeur rencontrèrent un huron », *Romans et contes*, cit. p. 289

²⁹² La satira voltairiana è qui rivolta contro le "Reduccionnes" istituite dai gesuiti spagnoli in Paraguay. Ai tempi in cui Voltaire compone *Candide* era appena stato firmato il trattato di Madrid (1750), con il quale Spagna e Portogallo avevano risolto le dispute che duravano da più di cinquant'anni per il possesso dell'attuale repubblica uruguayana. I portoghesi ottenevano il vasto territorio sulla riva sinistra dell'alto Uruguay colonizzato dai gesuiti spagnoli. Costoro avevano organizzato le loro "riduzioni" in maniera largamente autonoma e i guaraní che vivevano nelle missioni si rifiutavano di ottemperare al trattato che imponeva loro di trasferirsi in massa sulla riva occidentale del fiume: ne nacque una vera e propria guerra, condotta congiuntamente da portoghesi e spagnoli contro le missioni gesuitiche. E' per sostenere tale impresa che partirono da Cadice, nell'inverno 1755-56, le spedizioni a cui si aggrega Candide. Le notizie e le informazioni provenienti da quelle remote colonie cominciarono a precisarsi e con esse la rivelazione che le

Candide ne se lassait point d'admirer le sujet de sa délivrance. Quel peuple! disait-il, quels hommes! quelles mœurs! Si je n'avais pas eu le bonheur de donner un grand coup d'épée au travers du corps du frère de mademoiselle Cunégonde, j'étais mangé sans rémission. Mais *après tout, la pure nature est bonne*, puisque ces gens-ci, au lieu de me manger, m'ont fait mille honnêtetés dès qu'ils ont su que je n'étais pas jésuite.²⁹³

Il complimento è piuttosto ambiguo. I selvaggi sono gente ragionevole e buona, infatti le loro usanze antropofaghe seguono certi criteri razionali: gli orecchioni mangiano solo i gesuiti, mentre gli uroni mangiano solo gli algonchini, ovvero i loro nemici; i selvaggi delle montagne azzurre che circondano Baltimora, presso i quali Mr. Freind ritrova lo scapestrato Jenni risparmiano la figlia di Paruba, pronipote di William Penn,²⁹⁴ l'unico europeo benvoluto dai selvaggi, e mettono in pentola soltanto la spietata Miss Clive-Hart. Nel settimo capitolo dell'*Histoire de Jenni*, Mr. Freind mostra attraverso un discorso appassionato che la pratica di mangiare i propri simili è barbara e disonora il genere umano, e i selvaggi ne convengono, giurando di non cibarsi mai più di uomini e donne.

Se Voltaire concede i “lumi naturali” ai selvaggi americani, il suo giudizio è invece spietato nei confronti del popolo sudafricano degli ottentotti. Nella settima lettera scritta da Amabed a Shastasid dal vascello portoghese che lo conduce dall'Oceano Indiano al Mediterraneo, egli descrive le sue impressioni in seguito a uno scalo nei pressi del Capo di Buona Speranza:

missioni gesuitiche non erano affatto quella mirabile teocrazia descritta dalle *Lettres Edifiantes*, o dalle pagine del Muratori, per esempio, il quale nel 1743 aveva pubblicato il *Cristianesimo felice nelle missioni de' Padri della compagnia di Gesù in Paraguay*. In realtà i gesuiti avevano imposto agli indiani una tirannia insopportabile che Voltaire aveva paragonato, nell'*Essai sur les mœurs*, a quella dei lacedemoni sugli iloti (cap. CLIV, « Du Paraguay. De la domination des Jésuites dans cet partie de L'Amérique ; de leur querelles avec les Espagnols et les Portugais »), infatti, come spiega Cacambo a Candide, nelle riduzioni « los Padres y ont tout, et les peuples rien ». Il giudizio voltairiano sulle missioni gesuitiche fu confermato dal *Voyage autour du monde* di Bougainville verso la fine degli anni Sessanta, quando egli consegnò alla Francia il resoconto del suo scalo in Paraguay: i gesuiti erano appena stati espulsi dal governo spagnolo e gli indiani non esprimevano alcun rimpianto dei loro ex dominatori, né dei lavori forzati, del controllo psicologico e della “noia mortale” ai quali il regime ecclesiastico-militare delle “Reduccionnes” li aveva ridotti.

²⁹³ *Candide, ou l'optimisme*, cap. XVI, « Ce qui advint aux deux voyageurs avec deux filles, deux singes et les sauvages nommés Oreillons », *Romans et contes*, cit. p. 183

²⁹⁴ L'ammirazione di Voltaire per William Penn e per lo stato quacchero da egli fondato in America settentrionale, è un motivo costante nell'opera del Nostro e risale almeno ai tempi delle *Lettres philosophiques*. Nella IV lettera “Sur les quakers”, egli paragona la Pennsylvania all’“età dell’oro”, ovvero un luogo dove regnano tolleranza, uguaglianza e abbondanza. Cf. *Supra*, Parte Prima, *Il viaggio in Inghilterra. Voltaire esule e philosophe*, p. 47

Quel beau climat que ces côtes méridionales, mais quels vilains habitants! quelles brutes! plus la nature a fait pour nous, moins nous faisons pour elle. Nul art n'est connu chez tous ces peuples. C'est une grande question parmi eux s'ils sont descendus des singes, ou si les singes sont venus d'eux. Nos sages ont dit que l'homme est l'image de Dieu. Voilà une plaisante image de l'Être éternel qu'un nez noir épaté avec peu ou point d'intelligence! Un temps viendra sans doute où ces animaux sauront bien cultiver la terre, l'embellir par des maisons et par des jardins, et connaître la route des astres. Il faut du temps pour tout.²⁹⁵

Gli ottentotti e i popoli dell'Africa Nera furono tra i protagonisti delle ricerche antropologiche e “scientifiche” del Settecento e rappresentarono la controparte rozza e brutta dell'idealizzazione letteraria della *sauvagerie* americana. Voltaire li cita spesso come esempio per dipingere una natura umana ai limiti dell'animalità e uno stadio primitivo della società e dello “spirito umano” posto agli infimi gradini di un processo evolutivo, quello tracciato nell'*Essai sur les mœurs*, che, a parer suo, ha raggiunto il massimo grado di perfezione con la civiltà, la cultura e la scienza moderna in Europa. I tratti somatici degli africani sono inoltre per Voltaire una delle prove schiaccianti della sua bizzarra teoria biologica della pluralità poligenetica delle razze. Egli applica a tutte le razze umane l'idea di differenza specifica che l'anatomista olandese Ruysch aveva creduto di dimostrare quando, all'inizio del secolo, aveva isolato nel cadavere di un africano, un “reticulum mucosum” costituente, a suo avviso, il principio della sua nerezza. Nell'*Essai sur les mœurs* si legge:

La race des nègres est une espèce d'hommes différente de la nôtre, comme la race des épagneuls l'est des lévriers. La membrane muqueuse, ce réseau que la nature a étendu entre les muscles et la peau, est blanche chez nous, chez eux noire, bronzée ailleurs. Le célèbre Ruysch fut le premier de nos jours qui, en disséquant un nègre à Amsterdam, fut assez adroit pour enlever tout ce réseau muqueux. Le czar Pierre l'acheta, mais Ruysch en conserva une petite partie que j'ai vue, et qui ressemblait à de la gaze noire.²⁹⁶

Altrove Voltaire si accontenta di differenze meramente superficiali, interpretando per esempio delle alterazioni volontarie del corpo (quindi delle differenze fisiche di ordine culturale) come della “singolarità della natura”, per affermare, sin dai tempi del *Traité de métaphysique*, che per gli uomini vale lo

²⁹⁵ *Les Lettres d'Amabed*, « Septième Lettre d'Amabed », *Romans et contes*, cit. p. 507

²⁹⁶ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, vol. II, cap. CXLI, « Des découvertes des portugais », cit., pp. 305, 306

stesso principio che per gli alberi e che se nessuno osa dire che “i peri, i pini, le querce, gli albicocchi derivano dalla stessa pianta”, è altrettanto vero che i “bianchi barbuti, i neri lanosi, i gialli criniti e gli uomini dalla faccia glabra non discendono dallo stesso uomo”.²⁹⁷ Nel capitolo dell’introduzione all’*Essai sur les mœurs* dedicato alle “Différentes races d’hommes” si legge:

Le tablier que la nature a donné aux Cafres, et dont la peau lâche et molle tombe du nombril sur les cuisses ; le mamelon noir des femmes samoyèdes, la barbe des hommes de notre continent, et le menton toujours imberbe des Américains, sont des différences si marquées qu’il n’est guère possible d’imaginer que les uns et les autres ne soient pas des races différentes.²⁹⁸

Voltaire non considera nemmeno la possibilità che gli americani non abbiano la barba perché si radono il mento!

Le ingenuità antropologiche di Voltaire ci interessano soltanto nella misura in cui esse contribuiscono a tracciare il suo mappamondo della ragione, dal quale i paesi abitati dai “selvaggi” sembrano essere esclusi. Egli infatti non si limita a mettere in rilievo le differenze somatiche tra le razze, ma allarga il discorso coinvolgendo in tale differenza anche le attitudini intellettuali degli uomini, suggerendo l’idea di una disuguaglianza delle capacità cognitive che oscilla tra una teoria razzistica sull’immutabile inferiorità di alcune razze rispetto ad altre e una teoria antropologica sul processo evolutivo della specie e delle società umane. È doveroso, a questo punto, citare alcuni passi imbarazzanti scritti dalla penna del Nostro:

La membrane muqueuse des nègres, reconnue noire, et qui est la cause de leur couleur, est une preuve manifeste qu’il y a dans chaque espèce d’hommes, comme dans les plantes, un principe qui les différencie. La nature a subordonné à ce principe ces différents degrés de génie et ces caractères des nations qu’on voit si rarement changer. C’est par là que les nègres sont les esclaves des autres hommes.²⁹⁹

²⁹⁷ Cf. *Traité de métaphysique*, cap. I, « Des différentes espèces d’homme », *Mélanges*, cit., pp. 160, 161 : « Il me semble alors que je suis assez bien fondé à croire qu’il en est des hommes comme des arbres; que les poiriers, les sapins, les chênes et les abricotiers ne viennent point d’un même arbre, et que les blancs barbus, les nègres portant laine, les jaunes portant crins, et les hommes sans barbe ne viennent pas du même homme ».

Le ragioni del poligenismo voltairiano sono di ordine teologico più che scientifico-antropologico e il vero bersaglio sono la Chiesa Cattolica e la teoria adamitica, ovvero della discendenza di tutti gli uomini del mondo dall’unica coppia originaria di Adamo ed Eva. Cf. *Supra*, Parte Seconda, *I viaggi cosmici*, cap. III, « *Moi, qui suis d’une autre sphère...* », nota 113, pp. 74, 75 e nota 124, p. 78

²⁹⁸ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, « Introduction », II, « Des différentes races d’hommes », cit., p. 7

²⁹⁹ *Ibid.*, cap. CXLV, « De Colombo et de l’Amérique », vol. II, cit., p. 335

Le Brésilien est un animal qui n'a pas encore atteint le complément de son espèce. C'est un oiseau qui n'a ses plumes que fort tard, une chenille enfermée dans sa fève, qui ne sera en papillon que dans quelques siècles. Il aura peut-être un jour des Newton et des Locke, et alors il aura rempli tout l'étendue de la carrière humaine, supposé que les organes du Brésilien soient assez forts et assez souples pour arriver à ce terme : car tout dépend des organes.³⁰⁰

Non è certo l'ultima parola di Voltaire, grande assertore dell'universalità della ragione, della morale e della natura umana, filosofo della tolleranza, della libertà e del cosmopolitismo. Tali pagine stridono con il senso globale e profondo della filosofia voltairiana, eppure esistono e hanno dato luogo a pericolose interpretazioni e sviluppi. La questione meriterebbe certamente uno studio specifico, in parte già svolto in eccellenti lavori di storia delle idee.³⁰¹ In tal sede s'intende soltanto sottolineare la compresenza nell'opera di Voltaire di due immagini opposte del "selvaggio": in alcuni scritti egli evoca l'immagine di un selvaggio in grado, per la sua saggezza e intelligenza, di far la morale a molti europei (è il caso della figura idealizzata e rarefatta del "buon selvaggio" o "filosofo nudo" ne *L'Ingénu*), in altri testi, invece (come nell'*Essai sur les mœurs*), egli conduce delle indagini pseudo-scientifiche sulle cause naturali della stupidità, della ferocia e dell'abbruttimento delle popolazioni indigene, americane o africane, che finiscono immancabilmente per affermare la loro inferiorità rispetto agli europei. Come ha sottolineato Giuliano Gliozzi, la tendenza è diffusa presso molti autori dell'epoca, alle prese con la difficile interpretazione delle nuove realtà Oltreoceano. Si viene infatti operando,

³⁰⁰ A, B, C, VII Entretien, « Que l'Europe moderne vaut mieux que l'Europe ancienne », in *Dialogues et anecdotes philosophiques*, cit., p. 297

³⁰¹ Si rimanda ai testi di Michèle Duchet e di Sergio Landucci. In *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris, 1971), l'autrice smentisce il mito dell'anticolonialismo dei *philosophes* e riconduce la loro campagna in favore dei neri e degli indiani alle sue giuste proporzioni: l'Europa non mise mai in dubbio la propria superiorità in campo religioso, tecnico, oppure razziale e si riservò sempre il diritto e il dovere di insegnare qualcosa al Nuovo Mondo. Sergio Landucci ne *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780* (Bari, 1972), dedica qualche pagina al problema del razzismo di Voltaire e della gerarchia che egli istituisce tra gli uomini nel tracciare la sua filosofia della storia. Sulla questione del mancato riconoscimento dell'alterità, dell'uso strumentale del "diverso" e dell'eurocentrica tendenza a inglobare le popolazioni extraeuropee nelle categorie culturali occidentali e in una teoria stadiale della storia che interpreta le differenze come "ritardi o vantaggi" in riferimento alla civiltà europea moderna, si rimanda ai seguenti testi: Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, 1982 e *Nous et les autres. Réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, 1989 ; Antonello Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica*, Napoli, 1983 ; Giugliano Gliozzi, *Differenza e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Napoli, 1993; Eric Leed, *The Mind of the traveller. From Gilgamesh to global tourism*, New York, 1991. Quest'ultimo saggio individua la confusione delle categorie spazio-temporali, ovvero l'interpretazione della diversità come "origine" o "passato" dell'ordine culturale europeo, come l'elemento caratteristico del viaggio filosofico in età moderna.

nel pensiero settecentesco, una dicotomia talvolta molto netta nel modo di affrontare e trattare il tema del “selvaggio”. Da un lato c’è l’uso strumentale, polemico e ironico della sua immagine idealizzata, semplice involucro letterario per rappresentare le aspirazioni e le concezioni della borghesia illuministica, dall’altro c’è lo studio attento, serio, “scientifico” dell’indigeno reale, dal quale l’europeo si propone di realizzare, attraverso la più idonea utilizzazione nel rapporto coloniale, il massimo profitto.³⁰² In questo contesto veniva riabilitata la formulazione astratta e universale dello “stato di natura” e riemergeva il problema della sistemazione, da parte dei filosofi, di tale nozione. Nel capitolo che segue l’*Histoire véritable de L’Ingénu* è assunta come chiave di lettura per alcuni approfondimenti, da un punto di vista più precisamente filosofico, riguardo alla posizione di Voltaire nell’ambito delle correnti primitivistiche dell’epoca e nel dibattito illuministico sull’uomo naturale e sullo stato di natura reso attuale dal *Discours sur l’inégalité* di Rousseau, testo attorno al quale ruotarono le principali *querelles philosophiques* sull’argomento qui accennato.

Terminando l’illustrazione del mappamondo dei *Contes philosophiques* con il Nuovo Mondo, non ci resta che visitare, attraverso le pagine di *Candide*, il Perù o, per meglio dire, “il mito del Perù”:³⁰³ l’Eldorado. Nel capitolo XVII del racconto, Candide e Cacambo, delusi dalle loro drammatiche vicende presso i gesuiti e nello “stato della natura” degli orecchioni, uomini dell’età della pietra più che dell’età dell’oro, si aggirano sconsolati e senza meta nelle praterie paraguaiane, quando, imbarcatasi su un canotto abbandonato sulla riva di un fiume, vengono trasportati da una violenta e rapida corrente, tra onde e rocce spaventose, in un luogo remotissimo, collocato presumibilmente tra le Ande peruviane e il bacino del Rio delle Amazzoni. I nostri naufraghi si ritrovano all’improvviso a passeggiare su strade lastricate d’oro e pietre preziose, trafficate, “o meglio adorne, di vetture splendide per forma e materia che portavano uomini e donne di singolare

³⁰² G. Gliozzi, *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*. Milano, 1971. Gli studi di Gliozzi partono dal presupposto secondo il quale il dibattito teorico sulla natura dei selvaggi nei suoi molteplici risvolti, spesso non è che la giustificazione giuridica e ideologica delle varie forme di pratica coloniale intraprese dalle potenze europee in tre secoli di storia. Ciò lo conduce a interpretare le teorie sull’origine degli americani come strategie di giustificazione delle pratiche coloniali europee. Si spiega allora il sottotitolo della sua opera principale: *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, 1977. Entrambi i testi sono reperibili nella raccolta sopra citata: *Differenza e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Napoli 1993

³⁰³ A. Gerbi, *Il mito del Perù*, Milano, 1988.

bellezza”.³⁰⁴ Entrano in un’osteria dove scoprono che la gente del luogo parla peruviano, la lingua madre di Cacambo, che il bel paese in cui si trovano si chiama Eldorado e che lì il denaro non serve a niente, ogni cosa è pagata dal governo. Voltaire mescola la leggenda della favolosa ricchezza del Perù, risalente almeno alla vicenda della cattura dell’inca Atahualpa nel 1532,³⁰⁵ con le aspirazioni utopiche dell’illuminista alla città ideale, dove regnano la tolleranza e la ragione, dove non solo il progresso intellettuale, ma anche quello materiale è grandioso, grazie alle conquiste della scienza e della tecnologia.

L’episodio dell’Eldorado in *Candide* liquida contemporaneamente due miti: da un lato quello primitivista, attraverso il confronto della civiltà perfetta che l’Eldorado rappresenta, con il barbaro “stato di natura” descritto nel capitolo paraguayano che lo precede; d’altro lato il mito storico dell’introvabile paese dell’oro che attrasse per più di un secolo cupidi cercatori europei nelle foreste amazzoniche. La strepitosa leggenda dell’Eldorado era nata da una liturgia lacustre spiata dagli spagnoli. In origine la parola “El Dorado” era riferita a un uomo, il capo di una nazione Chibcha, il quale, seguito solennemente da tutto il suo popolo, si recava una volta all’anno sulla riva del laghetto di Guatavita, dove, spalmatosi il corpo d’una materia mucillagginosa, s’impolverava d’oro, per poi scendere da una zattera e immergersi nelle acque del lago, sacrificando ai suoi dei quella polvere metallica e altri oggetti preziosi. Perciò gli spagnoli diedero a quel sovrano-sacerdote il nome di “uomo d’oro”. Lentamente “El Dorado” divenne un luogo nell’immaginario europeo. Si riteneva infatti che i primi incas fossero venuti dall’interno del continente o che gli ultimi fossero fuggiti nella selva per nascondervi il resto dei loro tesori. Le due leggende finirono per confluire: Eldorado divenne un remotissimo punto focale che deambulava come un uomo da qualche parte sulle rive del Pacifico e nel Seicento esso riapparve addirittura sull’altro lato del continente, tra l’Orinoco e il Rio delle Amazzoni. Bisognerà aspettare la fine del XVIII secolo perché l’Eldorado venisse riconosciuto per quello che era: un mito. La leggenda della culla dinastica dei futuri imperatori del Perù o

³⁰⁴ Cf. *Candide*, cap. XVII, «Arrivée de Candide et de son valet au pays d’Eldorado, et ce qu’ils y virent», *Romans et contes*, cit., p. 184

³⁰⁵ Cf. A. Gerbi, *Il mito del Perù*, cit., pp. 20-26. Francisco Pizarro, luogotenente in Perù al servizio di Carlo V, fece catturare, battezzare e infine strangolare il povero Atahualpa, nell’agosto 1533. Si narra che l’inca avesse offerto agli spagnoli quanto oro volessero purché lo liberassero e aveva indicato loro alcune montagne da cui potevano estrarlo. Cominciò così a circolare in Europa la fama del Perù come sinonimo di ricchezza.

dell'esilio dei loro spodestati discendenti è evocata, in *Candide*, dal discorso del vegliardo ai due viaggiatori voltairiani: egli lamenta la gravissima imprudenza commessa dai suoi compatrioti nell'aver lasciato quel beato paese per lanciarsi alla conquista di una parte del mondo e per farsi alla fine distruggere dagli spagnoli. Il mito dell'Eldorado è qui usato come epigramma contro gli spietati conquistatori, ma ha ormai perso quasi tutto il suo contenuto originario per ridursi ad una generica parola imposta ai lessici delle colte nazioni d'Europa.³⁰⁶ Voltaire trasforma l'Eldorado in un'allegria terra di Cuccagna, in una sintesi pseudo-geografica del nuovo culto della tecnica e della compiaciuta sensualità del secolo.

L'imperioso desiderio dei protagonisti del *conte* di tornare nel Vecchio Mondo³⁰⁷ e l'abbandono, infine, dell'Eldorado nega il miraggio dell'utopia, ovvero la possibilità di costruire una società perfetta, fuori da tempo e dallo spazio, lontano dai grandi centri della cultura, della storia e della civiltà europea, alla quale il protagonista di *Candide* e i suoi lettori appartengono. Lungi dall'essere una proposta concreta, l'Eldorado non è che un modello al quale tendere, a tratti *naïf*, ad ogni modo completamente agli antipodi rispetto alle aspirazioni primitiviste di un ritorno alla semplicità della natura ed espressione, invece, di una visione ottimistica delle possibilità del progresso civile e materiale delle grandi società organizzate.

³⁰⁶ Ibidem, pp. 50-65

³⁰⁷ Cf. *Supra*, Parte Terza, *I viaggi filosofici*, cap. V, "L'instabilità della condizione umana. Viaggi, contingenza, inquietudine", pp. 110-122. Sull'"anti-utopia" dell'Eldorado voltairiano si veda J.M. Racault *L'utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761*, «L'utopie dans le conte philosophique : *Candide* et l'épisode de l'Eldorado », cit., pp. 660-691

VIII. Natura e cultura. Il viaggio senza ritorno de *L'Ingénu*

Un selvaggio sbarca in Bretagna. – La polemica antireligiosa. – Le intricate maglie della società d'Antico Regime. – Il dramma: l'Ingénu e Mlle de Saint-Yves a Versailles. – “Le temps adoucit tout” e l'urone resta in Francia. – La tappa della Bastiglia: “de brute en homme”, ovvero da pamphlet polemico a romanzo di formazione. – I valori irrinunciabili della cultura e l'impossibile ritorno alla natura. – L'uomo civile secondo Diderot: “un triste mostre”. – Ipotesi e congetture sullo stato di natura: Rousseau e Voltaire. – “Tout est art”. – Voltaire contro i teologi. – L'abbandono del nesso perfezione/origine: il significato ontologico della civiltà e la dissoluzione dello stato di natura. – L'uomo è nato in società. – L'“enfant robuste” si perfeziona. – I vantaggi “negativi” della natura: purezza, innocenza e integrità. – La “corretta” crescita dell'Ingénu: la rectitude della natura e le lumières della cultura. – Un viaggio iniziatico che non concede regressioni. – La missione di Ercole en philosophe: rigenerare la civiltà.

Nel 1767 Voltaire si traveste da selvaggio, « nu-tête et nu-jambes, les pieds chaussés de petites sandales, le chef orné de longs cheveux en tresses », ³⁰⁸ egli crea una piccola rivoluzione sulle coste della Bassa Bretagna, dove la sua fervida immaginazione l'ha condotto. *L'Ingénu* è *l'histoire véritable* di un giovane urone delle sperdute praterie canadesi che viaggia e infine si stabilisce nella Francia di Luigi XIV. Il confronto brutale tra l'innocenza illuminata della natura selvaggia e la corruzione superstiziosa della civiltà francese conferisce immediatamente alla strana visita il senso di una dimostrazione. L'esperimento filosofico proposto da Voltaire in questo *conte* è quello di porre una natura vergine, nel senso lockiano del termine, ovvero una natura che è ancora una *tabula rasa*, nel bel mezzo di un mondo familiare ai lettori, la società dell'*Ancien Régime*. Come la statua di Condillac, l'Ingénu riceve progressivamente le informazioni dal mondo che lo circonda ed è così che la società francese comincia a dispiegarsi agli occhi del lettore in tutta la sua ipocrisia e falsità attraverso il drammatico impatto di una civiltà disumana sull'umanità autentica del nostro uomo della natura.

La piccola comunità basso-bretonne in seno alla quale il selvaggio viene accolto gli impone innanzitutto una nuova identità, facendogli cambiare abitudini, costumi e religione. La polemica anti-cristiana dei primi capitoli è a tratti esilarante, infatti

³⁰⁸ *L'ingénu, histoire véritable*, cap. I, « Comment le prieur de Notre-Dame de la Montagne et Mademoiselle sa sœur rencontrèrent un Huron », *Romans et Contes*, cit., p. 286

mettere il Nuovo Testamento tra le mani di un urone comporta un certo numero di rischi: come quello di vederlo, dopo aver reso la sua confessione, prendere per le spalle il confessore per chiedergli perentoriamente di mettersi adesso al posto del penitente e di confessare a sua volta i propri peccati; o di vederlo, sempre in ossequio a quanto ha imparato “ingenuamente” nel libro, reclamare di essere circonciso, o quanto meno di ricevere il battesimo per immersione, presentandosi in costume adamitico alla compagnia esterrefatta dei parenti e degli invitati. Con il battesimo dell’Ingénu, nuovo Hercule de Kerkabon, comincia il vero dramma, complice l’amore. Invaghitosi sin dal primo momento della giovane Mlle de Saint-Yves, non appena egli si accerta dei ricambiati sentimenti della fanciulla, non esita a far irruzione un mattino nella sua camera per celebrare subito il matrimonio “à la mode huronne”.³⁰⁹ Gli strilli della poveretta mettono la casa in subbuglio, “l’amant terrible” viene faticosamente allontanato, la damigella è spedita immediatamente in un convento, giacché, essendo sua madrina di battesimo, non potrebbe in ogni caso sposarlo senza una dispensa del papa.

Imprigionato nelle maglie della società, l’Ingénu comincia a sperimentare l’ingiustizia dell’ordine stabilito che lo separa dalla donna che ama, che gli impedisce di simpatizzare con gli ugonotti³¹⁰ e di dire ingenuamente ciò che pensa alla corte di Versailles, e che lo rinchiude, infine, alla Bastiglia, colpevole di non aver saputo assimilarsi e confondersi nel corpo sociale. Al dramma dell’Ingénu si aggiunge quello di Mlle de Saint-Yves, la quale fugge dal convento e si reca a sua volta a Versailles, dove la sua avvenenza e la sua determinazione spalancano tutte le porte che erano rimaste chiuse ai tentativi, per le vie usuali, degli altri Kerkabon di far liberare il loro nuovo parente. La scarcerazione dell’Ingénu è rapidissima, ma la condizione a cui la sua innamorata deve adempiere è fatale: si tratta di mostrarsi compiacente verso un personaggio importante, il monsignor di Saint-Pouange. Mlle de Saint-Yves avrà la gioia di vedere il suo Hercule libero e restituito all’affetto dei suoi familiari bretoni, ma non sopravvivrà alla terribile umiliazione subita. Quando scopre che la sua liberazione non è affatto dovuta al trionfo del buon diritto e che, anzi, essa è la causa della malattia che uccide la donna amata, l’Ingénu è assalito

³⁰⁹ Cf. *L’Ingénu*, cap. VI, « L’Ingénu court chez sa maîtresse, et devient furieux »

³¹⁰ A quattro anni dalla revoca dell’editto di Nantes era pericoloso commuoversi sentendo parlare delle persecuzioni subite dai protestanti francesi e infatti un gesuita travestito, spia di père La Chaise, dopo aver origliato la conversazione del nostro eroe con degli ugonotti in una taverna di Saumur, fa arrivare una lettera di denuncia a Versailles quasi contemporaneamente all’ingenuo accusato. Cf. *L’Ingénu*, cap. VIII, « L’Ingénu va en Cour. Il soupe en chemin avec des Huguenots »

dalla tentazione del suicidio, prima, e successivamente della rivolta cieca, dell'omicidio e della distruzione, ma non soccomberà né all'una, né all'altra: aiutato dagli amici e dal tempo che "adoucit tout", accetterà di restare al posto assegnatogli in seno alla società adottiva e diverrà un ottimo ufficiale delle armi francesi.

Il viaggio dell'Ingénu è dunque un viaggio senza ritorno. Perché il nostro eroe preferisce rimanere in Francia per servire questo corrotto e ingrato paese, e non contempla nemmeno la possibilità di fare ritorno alla natura vergine delle praterie canadesi dalle quali proviene?

Siamo ben lontani dal selvaggio di Delisle de la Drevetière, il quale non riesce ad abituarsi al complicato sistema delle città e chiede senza posa di essere riportato nei suoi boschi nordamericani, l'unico posto dove egli si senta l'uomo più libero, più ricco e più saggio del mondo.³¹¹ Del resto siamo ben lontani dalla tradizione letteraria del "buon selvaggio" che oppone semplicisticamente natura – cultura a fini di polemica ideologica contro la civiltà *tout court*. Fino alla tappa simbolica della Bastiglia, il *conte* voltairiano si allinea in effetti a tale tradizione descrivendo l'impatto dell'urone con la "città" come un'esperienza fallimentare, dalla quale emerge tutta l'ingiustizia che regna nella nostra società. Con la prigionia dell'urone, però, il *pamphlet* polemico si trasforma in romanzo di formazione, in storia esemplare della trasformazione di un uomo da essere spontaneo, "naturale", ma rozzo e primitivo, in una creatura umana veramente degna di questo nome. Nella cella della Bastiglia, infatti, egli trova il colto giansenista Gordon che lo inizierà alla cultura libresca, alla storia, alle arti, alla filosofia e alle scienze esatte, completando la metamorfosi del selvaggio in uomo civile.³¹²

L'applicazione allo studio e l'esperienza purificante della sofferenza e della reclusione sancisce una sorta di rinascita, molto più efficace del battesimo, che conduce l'Ingénu ad affermare, senza ambiguità e mezzi termini, questa volta, la superiorità della cultura sullo stato di natura. In una pagina fondamentale del capitolo undicesimo, il nostro eroe stabilisce un confronto tra il mondo da cui

³¹¹ Delisle de la Drevetière, *Arlequin sauvage*, commedia in tre atti (1721), Montpellier, 1996. Nel terzo atto Arlequin esclama a Lélío, il viaggiatore che l'ha condotto dall'America a Marsiglia: « Que le diable t'emporte. Pourquoi donc, scélérat, m'as-tu tiré de mon pays pour m'apprendre que je suis pauvre? Je l'aurais ignoré toute ma vie sans toi ; je ne connaissais dans les forêts ni les richesses, ni la pauvreté : j'étais à moi-même mon roi, mon maître et mon valet ; et tu m'as cruellement tiré de cet heureux état pour m'apprendre que je ne suis qu'un misérable et un esclave. [...] Je veux être homme, libre, et rien plus. Ramène-moi donc où tu m'as pris, afin que j'aie oublié dans mes forêts qu'il y a des pauvres et des riches dans le monde ».

³¹² Cf. *Supra*, Parte Terza, *I viaggi filosofici*, cap. VI, "L'esperienza del viaggio e le teorie filosofiche", pp. 142, 143

proviene e quello a cui è approdato, e giunge alla conclusione che il secondo è migliore del primo, per via del progresso scientifico, delle creazioni artistiche e soprattutto per la capacità di rappresentare la propria storia che caratterizza il mondo occidentale in contrapposizione alla staticità del mondo primitivo, privo di qualsiasi documento che testimoni il passato.

Je serais tenté, dit-il, de croire aux métamorphoses, car j'ai été changé de brute en homme. [...]

Je m'imagine que les nations ont été longtemps comme moi, qu'elles ne se sont instruites que fort tard, qu'elles n'ont été occupées pendant des siècles que du moment présent qui coulait, très peu du passé et jamais de l'avenir. J'ai parcouru cinq ou six cents lieues du Canada, je n'y ai pas trouvé un seul monument; personne n'y sait rien de ce qu'a fait son bisaïeul. Ne serait-ce pas là l'état naturel de l'homme? L'espèce de ce continent-ci me paraît supérieure à celle de l'autre. Elle a augmenté son être depuis plusieurs siècles par les arts et par les connaissances.³¹³

Trasformatosi in “uomo”, l'Ingénu non può più tornare sui propri passi, non può più fare ritorno a uno stato di natura che si configura oramai come “indigenza culturale”: la cultura intesa nel suo senso classico, come patrimonio di conoscenze e di acquisizioni, di memorie e di realizzazioni in ogni campo, rappresenta un bene irrinunciabile. A questo punto i termini del problema si spostano e il *tête à tête* tra natura e cultura non si risolve in una sterile e manicheista contrapposizione ideologica, bensì si sviluppa in riflessione filosofica sul valore ultimo della nostra civiltà e sul significato universale dell'uomo in quanto essere fatto per vivere in società.

Enea Balmas, nel suo saggio *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, ha individuato la grande questione che sottende tutta la vicenda de *L'Ingénu* e alla quale il *conte* voltairiano cerca di rispondere:

Come vivere in questa società, che possiede valori irrinunciabili, ma che ci sottopone quotidianamente all'esperienza dell'ingiustizia, della mortificazione e della sofferenza, una volta stabilito che non è possibile muoversi al suo interno da “ingenui”, opponendo solo buona fede alla realtà terribile del male che regna nel mondo?³¹⁴

L'*Histoire véritable* dell'Ingénu esprime quella componente irriscattabile di assurdo che inerisce alla condizione di ogni uomo sensibile, permanentemente

³¹³ *L'Ingénu*, cap. XI, « Comment l'Ingénu développe son génie », cit., p. 317

³¹⁴ E. Balmas, *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, cap. III, “Uroni e irochesi”, Firenze, 1984, p. 113

lacerato tra istinti naturali e codici culturali, in un complesso e disequilibrato rapporto che deve essere senza posa corretto e raggiustato nel contesto del vivere civile.

Nessun primitivismo, dunque, bensì delle riflessioni filosofiche sulla natura umana e sul senso della civiltà che rinviano, per molti aspetti, al *Supplément au voyage de Bougainville* del Diderot, e in particolare al quinto e conclusivo dialogo tra A e B. Il signor B, riflettendo sul discorso di Orou contro la società europea, propone al signor A una *histoire abrégée* dell'uomo civilizzato, un uomo artificiale che lotta senza posa contro sé stesso in quanto uomo naturale, un "triste monstre" che, in circostanze estreme, come nel caso sopra evocato de l'Ingénu di fronte all'orribile ingiustizia che uccide Saint-Yves, riesce a stento a sedare i propri istinti primordiali.

Tantôt l'homme naturel est le plus fort, tantôt il est terrassé par l'homme morale et artificiel et dans l'un et l'autre cas le triste monstre est tirailé, tenaillé, tourmenté, étendu sur la roue, sans cesse gémissant, sans cesse malheureux...³¹⁵

Il signor B non parla soltanto dei francesi, o degli europei, ma di tutti gli uomini che vivono, che hanno vissuto e che vivranno nelle società organizzate:

Parcourez l'histoire des siècles et des nations tant anciennes que modernes, et vous trouverez les hommes assujettis à trois codes, le code de la nature, le code civile et le code religieux, et contraints d'enfreindre alternativement ces trois codes qui n'ont jamais été d'accord; d'où il est arrivé qu'il n'y a eu dans aucune contrée, comme Orou l'a deviné de la nôtre, ni homme, ni citoyen, ni religieux.³¹⁶

Che fare? Tornare alla natura? Oppure sottomettersi alle leggi positive? Conosciamo l'ironica e temporanea indicazione di Diderot, il quale consiglia al lettore d'imitare il buon cappellano, monaco in Francia, selvaggio a Tahiti.³¹⁷

Ne *L'Ingénu* la conclusione di Voltaire è più chiara e profonda: senza possibili fughe all'indietro verso uno stato di natura che è pura dimissione o evasione utopistica, l'uomo non deve e non può rinunciare ad essere uomo.³¹⁸ Ed "essere uomo" per Voltaire significa sviluppare appieno tutte le proprie capacità intellettuali e morali, per metterle al servizio del corretto sviluppo della cultura e della società.

³¹⁵ Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, V, « Suite du dialogue entre A et B », Paris, 2002, p. 89

³¹⁶ Ibidem, pp. 81, 82

³¹⁷ Ibidem, pp. 93, 94

³¹⁸ Cf. E. Balmas, *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, cit., pp. 114, 115

Secondo una tale prospettiva, come ha sottolineato René Pomeau in una delle sue felici formule, “le sauvage ne devient vraiment “bon” qu’à condition de cesser d’être sauvage”.³¹⁹

Ciò che maggiormente spinge Voltaire a prendere le distanze da ogni mitologia primitivistica è da un lato la sua concezione del progresso dello spirito umano, ovvero del sapere e, d’altro lato, la sua nozione di uomo e di natura.

Que reste-t-il de l’homme une fois supprimés les produits de l’esprit? Pas de pardon, aux yeux de Voltaire, pur ceux qui, d’une façon ou d’une autre, aspirent au bonheur du sauvage. On peut se plaindre n’avoir qu’une raison imparfait : vaudrait-il mieux n’en avoir pas du tout ? On peut se plaindre de la lenteur des progrès : mais ignore-t-on que la science est née d’hier ? On pourrait tout autant s’étonner d’en être déjà là et juger sainement des obstacles vaincus.³²⁰

Il solo vantaggio della natura è quello di essere indenne da tutti i pregiudizi e vizi sociali che il progresso civile sembra inevitabilmente produrre. In ogni caso, per Voltaire, il ritorno a una presunta età dell’oro non solo è *démodé*, ma soprattutto non è affatto una soluzione augurabile, né realizzabile: il mondo è vecchio e la natura deve scendere a patti con la civiltà per poterla concretamente rigenerare. Egli aveva già sarcasticamente risposto a Rousseau, nella celebre lettera del 1755 che segnò la definitiva rottura tra i due filosofi, che era ormai troppo tardi per rimettersi a camminare a quattro zampe.³²¹ È nota la disputa che scoppiò sotto il cielo di

³¹⁹ R. Pomeau, « Un bon sauvage voltairien », *Il buon selvaggio nella cultura francese ed europea del Settecento*, Studi di letteratura francese n. 7, Firenze, 1981, p. 73

³²⁰ J. Dagen, *L’histoire de l’esprit humain dans la pensée française. De Fontenelle à Condorcet*, Paris, 1977, p. 360

³²¹ Cf. La lettera a Rousseau del 30 agosto 1755, nella quale Voltaire commenta il suo *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* : "Monsieur, /J’ai reçu votre nouveau livre contre le genre humain ; je vous en remercie ; vous plairez aux hommes à qui vous dites leurs vérités, et vous ne les corrigerez pas. Vous peignez avec des couleurs bien vraies les horreurs de la société humaine dont l’ignorance et la faiblesse se promettent tant de douceurs. On n’a jamais tant employé d’esprit à vouloir nous rendre bêtes. / Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage. Cependant comme il y a plus de soixante ans que j’en ai perdu l’habitude, je sens malheureusement qu’il m’est impossible de la reprendre. Et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus digne que vous et moi. [...] J’avoue avec vous que les belles lettres, et les sciences ont causé quelquefois beaucoup de mal. Les ennemis du Tasse firent de sa vie un tissu de malheurs, ceux de Galilée le firent gémir dans les prisons à soixante et dix ans pour avoir connu le mouvement de la terre, et ce qu’il y a de plus honteux c’est qu’ils l’obligèrent à se rétracter. Dès que nos amis eurent commencé le dictionnaire encyclopédique, ceux qui osaient être leurs rivaux les traitèrent des déistes, d’athées et même de jansénistes. Si j’osais me compter parmi ceux dont les travaux n’ont eu que la persécution pour récompense, je vous ferais voir une troupe de misérables acharnez à me perdre. [...] Les grands crimes n’ont été commis que par de célèbres ignorants. Ce qui fait et ce qui fera toujours de ce monde une vallée de larmes c’est l’insatiable cupidité et l’indomptable orgueil des hommes depuis Thamas Couli Can, qui ne savait ne lire, jusqu’à un commis de la douane qui ne sait que chiffrer. Les Lettres nourrissent l’âme, la rectifient, la consolent ; et elles font même votre

Ginevra provocando la definitiva rottura tra Voltaire e Rousseau. Le loro opinioni sui possibili sviluppi e sui valori della società presentano divergenze radicali: Voltaire è fautore di un progresso che dovrebbe realizzarsi nel contesto sociale esistente, attraverso il perfezionamento della cultura, l'affermazione della libertà e della tolleranza; Rousseau, invece, ritiene impossibile correggere la società esistente, ormai troppo corrotta: è necessaria una seconda nascita, un nuovo inizio sancito dal *Contrat social*, che si attui in armonia con la vera natura dell'uomo.

Le prospettive politiche dei “frères ennemis”³²² sono completamente diverse, è vero, ma l'ipotesi teorica dello stato di natura e l'esperimento pedagogico, rigorosamente sviluppato nel romanzo rousseauiano che narra la formazione di *Emile*, solamente abbozzato nell'agile prosa voltairiana ne *L'Ingénu*, presentano più d'una convergenza. Hercule de Kerkabon è il risultato della corretta formazione dell'uomo della natura, l'incarnazione positiva della perfettibilità dell'uomo e, proprio come dice Rousseau del suo Emile, egli è “un selvaggio fatto per vivere nella società”.

Nell'introduzione al *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, trattando dello stato di natura, Rousseau aveva affermato la necessità di cominciare “par écarter tous les faits”, per non correre il rischio di confondere un modello teorico con la realtà fattuale, o dei ragionamenti ipotetici con delle verità storiche. In due passi centrali della prefazione egli aveva posto l'accento sulla difficoltà di distinguere con una certa verosimiglianza ciò che è originario da ciò che è artificiale nella natura dell'uomo, divenuta ormai irriconoscibile, come la statua di Glauco, in seguito ai millenari cambiamenti e rivolgimenti della storia, e di risalire ad uno stato di natura che non esiste più, “qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent”.³²³

Voltaire condivide la metodologia rousseauiana di considerare le nozioni di uomo della natura e di stato della natura come modelli puramente teorici, anzi, a

gloire dans le temps que vous écriviez contre elles. Vous êtes comme Achille qui s'empporte contre la gloire, et comme le père Mallebranche dont l'imagination brillante écrivait contre l'imagination. [...] Je suis très philosophiquement, et avec la plus tendre estime / Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur / Voltaire". *Correspondence and related documents*, cit., V.F. 100, D6451, pp. 259, 260

³²² La formula è di Jean Fabre. Per uno studio approfondito dei complessi rapporti, umani e teorici, tra i due filosofi, rimando al testo di Henri Gouhier, *Rousseau et Voltaire, portraits dans deux miroirs*, Paris, 1983

³²³ J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, « Préface », Paris, 1992, p. 159

dire il vero egli parla spesso di “pura natura” utilizzando per comodo una formula nella quale in realtà non crede affatto, come dimostrano i numerosi testi nei quali egli afferma che “il n’y a point de nature, tout est art”. La Natura, in senso assoluto, non esiste poiché essa è già creazione (di Dio) e porta in se stessa un’arte, un ordine, un senso e un’armonia. È la conclusione che trae Goudman in seguito ai suoi studi di scienza naturale in *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, ed è l’argomento che il deista Freind oppone all’ateo Birton nell’ *Histoire de Jenni*:

– Birton : Je m’en tiens au petit livre d’un *frenchman* [*Le système de la nature* di D’Holbach – n.d.r.] qui dit que rien n’existe et ne peut exister, sinon la nature ; que la nature fait tout, que la nature est tout, qu’il est impossible et contradictoire qu’il existe quelque chose au-delà du tout ; en un mot, je ne crois qu’à la nature.

– Freind : Et si je vous disais qu’il n’y a point de nature, et que dans nous, autour de nous, et à cent mille millions de lieues, tout est art sans aucune exception !³²⁴

La stessa tesi è sviluppata nella voce *Nature* delle *Questions sur l’Encyclopédie*, dove Voltaire mette in scena un dialogo tra un filosofo e la natura:

– Le philosophe : Qui es-tu, nature, je vis dans toi, il y a cinquante ans que je te cherche, et je n’ai pu te trouver encore? [...]

– La nature : Mon pauvre enfant, veux-tu que je te dise la vérité? c’est qu’on m’a donné un nom qui ne me convient pas, on m’appelle nature et je suis tout art. [...]

– Le philosophe : Ma chère mère, dis-moi un peu pourquoi tu existes, pourquoi il y a quelque chose?

– La nature : Oh! va interroger celui qui m’a faite.³²⁵

All’interno della concezione voltairiana della natura, dunque, non ha senso parlare di “uomo naturale puro”, né di “società naturale pura”. Sergio Landucci, nel suo saggio *I filosofi e i selvaggi*, ha definito a giusto titolo Voltaire come un “dissolutore dello stato di natura”, infatti nel suo pensiero la civiltà, cioè l’“arte” e non la natura, assume un significato ontologico, essendo considerata come “l’incremento dell’essere proprio dell’umanità”,³²⁶ mentre lo stato di natura è definito in termini puramente negativi, come “grado zero” della civiltà.

La nozione di “natura umana”, caratterizzata dall’imperfezione, dalla finitezza, dalle passioni spesso nefaste, è un concetto fondamentale della filosofia

³²⁴ *Histoire de Jenni*, cap. VIII, « Dialogue de Freind et de Birton sur l’athéisme », *Romans et Contes*, cit., p. 631

³²⁵ *Questions sur l’Encyclopédie*, art. « Nature. Dialogue entre le philosophe et la nature », M.XX, cit., pp. 115, 117

³²⁶ S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 351

illuministica e si radica in una lunga tradizione religiosa che considera la corruzione dell'uomo come un dato intangibile. A una visione pessimistica della natura umana direttamente legata alla dottrina del peccato originale, che negherebbe la perfettibilità dell'uomo e quindi la possibilità di un progresso, Voltaire e la maggior parte dei pensatori dell'epoca, contrappongono una visione più positiva, "filosofica" dell'uomo come essere che progredisce in società. Quella natura che compariva nelle varie formule illuministiche relative ai selvaggi era quindi un *caput mortum*, il residuo di una serie di negazioni; era quel che rimaneva una volta sottratti gli attributi assunti a caratterizzare l'umanità "colta", civile.³²⁷

Mentre il modello cristiano del tempo e del divenire come un processo di inevitabile degrado contrapposto all'immobilità perfetta della creazione, tendeva a localizzare la perfezione della natura umana nel mito regressivo della cosiddetta età dell'oro, in Voltaire tale stato originario dell'umanità nella sua integra purezza non è che un'ipotesi definibile in quanto stadio ancora lontano da quello presente nell'Europa settecentesca, ovvero dal grado massimo di civiltà finora raggiunto. All'interno della visione voltairinana la perfezione non può corrispondere alla natura/origine perché la natura stessa esige il perfezionamento e la compiutezza dell'arte umana, il progresso delle scienze e delle conoscenze. Abbandonando il nesso perfezione – origine, Voltaire si rivolta contro i teologi e la descrizione biblica del mito edenico della prima coppia. Adamo ed Eva nel paradiso terrestre dormivano per terra, erano sporchi, spettinati, e mangiavano ghiande, si legge ne *Le Mondain*:

Mon cher Adam, mon gourmand, mon bon père,
Que faisais-tu dans les recoins d'Eden?
Travaillais-tu pour ce sot genre humain?
Caressais-tu madame Eve ma mère?
Avouez-moi que vous aviez tout deux
Les ongles longs, un peu noirs et crasseux;
La chevelure assez mal ordonnée,
Le teint bruni, la peau bise et tannée.
Sans propreté l'amour le plus heureux
N'est plus amour; c'est un besoin honteux.
Bientôt lassés de leur belle aventure,
Dessous un chêne ils soupent galamment,
Avec de l'eau, du millet, et du gland.

³²⁷ Ibidem, p. 338

Le repas fait, ils dorment sur la dure,
Voilà l'état de la pure Nature.³²⁸

Nessun Eden e nessun peccato originale. Il frutto della conoscenza non è che il moto spontaneo, “naturale”, che spinge l'uomo a migliorare la propria condizione sulla terra.

Nell'articolo “Homme” delle *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire attacca la visione pascaliana dell'uomo crudele, nato con i segni indelebili del peccato, e descrive invece l'uomo di natura come un grosso animale né buono, né cattivo, guidato nelle sue azioni dall'istinto della conservazione, da elementari lumi razionali e da immediati sentimenti morali. Il selvaggio voltairiano, però, non assomiglia nemmeno all'essere solitario immaginato da Rousseau, un uomo né morale, né sociale, privo di legami con i propri simili, “sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement”,³²⁹ guidato dai due soli principi “anteriori alla ragione”, l'amore di sé e la pietà.³³⁰ Nello stesso articolo, infatti, Voltaire afferma che l'uomo è nato in società e che ogni forma organizzativa del vivere, anche la più elementare, risponde a imperativi razionali e a logiche che sono già culturali. Per esempio, l'ipotesi rousseauiana che l'uomo e la donna naturali si allontanino l'un l'altro in seguito all'atto sessuale e, dimentichi del loro incontro, non allevino insieme i loro figli, scandalizza Voltaire, persuaso, già dai tempi del *Traité de métaphysique*, che l'unione tra i due sessi sia invece il più spontaneo ed ovvio cominciamento di ogni società:

Il suffit pour que l'univers soit ce qu'il est aujourd'hui, qu'un homme ait été amoureux d'une femme. Le soin mutuel qu'ils auront eu l'un de l'autre, et leur amour naturel pour leurs enfants, aura bientôt éveillé leur industrie et donné naissance au commencement grossier des arts. Deux familles auront eu besoin l'une de l'autre sitôt qu'elles auront été formées, et de ces besoins seront nées de nouvelles commodités.³³¹

³²⁸ *Le Mondain*, dai *Mélanges*, cit., p. 204

³²⁹ J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, « Première partie », cit., p. 218

³³⁰ *Ibidem*, « Préface », pp. 161, 162

³³¹ *Traité de métaphysique*, cap. VIII, « De l'homme considéré comme un être sociable », *Mélanges*, cit. p. 193

“Notre nature est bien différente de l’affreux roman que cet énergumène a fait d’elle”,³³² aggiunge nell’articolo delle *Questions sur l’Encyclopédie*, mentre nell’introduzione all’*Essai sur les mœurs* è detto :

Entendez-vous par sauvages des animaux à deux pieds, marchant sur les mains dans le besoin, isolés, errant dans les forêts, *Salvatici, Salvaggi*, s'accouplant à l'aventure, oubliant les femelles auxquelles ils se sont joints, ne connaissant ni leurs fils ni leurs pères; vivant en brutes, sans avoir ni l'instinct ni les ressources des brutes? On a écrit que cet état est le véritable état de l'homme, et que nous n'avons fait que dégénérer misérablement depuis que nous l'avons quitté. Je ne crois pas que cette vie solitaire, attribuée à nos premiers pères, soit dans la nature humaine. [...]

L'homme en général a toujours été ce qu'il est: cela ne veut pas dire qu'il ait toujours eu de belles villes, du canon de vingt-quatre livres de balle, des opéras-comiques et des couvents de religieuses; mais il a toujours eu le même instinct qui le porte à s'aimer dans soi-même, dans la compagnie de son plaisir, dans ses enfants, dans ses petits-fils, dans les oeuvres de ses mains.³³³

Ciò che maggiormente irrita Voltaire, nel *Discours sur l'inégalité* di Rousseau, è l'idea che la società sia nata con un atto istitutivo, ex novo, fondato sulla sopraffazione e sulla disuguaglianza, il quale segnerebbe la rottura definitiva e irreversibile dell'equilibrio originario e l'inizio di uno sviluppo storico che parallelamente al progresso delle potenzialità umane provocherebbe la corruzione e il degrado morale. Voltaire, più vicino ai giusnaturalisti, considera invece il diritto positivo come prolungamento di quello naturale, l'uomo di natura come un essere morale razionale e la sua perfettibilità non come “la source de tous les malheurs”,³³⁴ bensì come un dono divino.

Quelques mauvais plaisants ont abusé de leur esprit jusqu'au point de hasarder le paradoxe étonnant que l'homme est originairement fait pour vivre seul comme un loup-cervier, et que c'est la société qui a dépravé la nature. [...] Chaque animal a son instinct; et l'instinct de l'homme, fortifié par la raison, le porte à la société comme au manger et au boire.³³⁵

³³² *Questions sur l’Encyclopédie*, art. « Homme », « Que toutes les races d’hommes ont toujours vécu en société », M.XIX, cit., p. 379

³³³ *Essai sur les mœurs*, vol. I, « Introduction », VII, “Des sauvages”, cit., pp. 23, 25

³³⁴ J.J. Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, « Première partie », cit., p. 184

³³⁵ *Questions sur l’Encyclopédie*, art. « Homme », « Que toutes les races d’hommes ont toujours vécu en société », M.XIX, cit., p. 378

Il est perfectible; et de là on a conclu qu'il s'est perverti. Mais pourquoi n'en pas conclure qu'il s'est perfectionné jusqu'au point où la nature a marqué les limites de sa perfection?

Tous les hommes vivent en société: peut-on en inférer qu'ils n'y ont pas vécu autrefois? n'est-ce pas comme si on concluait que, si les taureaux ont aujourd'hui des cornes, c'est parce qu'ils n'en ont pas toujours eu ? [...]

Voilà ce qui jamais ne change d'un bout de l'univers à l'autre. Le fondement de la société existant toujours, il y a donc toujours eu quelque société, nous n'étions donc point faits pour vivre à la manière des ours.³³⁶

Rousseau ammette che lo stato “primitivo” di alcune società recentemente scoperte, ovvero lo stadio intermedio tra “la stupidité des brutes et les lumières funestes de l’homme civil”,³³⁷ nel quale l’uomo si è dato un’organizzazione sociale semplice ed elementare, è preferibile alla solitaria anarchia del primo stato di natura, e aggiunge che esso è probabilmente il più felice, “le meilleur à l’homme, et qu’il n’en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour l’utilité commune eût dû ne jamais arriver”.³³⁸ Voltaire, invece, sebbene incline a credere alla bontà naturale dell’uomo, non crede affatto alla bontà della vita selvaggia, e ironizza sempre sui quadri idilliaci della felicità pastorale riconducendoli alla condizioni reali di esistenza.

La vita selvaggia, reale, mitica o ipotetica, preserva le virtù naturali dell’uomo, è vero, ma si tratta di un merito interamente negativo, di una semplicità e di una bontà fatta di mancanze e di privazioni. L’uomo abbandonato alla pura natura “ne serait précisément qu’un enfant robuste”,³³⁹ dice Voltaire ricorrendo alla metafora naturalistica dell’infanzia/maturità che domina tutta la sua filosofia della storia e la sua visione del processo evolutivo dell’umanità, basata sull’idea di una destinazione della specie verso gradi di civiltà sempre più progrediti.

La vicenda dell’*Ingénu* si allinea perfettamente e coerentemente con la teoria della natura, della civiltà e del progresso presente nei testi filosofici voltairiani, dal *Traité de Métaphysique*, alle *Questions sur l’Encyclopédie*, all’*Essai sur les moeurs*, infatti essa mostra la necessaria complementarietà della natura e della cultura all’interno di un processo di crescita. L’urone voltairiano è l’immagine

³³⁶ *Essai sur les moeurs*, vol. I, « Introduction », VII, « Des sauvages », cit., pp. 24,25

³³⁷ J.J. Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, « Première partie », cit., pp. 229, 230

³³⁸ *Ibidem*

³³⁹ *Questions sur l’Encyclopédie*, art. « Homme », « Que toutes les races d’hommes ont toujours vécu en société », M.XIX, cit., p. 378

vivente di una natura progressivamente temperata dalla cultura, di una natura che si perfeziona, secondo la nuova fede dei Lumi. Si noti la scelta verbale dei capitoli del *conte* dedicati alla formazione del nostro uomo della natura: “Comment l’Ingénu développe son génie”, “Progrès de l’esprit de l’Ingénu”. I titoli si riferiscono alla crescita, all’affinamento, al rafforzamento del suo spirito che Voltaire paragona a una pianta sana che non chiede altro che espandersi.

Le jeune Ingénu ressemblait à un de ces arbres vigoureux qui, nés dans un sol ingrat, étendent en peu de temps leurs racines et leurs branches quand ils sont transplantés dans un terrain favorable.³⁴⁰

Ne *L’Ingénu*, Voltaire trasmette un’idea nuova della cultura, intesa come un processo che consiste nell’*aider la nature* a perfezionarsi, non modificandola o contrastandola, bensì incoraggiandola ad *augmenter son être* in un retto sviluppo. L’intelletto dell’Ingénu è caratterizzato dalla *rectitude*, che è una qualità sia mentale, sia morale. Egli ignora il sapere occidentale, ma è anche sprovvisto dei pregiudizi e degli errori che l’accompagnano, perciò il suo apprendimento può avvenire in maniera lucida e corretta. La sua capacità di giudizio, spiega Voltaire, è assolutamente affidabile:

Car, n’ayant rien appris dans son enfance, il n’avait point appris de préjugés. Son entendement, n’ayant point été courbé par l’erreur, était demeuré dans toute sa *rectitude*. Il voyait les choses comme elles sont, au lieu que les idées qu’on nous donne dans l’enfance nous les font voir toute notre vie comme elles ne sont point.³⁴¹

La *rectitude* deriva pertanto da virtù naturali descritte per la maggior parte in negativo, come mancanza di una cattiva educazione, come ignoranza dei pregiudizi, delle leggi positive corrotte e delle consuetudini ingiuste.

L’ingenuità dell’urone non è limitatezza mentale, bensì capacità di “veder chiaro”, di smontare ogni meccanismo mistificatorio e sta quindi a indicare la fedeltà ai principi elementari e genuini della natura. La connotazione positiva dell’ingenuità e del candore, della sincerità e dell’innocenza, come basi per una sana crescita intellettuale, può essere applicata, in Voltaire, tanto al suo selvaggio letterario, quanto alla sua concezione della figura del filosofo: l’uomo di lettere e di

³⁴⁰ *L’Ingénu*, cap. XII, «Ce que l’Ingénu pense des pièces de théâtre», cit., p. 319

³⁴¹ *Ibid.*, cap. XIV, « Progrès de l’esprit de l’Ingénu », p. 325

scienza deve avere nei confronti del reale che egli indaga la stessa primordiale purezza ostentata dall'Ingénu di fronte alla vita.

La civiltà corrotta ha prodotto una cultura “sbagliata” rafforzando schemi ingiusti e pregiudizi infondati. La cultura e la civiltà esistenti devono rinnovarsi e purificarsi volgendo verso la cultura primigenia che ha il suo fondamento nel *bon sens naturel* così poco consultato dalla maggior parte degli uomini civili. In *Zadig* si legge:

Qui de nous osera changer une loi que le temps a consacrée? Y a-t-il rien de plus respectable qu'un ancien abus? La raison est plus ancienne.³⁴²

Nell'*Ingénu* l'opposizione tra natura e cultura si configura come antitesi tra una pseudocultura (e una pseudociviltà) nutrita di pregiudizi, abusi, fanatismi superstiziosi e dogmi arbitrari, e un'altra cultura che è più antica, non perché risalga a una mitica età dell'oro, ma perché è più fedele alla natura e più vicina alla ragione.

È chiaro, a questo punto, che Voltaire non pensa affatto al Canada e ai modi di vita dei suoi abitanti: il protagonista del suo romanzo ha ben poco a che fare con gli uroni veri e propri e non è affatto il portavoce di una cultura “selvaggia”, guerriera e cannibale, bensì l'immagine teorica di un uomo dotato dei lumi naturali di una ragione rimasta integra e pura. Voltaire, in fin dei conti, non ci inganna. Egli ci aveva rivelato sin dall'inizio del romanzo la vera identità del nostro eroe: egli è un orfanello bretone, cresciuto tra i selvaggi nel Nord America. È un ragazzo francese della natura, allora, un uomo moderno della natura e non un primitivo.

Ora, le ragioni del viaggio senza ritorno dell'Ingénu sono chiare: innanzi tutto egli non ha alcun luogo dove poter tornare, perché in realtà non appartiene a una civiltà “diversa”, al contrario il nostro viaggiatore ha ritrovato le sue vere origini e il senso della propria esistenza. In secondo luogo perché la sua funzione filosofica e narrativa è quella di incarnare e raffigurare il viaggio lineare, senza possibili regressioni, compiuto dall'umanità dalla natura verso la cultura. Un viaggio iniziatico, dunque, che porta il selvaggio a diventare un uomo all'altezza dei tempi moderni, con uno spirito critico e illuminato, necessario per le battaglie filosofiche del secolo. L'Ingenuo diventa Ercole, l'eroe che lotta contro i mostri continuamente rinascenti. La scelta del nome è chiaramente intenzionale, Hercule de Kerkabon è il

³⁴² *Zadig, ou la destinée*, cap. XI, « Le bûcher », *Romans et contes*, cit., p. 86

simbolo di una nuova generazione chiamata a rigenerare il mondo. Egli rappresenta il filosofo illuminista e la sua missione nella società asfissiante e oppressiva nella quale non si riconosce più. Come uno straniero, figlio della natura e dei suoi lumi, il *philosophe* deve stravolgere il sistema dal suo interno, attraverso la battaglia delle idee, la libera espressione delle opinioni e l'attacco impietoso di una critica fondata sui puri lumi naturali della ragione.

IX. Relativismo culturale e universalismo morale

*L'“immobilità” dei viaggi voltairiani. – Viaggio e Ragione: dalla molteplicità all'unità e dal relativo all'universale. – Il postulato filosofico dell'uniformità della natura umana. – I grandi viaggi di scoperta e lo scetticismo moderno: Montaigne e l'irriducibile diversità tra gli uomini; La Mothe le Vayer e il X tropo di Sesto Empirico. – Voltaire e La Mothe: la critica delle religioni rivelate. – Fideismo scettico e deismo. – Natura, morale e religione naturale. – Le dimostrazioni razionali di Zadig: i dogmi e i riti dividono gli uomini, la religione naturale li unisce. – Deismo e teismo. – Umanità, fratellanza e tolleranza: l'idea di religione nel *Traité sur la tolérance*. – Le soluzioni pluriconfessionali dall'Inghilterra alla Cina, dall'Impero ottomano a quello russo. – Bayle e il paradosso della “società degli atei”. – Voltaire: l'alleanza tra la filosofia e la religione contro il fanatismo e l'ateismo. – L'*Histoire de Jenni* e i viaggi del deista Freind. – L'istanza scettica del viaggio come disciplina del metodo empirico. – L'universalità dei lumi naturali e l'autorità critica della ragione in tutti i tempi e in tutti i luoghi. – Gli incerti confini tra relativismo e universalismo della morale. – La superficialità della coutume e l'universalità della nature: “le fond est partout le même”.*

È un girovagare in vasti spazi quello dei *contes philosophiques*, vario e ricco di esperienze, eppure vano e ripetitivo come il volteggiare della mente tra problemi insolubili e irrisolti dilemmi. Viaggi di ricognizione, piuttosto che viaggi di scoperta, i racconti voltairiani piegano ogni fatto, ogni luogo, ogni identità e ogni incontro alle esigenze dell'idea dominante che, di volta in volta, li sottende: Micromégas viaggia per tracciare i confini dell'universo newtoniano, giunge a Saturno per poter dialogare con Fontenelle, e approda sul pianeta degli uomini per distruggere il loro orgoglio antropocentrico; i luoghi e i costumi del Medio Oriente, tracciati attraverso il fantasioso e stilizzato viaggio di Zadig fungono da “casistica” della superstizione contro la quale la ragione può e deve imporre la propria indipendenza (mentre il viaggio di Jesrad manifesta l'idea dei limiti della ragione, impotente di fronte a una provvidenza divina incomprensibile); l'attualità europea illustrata dal *tour* di Candide offre la prova empirica per invalidare l'ottimismo leibniziano e il viaggio in America serve a demolire dei luoghi mitici (la teocrazia dei gesuiti, l'età dell'oro e l'Eldorado), non a descrivere una reale alternativa storico-geografica; la figura del selvaggio ne *L'Ingénu* è incarnata da un urone, ma

il protagonista potrebbe essere tahitiano, peruviano o ottentotto, senza che la funzione filosofica del suo viaggio in Francia subisca sostanziali mutamenti.

L'“altrove” e l'“altro” nei *Romans et contes* forniscono una base sperimentale alle congetture voltairiane e in definitiva non sono che pretesti per filosofare. Il mondo appare come un'immensa fonte di dati da inventariare e, come in un esperimento empirico, Voltaire sembra andare a caccia di fenomeni, verosimili o reali, attraverso i quali verificare senza posa le proprie idee e le altrui teorie. L'essere reale dei popoli incontrati o degli esotici personaggi, degli usi e costumi delle contrade vicine o lontane, non sono oggetto di alcuno studio, di alcuna ricerca o esplorazione e, in mancanza d'informazioni, Voltaire non esita a ricorrere all'immaginazione per presentarli come già dati, già conosciuti. I viaggi voltairiani offrono un ventaglio di possibilità e un panorama umano caratterizzato da un'indefinita variabilità culturale nel quale tuttavia l'autore e il lettore si muovono agevolmente, ritrovando ovunque le stesse questioni e gli stessi problemi di un'umanità in fondo omogenea.

La geografia dei racconti è quella delle mobili frontiere dello spirito: i *contes* inviano i loro eroi su tutta la terra per disegnare la mappa dei costumi (mentre l'*Essai sur les mœurs* ne fa la storia), ma soprattutto essi varcano le frontiere di una zona franca nella quale le idee di tutti i paesi s'incontrano, si scambiano, si rinnovano. Questa zona franca è lo spazio dei lumi della ragione. In tal modo ubicati, i personaggi dei *contes* possono prendere le misure di uno spazio morale attraverso la rassegna di tutte le opinioni in interminabili discussioni.

Come si è già notato, l'esperienza del viaggio è affidata al senso delle possibilità, piuttosto che al principio di realtà:³⁴³ lo spazio percorribile non è che un ammasso di dati bruti su cui la ragione possa esercitare liberamente la propria attività, i luoghi non sono che cifre e i personaggi esotici funzionano come meri segni della comunicazione, sono tutti dei gran « maîtres de philosophie » e non hanno bisogno di lunghe descrizioni. Ciò che conta è che essi parlino.

Il risultato della concettualizzazione estrema del mondo e dei personaggi di Voltaire è la totale mancanza di spessore del viaggio. Come ha sottolineato Roland Barthes in uno dei suoi *Essais critiques*, il più grande paradosso del viaggio voltairiano consiste nel manifestare un'immobilità: le marce forsennate dei *contes* si consumano attraverso uno spazio che non è affatto quello dell'esploratore, ma

³⁴³Cf. *Supra*, Parte Terza, *I viaggi filosofici*, cap. VI, “L'esperienza del viaggio e le teorie filosofiche”, pp. 124-128

piuttosto quello di un agrimensore, nel quale Voltaire riconosce le differenze secondo un ordine meramente spaziale-quantitativo e non storico-qualitativo.

De nouveaux habitacles sont attribué à l'essence humaine, elle prospère, de la Seine au Gange, et les romans de Voltaire sont moins des enquêtes que de tours de propriétaire, que l'on oriente sans grand ordre parce qu'il s'agit toujours du même enclos, et que l'on interrompt capricieusement par des haltes incessantes où l'on discute, non de ce que l'on voit, mais de ce que l'on est.³⁴⁴

Il relativismo di Voltaire è fortemente edulcorato dalla sua visione dello spazio/mondo come creazione di un Dio-orologiaio in cui la libertà di movimento dell'uomo non è che lo spazio a disposizione dei pezzi che costituiscono un unico ed eterno ingranaggio. Certo, il viaggio insegna che esistono altri costumi, altre leggi, altre abitudini diverse dalle nostre, ma questa differenza fa pur sempre parte di un'unità all'interno della quale l'umanità allogena è un nuovo limite piuttosto che una nuova sostanza.

Se il viaggio risveglia il senso del relativo, la ragione riconduce la diversità all'unità dello spirito e all'universalismo morale. Viaggio e Ragione sono le condizioni di possibilità del confronto e del dialogo tra "noi" e gli "altri": da un lato il viaggio conferisce a tale confronto l'autorità irrefutabile di un'esperienza vissuta, d'altro lato la ragione garantisce un nucleo di valori di riferimento a-geografico e a-storico, unico e universale (Natura e Morale, con il corollario voltairiano del teismo) sul quale i diversi interlocutori possono fondare il loro dialogo. Da questo punto di vista è assente nei *contes*, come del resto in tutta la letteratura di viaggio illuministica, una prospettiva relativistica radicale, giacché il postulato filosofico dell'unità e universalità della natura umana, razionale e morale, vanifica l'alterità che emerge dal *décor* esotico.³⁴⁵ Lo stesso Rousseau che nel *Discours sur l'inégalité* lamentava il fatto che in trecento e più anni di viaggi gli europei non si fossero mai occupati di studiare la diversità umana, ovvero di conoscere gli abitanti e i costumi degli altri paesi e che "la philosophie ne voyage point",³⁴⁶ afferma nella *Lettre à Philopolis* che "quando si tratta di ragionare sulla natura umana il vero

³⁴⁴ R. Barthes, *Essai critiques*, « Le dernier des écrivains heureux », Paris, 1964, p. 98

³⁴⁵ Cf. J.M. Racault, *Nulle part t ses environs*, parte terza, « L'Etrangété intime. Monde du soi, monde de l'autre », cit., p. 194

³⁴⁶ J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les homme*, nota X, cit., p. 193

filosofo non è indiano, né tartaro, né ginevrino, né parigino: è un uomo”,³⁴⁷ giustificando in tal modo l’approccio universalista nei confronti dell’alterità e la necessità filosofica di prescindere dai particolarismi culturali.

L’Illuminismo recupera dunque sul terreno della filosofia la nozione di una natura umana uniforme e invariabile, là dove lo Scetticismo libertino del Seicento aveva tentato di negarla contro le pretese universaliste della Chiesa e dei teologi di fronte allo sconvolgimento culturale provocato dai viaggi di scoperta, di conquista e di esplorazione degli altri continenti. La dilatazione vertiginosa delle dimensioni del mondo, fisico e intellettuale, che si stava operando dal Cinquecento, aveva messo definitivamente in crisi l’ordine statico e le consolidate certezze della scolastica medievale, facendo riaffiorare l’universo mutevole, multiforme e imprevedibile della topologia scettica, di cui gli *Essais* di Montaigne sono la massima espressione moderna. L’esperienza dei viaggi, in particolare, dimostrava sperimentalmente l’irriducibile differenza dell’educazione, dei costumi e delle leggi dei vari popoli, indicata da Sesto Empirico come decimo troppo per giungere alla sospensione del giudizio.

Nel saggio “Des Cannibales” Montaigne opera una critica serrata contro i valori dell’uomo europeo e il diritto a qualificare come “barbarie” tutto ciò che dal costume europeo si discosta. Parlando della scoperta dell’America, egli ridicolizza i vani tentativi degli eruditi di identificare queste nuove terre con il mito platonico di Atlantide o con altre testimonianze del sapere antico, ovvero di interpretare i fatti alterando la storia e piegando le nuove realtà agli esempi e alle idee, ai costumi e alle opinioni del proprio paese: attraverso questo modo di ragionare “nous embrassons tout, mais n’êtreignons que du vent”.³⁴⁸ L’autore degli *Essais* è restio a chiamare i nuovi popoli “barbari” o “selvaggi” e, invece che tentare di inglobarli nella storia europea, si limita a sottolineare la “merveilleuse distance entre leur forme et la nôtre”.³⁴⁹ Le usanze simili che si ritrovano in nazioni non europee (sulle quali fanno leva le dichiarazioni universaliste sulla natura dell’uomo) stupiscono invece che rassicurare Montaigne: ai suoi occhi la natura umana che teologi e filosofi raccomandano di seguire si rivela inconoscibile ed è presente soltanto alla sua visione interiore (il “moi” narrante), corrispondente cioè a un sentimento soggettivo e individuale. La mutevolezza della condizione umana, la variabilità dei

³⁴⁷ Cf. J.J. Rousseau, *Lettre à Philopolis, Œuvres complètes*, vol. III, La Pléiade, Paris, 1964, p. 234

³⁴⁸ Montaigne, *Essais*, I – XXXI, « Des Cannibales », cit., pp. 302, 305

³⁴⁹ Ibidem, p. 315

valori morali, la dissomiglianza tra i costumi caratterizzano l'essere umano come una creatura di una sorprendente diversità, cosicché il concetto generico di uomo lascia il posto, negli *Essais*, all'idea dell'individualità e della differenza tra gli uomini.

Questo atteggiamento di grande apertura intellettuale verso tutto quello che nella sua infinita diversità esibisce la natura, sia fisica che morale, e l'attenzione al mondo delle varietà etnografiche, è riaffermato nel Seicento dal filosofo scettico François La Mothe le Vayer, uno dei protagonisti della corrente di pensiero detta "libertinismo erudito" e assiduo frequentatore del circolo di cultura del padre Mersenne che riunì, durante la prima metà del secolo XVII, teologi e letterati, magistrati e politici, scienziati e filosofi come Gassendi e Descartes. La Mothe le Vayer professò uno scetticismo radicale, richiamandosi agli insegnamenti di Sesto Empirico, confortati anche da una vasta esperienza di viaggiatore, cosicché nelle sue opere il riferimento ai viaggi e alla scoperta delle nuove terre è l'argomento dominante volto a supportare e attualizzare i temi scettici. Nel primo dei suoi *Quatre Dialogues faits à l'imitation des anciens* (1630), intitolato « De la philosophie sceptique », egli amplifica attraverso la voce di Ephestion³⁵⁰ le potenzialità dell'ultimo dei dieci tropi di Enesidemo e, mettendo a confronto usi, costumi, credenze, sistemi morali e politici di popoli e di epoche differenti, argomenta la conclusione scettica e pessimistica sull'incapacità della ragione a sceverare delle verità incontrovertibili e a mettere ordine in un dominio così caotico e per di più in continua espansione. Deprecando la scarsa affidabilità manifestata dall'intelletto in tutte le sue operazioni, La Mothe non rinuncia tuttavia alla ricerca della verità, purché si sostituisca più modestamente il verosimile e il probabile alla pretesa di possedere il vero in assoluto. In tal senso egli intende lo scetticismo nella sua originaria accezione "zetetica", ovvero investigativa, sempre aperta alla

³⁵⁰ Cf. La Mothe le Vayer, *Quatre Dialogues faits à l'imitation des anciens*, I, « De la philosophie sceptique », Paris, Fayard, 1988, p. 29

« EPHESTION : [...] Nous réduisons nos dix moyens à ce général, *omnia sunt ad aliquid* [...]. Notre Sextus s'est contenté de quelques observations singulières, ou en petit nombre [...]. Il n'a eu autre intention que de nous esbaucher cette matière si abondante, et de nous ouvrir ce chemin, qu'il sçavoit s'estendre à l'infiny. Ce qui est plus que suffisant à un esprit clair-voyant et de bonne trempe, pour le porter à cette excellente suspension d'esprit, qui est le but de l'ouvre de l'auteur, et le point de la félicité tout ensemble. Or, pour vous monstrer combien il est aisé d'adjouster à ces commencemens, et d'augmenter cet admirable ouvrage, attachons-nous à quelqu'une de ses parties ; et par exemple, *arrestons-nous sur le dixième et dernier moyen*, qui considère le mœurs, coustumes, et opinions diverses des hommes ».

ricerca.³⁵¹ Nel terzo dei *Quatre Dialogues*, “De la vie privée”, lo scettico Hesychius risponde a Philoponus che lo accusa di “oisiveté casanière”, d’essere invece un filosofo errante, intento a fare “viaggi di lungo corso e navigazioni spirituali”, novello Colombo “in questo Oceano dello spirito”:

Pourvu que mon âme puisse conserver la liberté, et que ses fonctions ne soient oppressées sous le faix de vos importunes affaires [...] elle découvrira des Amériques, et des nouveaux mondes pleins des richesses, et des merveilles jusques ici inconnues. [...] Que si la découverte ne se fait en l’un comme en l’autre monde, ce n’est que faute de courage ou d’adresse, l’art de spéculer et de méditer, qui est cette navigation spirituelle, estant méprisée ou délaissée tout à fait, et chacun se contentant de la connoissance ou science de ses pères, comme nous faisons des terres de ce pais, sans nous soucier de celles de Canada. Mais quand il se trouve des amis heroyques, comme des Tiphis, ou des Colombes, dans cet Océan spirituel, ils suivent des routes toutes nouvelles, et font descente en des pays inconnus, pleins de raretez et d’admiration.³⁵²

La pratica del viaggio è assimilata alla ricerca filosofica e la sua importanza è ribadita nel quinto degli *Opuscules ou petits traités* (1643), intitolato “Des voyages et de la découverte de nouveaux Pays”. Qui La Mothe le Vayer si rivolge ai re e ai principi europei, pregandoli di contribuire e facilitare la scoperta e l’esplorazione di nuove terre, suggerendo i mezzi e gli “expédients” necessari alle gloriose imprese che renderanno i loro nomi immortali, giacché “la connoissance du Monde” è senza dubbio “une des plus belles sciences que nous puissions acquérir”.³⁵³

Voltaire conosceva l’opera di La Mothe le Vayer e probabilmente apprezzò il dialogo “De la divinité”, poi significativamente diventato “De la diversité des religions”, dove l’autore, pur facendo professione di cieco fideismo, proponeva una fenomenologia scettica delle credenze religiose e procedeva a un’analisi comparativa di cerimonie, riti, miti, organizzazioni sociali e dottrine dei culti del mondo intero.³⁵⁴ Nell’opuscolo intitolato *Idées de La Mothe le Vayer vers 1751*, Voltaire riassume la critica della religione del nostro scettico in venti “idee”, ponendo l’accento sull’apologia della tolleranza e sulla possibile interpretazione in senso deistico di tali idee.

³⁵¹ Cf. G. Paganini, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, cap. II, “Tra nuova scienza e libertinismo erudito”, Cosenza, 1991, pp. 59-83

³⁵² La Mothe le Vayer, *Quatre Dialogues faits à l’imitation des anciens*, III, « De la vie privée », in : *Dialogues faits à l’imitation des anciens*, cit., pp. 147, 148

³⁵³ La Mothe le Vayer, *Opuscules, ou Petits traictez*, V, “Des voyages et de la découverte de nouveaux Pays”, Paris, A. de Sommaville, 1643, p. 175 e seg.

³⁵⁴ Cf. La Mothe le Vayer, *Cinq autres Dialogues du même auteur*, « De la divinité », in : *Dialogues faits à l’imitation des anciens*, cit., pp. 303 – 352

Première idée : Si les hommes étaient raisonnables, ils auraient une religion capable de faire du bien et incapable de faire du mal.

Deuxième idée : Quelle est la religion dangereuse? N'est-ce pas évidemment celle qui, établissant des dogmes incompréhensibles, donne nécessairement aux hommes l'envie d'expliquer ces dogmes chacun à sa manière, excite nécessairement les disputes, les haines, les guerres civiles?

[...]

Septième idée : Quelle est la religion qui peut faire du bien sans pouvoir faire du mal? N'est-ce pas l'adoration de l'Être suprême sans aucun dogme métaphysique? celle qui serait à la portée de tous les hommes; celle qui, dégagée de toute superstition, éloignée de toute imposture, se contenterait de rendre à Dieu des actions de grâces solennelles sans prétendre entrer dans les secrets de Dieu?

Huitième idée : Ne serait-ce pas celle qui dirait: Soyons justes, sans dire: Haïssons, poursuivons d'honnêtes gens qui ne croient pas que Dieu est du pain, que Dieu est du vin, que Dieu a deux natures et deux volontés, que Dieu est trois, que ses mystères sont sept, que ses ordres sont dix, qu'il est né d'une femme, que cette femme est pucelle, qu'il est mort, qu'il déteste le genre humain au point de brûler à jamais toutes les générations, excepté les moines et ceux qui croient aux moines ?³⁵⁵

Se Voltaire accoglie pienamente la *pars destruens* della critica scettica dei dogmi e delle dottrine religiose, e il corollario etico e positivo della necessità della tolleranza in materia di religione, egli rifiuta, o comunque non giunge fino alle conclusioni fideistiche della netta separazione tra fede e ragione in quanto strumenti di conoscenza qualitativamente diversi e indipendenti e non nega la possibilità di fondare la religione su argomenti razionali. Il fideismo scettico, da Montaigne a La Mothe a Bayle, come del resto il fideismo cristiano del “sublime” Pascal,³⁵⁶ spezzava qualsiasi legame tra l'intelligenza divina e quella umana, e negava pertanto la possibilità di trasmissione-deduzione di verità da parte di Dio alla fede

³⁵⁵ *Idées de La Mothe le Vayer vers 1751, Œuvres complètes de Voltaire* a cura di Louis Moland, Paris, Garnier, 1877 – 85, M.XXIII, pp. 489, 490

³⁵⁶ Sono noti gli argomenti della “Nécessité du Pari” esposti nelle *Pensées* di Blaise Pascal, dove il filosofo giansenista invitava gli scettici a vedere la fede in Dio come una scelta che non costa nulla, che porta una potenziale ricompensa. Egli non tenta di sostenere che Dio esista realmente, solo che potrebbe essere vantaggioso assumere che ciò sia vero. Pascal contesta inoltre le varie prove proposte dell'esistenza di Dio come irrilevanti. Cf. *Pensées*, III-233, cit., p. 113 :

« Parlons maintenant selon les lumières naturelles. S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question ? Ce n'est nous qui n'avons aucun rapport à lui.

Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison? Ils déclarent, en l'exposant au monde, que c'est une sottise, *stultitiam*; et puis, vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas! S'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole: c'est en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens ».

degli uomini. Il deismo voltairiano, invece, si fonda proprio sulla fiducia nelle possibilità per l'uomo di conoscere attraverso la propria ragione i postulati della "religione naturale" che Dio avrebbe donato agli uomini e che essi a causa della loro rozzezza e del cattivo uso del loro intelletto hanno ammantato, con le religioni rivelate e storiche, di false credenze, superstizioni e assurdità. Nel *Poème sur la loi naturelle* si legge:

L'univers est un temple où siège l'Éternel.
Là chaque homme à son gré veut bâtir un autel.
Chacun vante sa foi, ses saints et ses miracles,
Le sang de ses martyrs, la voix de ses oracles. [...]
Tous traitent leurs voisins d'impurs et d'infidèles [...]
C'est que de la nature on étouffa la voix;
C'est qu'à sa loi sacrée on ajouta des lois;
C'est que l'homme, amoureux de son sot esclavage,
Fit, dans ses préjugés, Dieu même à son image.³⁵⁷

Depurata e spogliata di ogni contesto dogmatico e istituzionale, da ogni legge umana illegittima proclamata in nome di un Dio antropomorfo, la religione trova il suo fondamento nella legge naturale ed è riconducibile, in ultima analisi, alla morale stessa, secondo la definizione che Voltaire aveva già proposto nel capitolo degli *Eléments de la philosophie de Newton* consacrato al tema « De la religion naturelle »:

La religion naturelle n'est autre chose que cette loi qu'on connaît dans tout l'univers : *Fais ce que tu voudrais qu'on te fit.*³⁵⁸

J'entends par religion naturelle, les principes de morale communs au genre humain.³⁵⁹

Morale universale e religione naturale coincidono nel pensiero di Voltaire, il quale mantiene una connessione inscindibile tra Dio e la legge morale che da egli emana:

La morale uniforme en tout temps, en tout lieu,
A des siècles sans fin parle au nom de ce Dieu.³⁶⁰

³⁵⁷ *Poème sur la loi naturelle*, Troisième partie, *Mélanges*, cit., pp. 282, 283

³⁵⁸ *Eléments de la philosophie de Newton*, cap. V, « De la religion naturelle », V.F. 15, cit., p. 219

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 221

³⁶⁰ *Poème sur la loi naturelle*, Première partie, cit., p. 276

On ne peut trop répéter que tous les dogmes sont différents, et que la morale est la même chez tous les hommes qui font usage de leur raison. La morale vient donc de Dieu comme la lumière.³⁶¹

Il Dio lontano e astratto di Voltaire è garante dell'universalità della morale e, in quanto Creatore, eterno Architetto e Geometra, è la condizione di possibilità delle conoscenze delle leggi naturali. Dio è un'evidenza dei sensi, della ragione e del cuore, infatti gli strumenti conoscitivi per giungere alla verità della sua esistenza sono l'osservazione del mondo da lui creato, la ragione naturale e il sentimento morale da lui impressi nell'intelletto e nel cuore di ogni uomo.

La rassegna delle religioni del mondo, la critica dei dogmi e dei culti particolari, la denuncia del fanatismo e delle superstizioni, elemento costante nell'opera di Voltaire, dall'*Epître à Uranie* (composta nel 1722) fino ai dialoghi e ai discorsi degli anni Sessanta e Settanta come la *Profession de foi des théistes*, *Il faut prendre un parti* e *Dieu et les hommes*, dove egli compie un vero e proprio *tour* storico-geografico delle dottrine religiose, persegue un obiettivo costruttivo: rendere possibile una credenza ragionevole e delineare l'idea di deismo, o teismo, ovvero di una religione semplice e razionale, priva di riti, la quale rinuncia a dogmi e a discussioni teologiche e che si ridefinisce all'interno delle nozioni di giustizia, fratellanza e umanità.

L'idea-forza del deismo è che i dogmi e i riti dividono gli uomini, mentre la religione naturale li unisce. Al fanatismo dei "religionnaires", all'asservimento dello Stato alla Chiesa, la religione naturale oppone dei valori positivi: la tolleranza, la libertà di coscienza e la virtù. Tuttavia il deismo comporta ambiguità ed esitazioni su tutto ciò che riguarda l'ipotetico Aldilà e il suo fondamento "naturalistico" rileva ciò che Jean Erhard ha definito "la suffisance de la religion naturelle".³⁶²

Lorsqu'on s'efforce de définir celle-ci autrement que par ses négations, son unité est moins frappante que ses contradictions. Les déismes ne sont-ils pas en fait encore plus nombreux et divers que les "religions positives" qu'ils prétendent supplanter ? Libre de toute tutelle extérieure, la religion naturelle s'éparpille et se morcelle en multiples nuances individuelles. [...]

³⁶¹ *Dictionnaire philosophique*, art. « Morale », V.F. 36, cit., p. 398

³⁶² Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube de Lumières*, II parte, « La Nature humaine et ses lois », cap. V, « Nature et religion », Paris, 1994 (II ed.), p. 447

Acte de fois dans l'inconnu, pale agnosticisme, ferveur ardente, toutes le nuances de religiosité se retrouvent à l'intérieur du déïsme: y compris l'adhésion peut-être provisoire de ceux dont la croyance en Dieu est une concession forcée aux limites de leur raison.³⁶³

A Bayle, per esempio, le differenze tra teismo e “ateismo scettico”,³⁶⁴ una delle varaianti di ciò che egli chiama “athéisme spéculatif” (oggi diremmo agnosticismo), sembravano una semplice questione di parole, giacché per essere ateo non è necessario dichiarare che il deïsme è falso, “il suffit de le regarder comme un problème”.³⁶⁵ Egli nota che “théistes” e “athéistes” si accordano perfettamente nel riconoscimento di una causa prima, eterna e universale, di tutto ciò che esiste, e la sola differenza tra le due posizioni consiste nel fatto che mentre i teisti affermano che tale causa è divina, libera e provvidenziale, gli atei ignorano o negano tale dottrina. Le riflessioni lucide e chiaroveggenti del filosofo di Rotterdam annunciano gli sviluppi, nella seconda metà del Settecento, del pensiero materialistico in dichiarato ateïsimo: con *L'Homme-Machine* (1748) di La Mettrie e il *Système de la nature* (1770) del barone d'Holbach la nozione di legge naturale perde qualsiasi significato etico e, scalzando le basi della morale naturale, queste opere privavano i *philosophes* di un'arma efficace contro la religione rivelata e la Chiesa.

Voltaire, autore del *Poème sur la Loi Naturelle* (1752) e dell'*Histoire de Jenni, ou le Sage et l'Athée* (1775), se ne rende perfettamente conto ed è probabilmente per la confusione creatasi intorno al termine “deïsimo” che egli l'abbandona verso la metà del secolo per il “teïsimo”. L'ipotesi è di René Pomeau, secondo il quale il nuovo vocabolo era più “nobile” e intendeva indicare un'attitudine e una convinzione più positiva: il credo del teista sarebbe più solido di quello del deista, egli accetta che un culto sia reso a Dio e si sottomette alla Provvidenza.³⁶⁶ Nella *Profession de foi des théistes* (1768) essi vengono indicati come “adorateurs d'un Dieu ami des hommes”³⁶⁷ e due tra i sottotitoli recitano: “Que toutes les religions

³⁶³ Ibidem, p. 452

³⁶⁴ Cf. G. Paganini, “Pierre Bayle et l'invention de l'athéisme sceptique”, in *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, a cura di G. Paganini, M. Benítez e J. Dybikowski, Paris, Champion, 2002

³⁶⁵ P. Bayle, *Réponses aux questions d'un provincial*, III Partie, cap. XIII, « Remarques sur la doctrine de Gisbert Voetius touchant l'Athéisme spéculatif », e cap. XV, « Dispute de mot dans cette question », *Œuvres Diverses de Pierre Bayle*, vol. III, Hildesheim, 1966, pp. 930 - 943

³⁶⁶ Cf. R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, III Parte, « L'apôtre du Théïsme (1750-1778) », cit., p. 428 e seg.

³⁶⁷ *Profession de foi des théistes*, « De la doctrine des théistes », M.XXVII, p. 68

doivent respecter le théisme”, « Que toute religion rend témoignage au théisme ».³⁶⁸
La voce “Théiste” del *Dictionnaire philosophique* lo definisce come il devoto di una sorta di religione “originaria” il cui unico culto è fare il bene e il cui unico dogma è la sottomissione a Dio:

Réuni dans ce principe avec le reste de l'univers, [le théiste] n'embrasse aucune des sectes, qui toutes se contredisent; sa religion est la plus ancienne et la plus étendue; car l'adoration simple d'un Dieu a précédé tous les systèmes du monde. Il parle une langue que tous les peuples entendent, pendant qu'ils ne s'entendent pas entre eux. Il a des frères depuis Pékin jusqu'à la Cayenne, et il compte tous les sages pour ses frères. Il croit que la religion ne consiste ni dans des opinions d'une métaphysique inintelligible, ni dans de vains appareils, mais dans l'adoration et dans la justice. Faire le bien, voilà son culte; être soumis à Dieu, voilà sa doctrine.³⁶⁹

Esiste dunque non solo una morale universale, ma anche una religione universale, “antica ed estesa” quanto la ragione, che rende possibile la comunicazione e l’unione di tutti gli uomini, di qualsiasi nazione essi siano e indipendentemente dal culto “storico” professato, giacché gli uomini sono dotati delle medesime facoltà razionali e possiedono tutti la medesima nozione di giustizia sulla quale è possibile riscontrare un accordo universale, garantito dall’esistenza di un Essere supremo e benevolo, sebbene inconoscibile nelle sue determinazioni. È la dimostrazione addotta da *Zadig* nell’episodio “Le souper”, quando l’eroe riesce a sedare la disputa religiosa sollevatasi tra i mercanti riuniti alla fiera di Balzora (un egiziano, un indiano, un caldeo, un greco e un celta, ognuno dei quali è portatore di un diverso sistema di credenze) e a convertirli tutti all’unico dogma del teismo: l’adorazione di un Essere supremo dal quale dipendono forma e materia.

Mes amis, vous alliez vous quereller pour rien, car vous êtes tous du même avis.
[...] Tout le monde l’embrassa.³⁷⁰

Le riflessioni sulla religione, l’invito alla fratellanza tra i popoli e l’idea che esista un’unica morale sotto le diversità dei culti rinviano naturalmente al *Traité sur la tolérance*, pubblicato nel 1763 in seguito alla tragica vicenda di Jean Calas, il commerciante ugonotto mandato a morte a Tolosa con la falsa e infamante accusa di aver ucciso il figlio per impedirgli di convertirsi al cattolicesimo. Voltaire prende

³⁶⁸ Ibid., pp. 70, 72

³⁶⁹ *Dictionnaire philosophique*, art. « Théiste », V.F. 36, cit., p. 547

³⁷⁰ *Zadig*, cap. XII, « Le souper », *Romans et contes*, cit., p. 90

lo spunto da questo caso umano e giuridico per ampliare il proprio discorso tracciando una ricostruzione dell'intolleranza religiosa a cui si lega la storia del cristianesimo, per affermare la positività delle soluzioni pluriconfessionali e per delineare la propria idea di una religione "umana",³⁷¹ nella quale ogni uomo deve risultare un fratello per il proprio simile.

L'ipotesi che la pluralità delle confessioni non sia nociva per lo stato e non produca guerre e disordini era già stata avanzata ai tempi delle *Lettres philosophiques* dall'Inghilterra, esempio di un pacifico e prospero "pays de sectes". Il pluralismo religioso non nuoce alla società né in Germania, né in Olanda; l'impero ottomano governa venti popoli di religioni diverse tra cui musulmani e cristiani, ebrei e copti; in India e in Persia si trova la stessa tolleranza, e anche in Cina e in Giappone, salvo nei confronti dei gesuiti, ma solo perché questi ultimi volevano imporre la loro religione intollerante; in Carolina e in Pennsylvania sono state istituite delle religioni tolleranti, che insieme alla libertà garantiscono la pace; nel vasto impero russo, infine, l'opera di riforma di Pietro il Grande ha favorito la pacifica convivenza di tutti i culti.³⁷² Voltaire se ne ricorderà ne *La Princesse de Babylone*, composto pochi anni dopo il *Traité*, e quando Formosanta e la fenice giungono a San Pietroburgo egli tesse le lodi della nuova imperatrice Caterina II, "miglior legislatrice di Iside degli egiziani e di Cerere dei greci"³⁷³ per aver preparato un codice di leggi che tollerava diverse religioni nel suo vasto impero:

Notre impératrice considère son vaste Etat sur lequel tous les méridiens viennent se joindre, comme devant correspondre à tous les peuples qui habitent sous ces différents méridiens. La première de ses lois a été la tolérance de toutes les religions, et la compassion pour toutes les erreurs. Son puissant génie a connu que *si les cultes sont différents, la morale est partout la même*.³⁷⁴

L'elogio della politica di riforma religiosa in atto in Russia riappare a più riprese nell'epistolario voltairiano degli anni Sessanta, anni in cui l'affermazione del principio della tolleranza è il motivo centrale dell'*engagement* sociale del nostro

³⁷¹ Cf. L. Bianchi, « Puissent tous les hommes se souvenir qu'ils sont frères »: la religione "umana" di Voltaire nel *Traité sur la tolérance* », in *Voltaire : religion e politica*, Napoli, 1999. Rimando inoltre ai testi di R. Pomeau : la sua *Introduction al Traité sur la tolérance*, Paris, 1989; *La religion de Voltaire*, Paris, ed. 1979 e il IV volume di *Voltaire en son temps* : « Ecraser l'infâme. 1759 – 70 », Oxford, 1994

³⁷² Cf. *Traité sur la tolérance*, cap. IV, « Si la tolérance est dangereuse, et chez quels peuples elle est permise », ed. a cura di R. Pomeau, Paris, 1989, pp. 47-53

³⁷³ *La Princesse de Babylone*, cap. VI, *Romans et contes*, cit., p. 384

³⁷⁴ *Ibidem*, pp. 384, 385

filosofo. Per esempio, nel marzo 1768 egli scrive al conte Aleksandr Romanovich Vorontsov:

Il faut enfin que les hommes conçoivent que la religion ne doit pas servir qu'à unir les hommes et non à les diviser, que la morale ne peut faire que du bien et que le dogme a toujours fait du mal. C'est une vérité essentielle, dont il est temps de convenir. L'hýdre des disputes théologiques a trop désolé la terre.³⁷⁵

Voltaire ripropone in questa lettera la sua idea di una religione essenzialmente etica, priva di culti e di riti, utile per ritrovare elementi di comprensione tra gli uomini, per ispirare loro il rifiuto della violenza e della guerra, evocando i temi del *Traité sur la tolérance*.

Il ne faut pas un grand art, une éloquence bien recherchée, pour prouver que des chrétiens doivent se tolérer les uns les autres. Je vais plus loin: je vous dis qu'il faut regarder tous les hommes comme nos frères. Quoi! mon frère le Turc ? mon frère le Chinois ? le Juif ? le Siamois ? Oui, sans doute; ne sommes nous pas tous enfants du même père, et créatures du même Dieu ?³⁷⁶

È nota la conclusione accorata del Trattato: "Puissent tous les hommes se souvenir qu'ils sont frères!"³⁷⁷

La tolleranza è una categoria universale che la filosofia, "la seule philosophie, cette sœur de la religion",³⁷⁸ deve affermare senza posa contemporaneamente alla sua lotta contro la superstizione e il fanatismo.

L'alleanza stabilita da Voltaire tra filosofia e religione, tra morale universale e teismo, lo induce a scartare la possibilità di una virtù atea. Il capitolo XX del *Traité* espone l'idea voltairiana della necessità che ogni popolo abbia un culto e respinge l'ateismo, argomentando la funzione sociale insostituibile esercitata dalla religione sugli uomini, la cui "debolezza e perversione" è tale che è preferibile che essi restino in balia di tutte le superstizioni possibili, a condizione che non siano causa di delitti, piuttosto che essi vivano senza religione.

Partout où il y a une société établie, une religion est nécessaire; les lois veillent sur les crimes connus, et la religion sur les crimes secrets.

³⁷⁵ *Correspondence and related documents*, V.F. 117, cit., D14889, pp. 228, 229

³⁷⁶ *Traité sur la tolérance*, cap. XXII, « De la tolérance universelle », p. 137

³⁷⁷ *Ibid.*, cap. XXIII, « Prère à Dieu », cit., p. 142

³⁷⁸ *Ibid.*, cap. IV, « Si la tolérance est dangereuse, et chez quels peuples elle est permise », p. 49

Mais lorsqu'une fois les hommes sont parvenus à embrasser une religion pure et sainte, la superstition devient non-seulement inutile, mais très-dangereuse. On ne doit pas chercher à nourrir de gland ceux que Dieu daigne nourrir de pain.

La superstition est à la religion ce que l'astrologie est à l'astronomie, la fille très-folle d'une mère très-sage.³⁷⁹

L'obiettivo polemico e l'interlocutore sottinteso di Voltaire è qui Bayle, autore di quelle opere che nutrirono generosamente la ragione critica degli illuministi: il *Dictionnaire historique et critique* (1695-97), il *Traité sur la tolérance universelle* (1686-87) e le *Pensées diverses sur la comète* (1682). Quest'ultima è un testo polemico redatto in occasione del passaggio di una cometa nel 1681, evento che era stato sfruttato propagandisticamente dalla Chiesa cattolica per diffondere l'idea di imminenti castighi divini contro i miscredenti. Nel contesto della disamina delle cause psicologiche, politiche e storiche della superstizione e del fanatismo, il filosofo di Rotterdam aveva inserito il famoso paradosso della "società degli atei". Egli non si limita a difendere la libertà di coscienza e ad affermare la tolleranza sulla base dell'universale sentimento religioso rispetto alle forme particolari del culto e della fede, ma arriva a sostenere la necessità di tollerare anche l'ateismo e quindi la possibilità che l'ateismo esprima un atteggiamento coerente e moralmente apprezzabile. Da un lato le scelte religiose sono estranee alla morale, d'altro lato la religione non rende necessariamente gli uomini migliori, anzi spesso, nella storia umana, essa è servita da copertura ai più orrendi misfatti. Secondo Bayle una società di atei è dunque possibile e pienamente coerente con i valori dell'onore, della gloria e del rispetto per le leggi ed è implicitamente più ordinata e devota a tali leggi e valori rispetto a una comunità di idolatri, in quanto più aperta all'appello della ragione.³⁸⁰

Nella voce "Athée, Athéisme" del *Dictionnaire philosophique* Voltaire esamina esplicitamente la questione morale trattata da Bayle proponendo il confronto tra fanatismo e ateismo in termini di "pericolosità". Ammettendo che "il fanatismo è certamente mille volte più funesto perché ispira passioni sanguinarie, mentre l'ateismo non ne fa nascere" e perché sebbene "l'ateismo non serva da freno ai delitti, il fanatismo li fa commettere", la condanna del fanatismo come peggiore dell'ateismo non è certo una giustificazione di quest'ultimo.

³⁷⁹ Ibid., cap. XX, « S'il est utile d'entretenir le peuple dans la superstition », pp. 129, 130

³⁸⁰ Cf. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, *Œuvres diverses de Pierre Bayle*, cit., vol. III

Quelle conclusion tirerons-nous de tout ceci? Que l'athéisme est un monstre très pernicieux dans ceux qui gouvernent, qu'il l'est aussi dans les gens de cabinet, quoique leur vie soit innocente, parce que de leur cabinet ils peuvent percer jusqu'à ceux qui sont en place; que s'il n'est pas si funeste que le fanatisme, il est presque toujours *fatal à la vertu*.³⁸¹

Tornando alla dimensione narrativa e ai viaggi dei *Romans et contes*, nell'*Histoire de Jenni, ou le Sage et l'Athée* ritroviamo le stesse riflessioni sulla religione naturale e analoghi argomenti contro l'ateismo. M. Sherloc narra i viaggi intrapresi, dalla Spagna all'America, a fianco del suo amico Freind, un savio deista inglese alla ricerca dello scapestrato figlio Jenni, corrotto da una dissoluta compagnia di giovani atei tra cui Birton, e con essi in fuga nel Nord America a causa del tentato omicidio, da parte della terribile Miss Clive-Hart, dell'innocente Miss Primerose, sua promessa sposa.

La prima parte del racconto si svolge in Catalogna dove Freind e Jenni sono arruolati nelle truppe inglesi alleate dell'arciduca d'Asburgo ai tempi della guerra di successione spagnola (1705-14). Salvato il figlio dal rogo a cui il Sant'Uffizio lo destinava, Freind si cimenta in un dialogo con l'inquisitore Caracucarador e in una estenuante "controversia dei *ma*" con don Inigo y Medroso y Papalamiendo, bacelliere di Salamanca, un uomo tutto dogmi, santi e astruse dottrine scolastiche, completamente ignaro della tolleranza e dei sentimenti morali. Friend riesce a stento a far ragionare questi fanatici, ma alla fine il bacelliere Papalamiendo si converte, decide di farsi anglicano e di prender moglie:

Cela vaut mieux que de cuire des hommes, et de déshonorer des filles, comme a fait mon cousin don Caracucarador inquisiteur pour la foi.³⁸²

Il viaggio di Freind comincia dunque con l'impatto delle sagge idee teiste con le rigide dottrine, i dogmi e il fanatismo incarnati dagli inquisitori spagnoli, prosegue con l'illustrazione della "pazzia" dei materialisti atei, gli amici di Jenni, seguaci delle idee di Warburton,³⁸³ dello scienziato Neerdham³⁸⁴ e del barone d'Holbach, e termina con la conversione di tutti i personaggi al teismo.

³⁸¹ *Dictionnaire philosophique*, art. « Athée, Athéisme », V.F. 35, cit., p. 391

³⁸² *Histoire de Jenni*, cap. III, « Précis de la controverse de *mais* entre M. Freind et Don Inigo y Medroso y Papalamiendo, bachelier de Salamanque », p. 611

³⁸³ Autore di un'opera che negava la dottrina dell'immortalità dell'anima e le nozioni di paradiso e inferno presso il popolo ebraico: *The Divine Legation of Moses* (1740). Voltaire aveva letto un

La prima tappa americana è segnata dall'incontro con un "selvaggio delle montagne azzurre" nei pressi di Baltimora, il saggio Paruba, testimone della semplicità originaria della religione naturale. Interrogato da Freind, egli descrive la propria religione indicando il cielo ("mon dieu est là") e mettendosi una mano sul cuore (ma lui est là-dedans").³⁸⁵ Soddissfattissimo di questa risposta il savio Freind esclama:

Cette pure nature en sait plus que tous les bacheliers qui ont raisonné avec nous dans Barcelone.³⁸⁶

Grazie all'aiuto di Paruba e dei suoi figli, Jenni viene ben presto ritrovato: nel frattempo egli era diventato il capo di una tribù delle montagne azzurre evitando la sorte di Miss Clive-Hart, messa in pentola e mangiata. A Freind non resta che organizzare il viaggio di ritorno "alla patria e alla virtù", non prima d'aver istruito i selvaggi, dimostrando loro con eloquenza che l'antropofagia è un delitto contro la natura e contro l'umanità.

A bordo del vascello che riconduce i nostri personaggi dalla Nuova alla Vecchia Inghilterra, ha luogo il *tête à tête* tra Freind e l'ateo Birton in un lungo dialogo che occupa quattro capitoli, dall'ottavo all'undicesimo. I principali argomenti di Freind contro l'ateismo si fondano sulla necessità di ammettere un Dio creatore ed eterno architetto dell'universo, sulla bontà divina dimostrata dal fatto che "si le crime est sur la terre, la vertu y est aussi",³⁸⁷ e sulla voce della coscienza che rende palesi le leggi morali impresse da Dio nel cuore di tutti gli uomini. Birton cita il *Système de la Nature* e il *Bon sens* di d'Holbach, "il *frenchman* che dice che tutto fa la natura, che la natura è tutto e che l'esistenza di qualcosa aldilà del tutto è impossibile e contraddittoria".³⁸⁸ Freind risponde che la natura non esiste: "tout est art"³⁸⁹ e la natura è opera di un supremo artefice.

Birton : Comment? tout est art! en voici bien d'une autre!

compendio dell'opera parzialmente tradotta in francese: *Dissertation sur l'union de la religion, de la morale et de la politique, tirée d'un ouvrage de M. Warburton* (Londra, 1742).

³⁸⁴ Lo scienziato inglese non era affatto ateo, bensì un cattolico praticante. I suoi esperimenti sulle anguille per dimostrare la validità della teoria della generazione spontanea furono però uno degli argomenti forti del materialismo. Diderot li cita nelle *Pensées philosophiques*, nella *Lettre sur les aveugles* e nell'*Interprétation de la nature*.

³⁸⁵ *Histoire de Jenni*, cap. VII, « Ce qui arriva en Amérique », p. 623

³⁸⁶ *Ibidem*

³⁸⁷ *Histoire de Jenni*, cap. IX, « Sur l'athéisme », p. 642

³⁸⁸ *Ibid.*, cap. VIII, « Dialogue de Freind et de Birton, sur l'athéisme », p. 633

³⁸⁹ *Ibidem*

Freind : Presque personne n'y prend garde. Cependant rien n'est plus vrai. Je vous dirai toujours, Servez-vous de vos yeux, et vous reconnaîtrez, vous adorerez un Dieu. Songez comment ces globes immenses que vous voyez rouler dans leur immense carrière, observent les lois d'une profonde mathématique; il y a donc un grand mathématicien que Platon appelait l'éternel géomètre. Vous admirez ces machines d'une nouvelle invention qu'on appelle oréri, parce que milord Oréri les a mises à la mode en protégeant l'ouvrier par ses libéralités; c'est une très faible copie de notre monde planétaire et de ses révolutions, la période même du changement des solstices et des équinoxes, qui nous amène de jour en jour une nouvelle étoile polaire. Cette période, cette course si lente d'environ vingt-six mille ans, n'a pu être exécutée par des mains humaines dans nos oréri. Cette machine est très imparfaite; il faut la faire tourner avec une manivelle; cependant c'est un chef-d'oeuvre de l'habileté de nos artisans. Jugez donc quelle est la puissance, quel est le génie de l'éternel architecte, si l'on peut se servir de ces termes impropres, si mal assortis à l'Être suprême.³⁹⁰

L'ultimo argomento contro l'ateismo poggia sull'utilità per il genere umano della credenza in un Dio remuneratore delle buone azioni e punitore delle cattive azioni, unico "freno" contro i delitti pubblici degli uomini potenti e i "delitti segreti" di tutti gli uomini. Tali riflessioni sull'utilità sociale della religione coincidono con quelle del *Traité sur la tolérance* e dell'articolo sull'ateismo del *Dictionnaire philosophique*. Il discorso di Freind si conclude con il confronto tra l'ateo e il superstizioso negli stessi termini di "pericolosità" proposti nelle due opere sopra citate e con l'invito ad abbracciare la religione naturale, in quanto via di mezzo, "breve zona della virtù" posta tra i poli estremi dell'ateismo e del fanatismo:

La croyance d'un Dieu rémunérateur des bonnes actions, punisseur des méchantes, pardonneur des fautes légères, est donc la croyance la plus utile au genre humain; c'est le seul frein des hommes puissants qui commettent insolemment les crimes publics; c'est le seul frein des hommes qui commettent adroitement les crimes secrets. Je ne vous dis pas, mes amis, de mêler à cette croyance nécessaire des superstitions qui la déshonoreraiet, et qui même pourraient la rendre funeste: l'athée est un monstre qui ne dévorera que pour apaiser sa faim; le superstitieux est un autre monstre qui déchirera les hommes par devoir. J'ai toujours remarqué qu'on peut guérir un athée; mais on ne guérit jamais le superstitieux radicalement: l'athée est un homme d'esprit qui se trompe, mais qui pense par lui-même; le superstitieux est un sot brutal qui n'a jamais eu que les idées des autres. L'athée violera Iphigénie prête d'épouser Achille; mais le fanatique l'égorgera pieusement sur l'autel, et croira que Jupiter lui en aura beaucoup d'obligation; l'athée dérobera un vase d'or dans une église pour donner à souper à des filles de joie; mais le fanatique célébrera un auto-da-fé dans cette église, et chantera un cantique juif à plein gosier en faisant brûler des juifs. *Oui, mes amis, l'athéisme et le fanatisme sont les*

³⁹⁰ Ibidem, pp. 633, 634

*deux pôles d'un univers de confusion et d'horreur. La petite zone de la vertu est entre ces deux pôles; marchez d'un pas ferme dans ce sentier, croyez un Dieu bon, et soyez bons. C'est tout ce que les grands législateurs Locke et Pen demandent à leurs peuples.*³⁹¹

Birton e tutto l'equipaggio alla fine si convertono al teismo, cedendo di fronte alla saggia eloquenza di Freind, "il savio che sa guarire i pazzi":

Birton et ses amis ne purent tenir davantage; ils se jetèrent aux genoux de Freind. Oui, dit Birton, je crois en Dieu et en vous.³⁹²

L'*Histoire de Jenni* è un viaggio di ricognizione delle possibili attitudini religiose (fanatismo, teismo, ateismo) e la sua meta è la dimostrazione della bontà e della verità della religione naturale incarnata da Paruba e argomentata in versione "savante" da Freind. Il viaggio attraverso le religioni non giunge in nessuna opera voltairiana alla sospensione del giudizio nei confronti di tutti i culti in quanto egualmente contraddittori, bensì all'affermazione di una religione "vera", perché "naturale", utile, buona e saggia, in riferimento alla quale tutte le altre religioni possono essere giudicate e criticate. Allo stesso modo, e più in generale, i "viaggi culturali e filosofici" dei *Contes philosophiques* attraverso la varietà dei costumi, delle leggi, delle tradizioni e delle opinioni dei popoli non conducono a un relativismo assoluto, né all'*epoché*, al contrario, l'esplorazione delle differenze contribuisce a trovare un punto di equilibrio, a trovare smentite e conferme e a raggiungere delle certezze.

I personaggi di Voltaire non viaggiano per perdersi, bensì per ritrovarsi, e lo scopo del viaggio è la ricerca delle analogie che si celano sotto le differenze di un mondo multiforme e variegato in superficie, ma "sostanzialmente" omogeneo e unitario. Se lo scettico La Mothe le Vayer avesse potuto leggere i *Romans et contes*, non avrebbe affatto provato quell'estraneazione culturale che le relazioni di viaggio di mercanti ed esploratori in lui suscitavano.

L'istanza scettica del viaggio nei *Contes* voltairiani è utilizzata in chiave empirista, sperimentale, ovvero come occasione e possibilità di mettere alla prova i limiti e i poteri della ragione, la quale tuttavia non viene mai messa in discussione in quanto strumento affidabile d'investigazione dei fatti e dei fenomeni, di controllo

³⁹¹ *Histoire de Jenni*, cap. XI, « De l'athéisme », p. 653

³⁹² *Ibid.*, cap. XII, « Retour en Angleterre. Mariage de Jenni », p. 654

e verifica di ogni opinione e credenza enunciata come verità. In tal senso Voltaire è un discepolo di Bacone e della scienza sperimentale, la quale accoglie l'intenzione critica dello scetticismo come aspetto preliminare della ricerca scientifica, limitandone la portata a una disciplina del metodo che aiuti l'intelletto e i sensi a correggere gli errori in cui di volta in volta incorrono, riconducendoli sulla via che conduce alla realtà e alla verità.

L'empirismo critico di Voltaire, lungi dal rinunciare a qualsiasi tipo di generalizzazione e teorizzazione, è volto proprio a individuare alcuni principi assoluti e invariabili sui quali poter fondare la legittimità e la portata delle verità che l'uomo può conseguire. Se la ragione empirica demolisce le nozioni metafisiche dell'anima e delle idee innate, essa mantiene intatte le nozioni di natura e di morale come delle "entità" essenziali, inviolabili. Allo stesso modo, i viaggi voltairiani dei *contes*, illustrando le differenze dei costumi, delle leggi e delle credenze invalidanti la possibilità di erigere a sistemi di verità qualsiasi dottrina dogmatica o metafisica che di tali differenze non tenga conto, concorrono infine a rintracciare e isolare alcuni principi razionali invariabili, compatibili con tutti i dati e tutti i casi inventariati.

In *Zadig*, per esempio, il filo conduttore del viaggio filosofico dell'illuminato babilonese in Medio Oriente, almeno fino al suo incontro con Jesrad, è proprio l'impatto dei lumi naturali della ragione, incarnati dalle qualità morali e razionali dall'eroe del *conte*, con l'oscuro mondo dell'arbitrarietà dogmatica. Nell'episodio "Les disputes et les audiences" Zadig risolve un'antica e assurda disputa tra le sette religiose di Babilonia riguardo al piede giusto con il quale accedere al tempio di Mitra:

Zadig entra dans le temple en sautant à pieds joints, et il prouva ensuite par un discours éloquent que le Dieu du ciel et de la terre, qui n'a acception de personne, ne fait pas plus de cas de la jambe gauche que de la jambe droite.³⁹³

I disputanti lo accusano di non avere per nulla il buono stile orientale, ma Zadig si accontenta di avere "lo stile della ragione", guida certa per dipanare il caos delle superstizioni e delle false credenze e affermare le verità della religione e della morale naturali. Nell'episodio "Le bûcher" la ragione condanna la crudeltà dell'orrendo costume del rogo della vedovanza contro l'autorità delle antiche

³⁹³ *Zadig, ou la destinée*, cap. VII, « Les dispute set les audiences », p. 73

tradizioni, infatti, spiega Zadig, “la raison est plus ancienne”³⁹⁴ di qualsiasi legge storica. Il diritto della ragione alla critica e l’autorità dei suoi dettami s’impongono in tutti i tempi e in tutti i luoghi, giacché i lumi naturali non variano da uomo a uomo, né da popolo a popolo, se non nel senso di un diverso “grado di sviluppo” e “rettezza”.

Le differenze superficiali tra gli uomini coprono una profonda unità: esiste una natura umana costante e universale che si manifesta tanto nelle forme di pensiero e di conoscenza quanto in quelle del giudizio. Nel campo dell’etica, in particolar modo, Voltaire non ammette alcuno scetticismo. I valori morali di tutti gli uomini si fondano sulla legge naturale universalmente conosciuta: “tratta il prossimo come te stesso”. Questa regola è il fondamento di ogni società, anche la più elementare, e il fatto che essa sia variabile nella “forma” a seconda del “grado” o tipo di cultura e di civiltà delle diverse comunità umane, per Voltaire non conta nulla: il “contenuto” della legge naturale rimane invariabile.

Cette loi de traiter son prochain comme soi-même découle naturellement des notions les plus grossières, et se fait entendre tôt ou tard au coeur de tous les hommes; car *ayant tous la même raison*, il faut bien que tôt ou tard les fruits de cet arbre se ressemblent, et ils se ressemblent en effet, en ce que dans toute société on appelle du nom de vertu ce qu'on croit utile à la société.

Qu'on me trouve un pays, une compagnie de dix personnes sur la terre où l'on n'estime pas ce qui sera utile au bien commun, et alors je conviendrai qu'il n'y a point de règle naturelle; *cette règle varie à l'infini sans doute; mais qu'en conclure, sinon qu'elle existe?* La matière reçoit partout des formes différentes, mais elle retient partout sa nature.³⁹⁵

Negli *Eléments de la philosophie de Newton* Voltaire non esita ad accusare Locke di credulità e a negare i fatti testimoniati dai viaggiatori quando essi contrastano con la sua idea di natura e di morale. Confutando a ragione la teoria delle idee innate, l’autore dell’*Essay on human understanding* aveva anche negato l’esistenza di una comune nozione del bene e del male, basandosi su delle relazioni di viaggio che descrivevano usanze “immorali” quali per esempio l’antropofagia, la prostituzione sacra e altre “barbare” pratiche divinatorie.

³⁹⁴ Ibid., cap. XI, « Le bûcher », p. 86

³⁹⁵ *Eléments de la philosophie de Newton*, cap. V, « De la religion naturelle », V.F. 15, cit., pp. 221, 222

J'ai toujours été étonné que le sage Locke, dans le commencement de son *Traité de l'entendement humain*, en réfutant si bien les idées innées, ait prétendu qu'il n'y a aucune notion du bien et du mal qui soit commune à tous les hommes. Je crois qu'il est tombé là dans une erreur. Il se fonde sur des relations de voyageurs, qui disent que dans certains pays la coutume est de manger les enfants, et de manger aussi les mères quand elles ne peuvent plus engendrer; *mais un homme comme le sage Locke ne devait-il pas tenir ces voyageurs pour suspects?* Rien n'est si commun parmi eux que de mal voir, de mal rapporter ce qu'on a vu, de prendre surtout dans une nation, dont on ignore la langue, l'abus d'une loi pour la loi même, et enfin de juger des moeurs de tout un peuple par un fait particulier, dont on ignore encore les circonstances.³⁹⁶

Di fronte a tali testimonianze Voltaire non si limita ad esprimere giudizi pieni di orrore, ma procede ad una negazione pura e semplice dei fatti: i viaggiatori hanno “visto male” o non hanno descritto fedelmente ciò che hanno visto a causa della loro scarsa capacità d’osservazione e d’interpretazione, infatti i loro resoconti non sono credibili quando affermano fatti completamente contrari alla natura umana e alla ragione.

Ainsi tout voyageur qui me dira, par exemple, que des sauvages mangent leur père et leur mère par piété, me permettra de lui répondre, qu'en premier lieu le fait est fort douteux; secondement, si cela est vrai, loin de détruire l'idée du respect, qu'on doit à ses parents, c'est probablement une façon barbare de marquer sa tendresse, un abus horrible de la loi naturelle; car apparemment qu'on ne tue son père et sa mère par devoir, que pour les délivrer, ou des incommodités de la vieillesse, ou des fureurs de l'ennemi, et si alors on lui donne un tombeau dans le sein filial, au lieu de le laisser manger par des vainqueurs, cette coutume, tout effroyable qu'elle est à l'imagination, vient pourtant nécessairement de la bonté du cœur.³⁹⁷

Ritoveremo le stesse considerazioni ne *Le Philosophe ignorant*, dove Voltaire consacra due capitoli “Contre Locke” a proposito della questione della legge morale, ribadendo l’ingenuità della fiducia riposta dal filosofo inglese, al pari di Montesquieu, nei racconti di alcuni viaggiatori “menteurs ou mal instruits”:

On a déjà remarqué ailleurs que ce grand homme a été trop crédule en rapportant ces fables: Lambert, qui seul impute aux Mingréliens d'enterrer leurs enfants tout vifs pour leur plaisir, n'est pas un auteur assez accrédité.

Chardin, voyageur qui passe pour si véridique, et qui a été rançonné en Mingrélie, parlerait de cette horrible coutume si elle existait; et ce ne serait pas assez qu'il le dît,

³⁹⁶ Ibidem, p. 220

³⁹⁷ Ibidem, p. 221

pour qu'on le crût; il faudrait que vingt voyageurs de nations et de religions différentes, s'accordassent à confirmer un fait si étrange, pour qu'on en eût une certitude historique.

Il en est de même des femmes des îles Antilles, qui châtraient leurs enfants pour les manger : cela n'est pas dans la nature d'une mère.

Le cœur humain n'est point ainsi fait. [...]

Locke allègue encore des saints de la religion mahométane, qui s'accouplent dévotement avec leurs ânesses, pour n'être point tentés de commettre la moindre fornication avec les femmes du pays. Il faut mettre ces contes avec celui du perroquet qui eut une si belle conversation en langue brésilienne avec le prince Maurice, conversation que Locke a la simplicité de rapporter, sans se douter que l'interprète du prince avait pu se moquer de lui. C'est ainsi que l'auteur de *l'Esprit des lois* s'amuse à citer de prétendues lois de Tunquin, de Bantam, de Borneo, de Formose, *sur la foi de quelques voyageurs, ou menteurs, ou mal instruits*. Locke et lui, sont deux grands hommes, en qui cette simplicité ne me semble pas excusable.³⁹⁸

Dopo aver insinuato un dubbio preliminare sulla realtà dei fatti, Voltaire propone un'interpretazione "dall'interno" degli strani comportamenti umani riferiti dai viaggiatori nell'intento dichiarato di metterli d'accordo con la natura e la ragione, pietre di paragone *a priori* alle quali appoggiarsi per dimostrare o controllare la veridicità dei fatti riportati nelle relazioni. Tutte le usanze che sembrano allontanarsi dalle leggi fondamentali della morale hanno una ragione (per esempio l'antropofagia può essere spiegata con la vita precaria dei popoli cacciatori), e se è vero che le leggi variano da popolo a popolo, è anche vero che non esiste società che non abbia leggi e in ogni società i vizi e le virtù sono sempre ciò che è difforme o conforme rispetto alle leggi stabilite, come è detto sin dai tempi del *Traité de métaphysique*:

Il est si vrai que le bien de la société est la seule mesure du bien et du mal moral que nous sommes forcés de changer, selon le besoin, toutes les idées que nous nous sommes formées du juste et de l'injuste.³⁹⁹

Le leggi positive variano in mille modi, giacché esse non sono che interpretazioni delle leggi della natura, le quali tuttavia restano invariabili. Ne *Le Philosophe ignorant* la legge morale è paragonata alla legge della gravitazione universale: sebbene le circostanze mutino senza posa, la legge agisce sempre uniformemente. *Natura est semper sibi consona*.⁴⁰⁰

³⁹⁸ *Le Philosophe ignorant*, doute XXXV, « Contre Locke », V.F. 62, cit., pp. 85, 86

³⁹⁹ *Traité de métaphysique*, chap. IX, « De la vertu et du vice », *Mélanges*, cit., pp. 197, 198

⁴⁰⁰ *Le Philosophe ignorant*, doute XXXVI, « Nature partout la meme », cit., p. 86

Le definizioni voltairiane della morale presentano alcune difficoltà: qual'è il confine tra il relativismo e l'universalismo delle leggi della morale?

Da un lato il nostro filosofo afferma che “la sola misura del bene e del male morale è il bene della società” e che le idee del giusto e dell'ingiusto mutano a seconda dei bisogni delle singole comunità umane, d'altro lato egli nega il relativismo morale che conseguirebbe a tale definizione sostenendo che esistono società “giuste” e società “sbagliate”, nozioni chiare e nozioni confuse, interpretazioni corrette e interpretazioni false delle “sacre” leggi della natura. Per lo stesso motivo Voltaire si rifiuta di credere all'esistenza di popoli atei: la religione naturale è antica quanto il mondo e l'ateismo è definibile soltanto in senso negativo, in quanto mancanza di una nozione adeguata di Dio. Qualsiasi popolo deve avere un'idea, per quanto confusa, della divinità, credere che le popolazioni primitive neghino Dio è assurdo, essi non lo negano, né lo affermano, essi sono come dei bambini, non sanno nulla della religione perché non ne hanno mai sentito parlare:

Les Caffres, les Hottentots, les Topinamboux, et beaucoup d'autres petites nations, n'ont point de Dieu; ils ne le nient ni ne l'affirment, ils n'en ont jamais entendu parler; dites-leur qu'il y en a un, ils le croiront aisément; dites-leur que tout se fait par la nature des choses, ils vous croiront de même. Prétendre qu'ils sont athées est la même imputation que si l'on disait qu'ils sont anti-cartésiens, ils ne sont ni pour, ni contre Descartes. *Ce sont de vrais enfants; un enfant n'est ni athée, ni déiste, il n'est rien.*⁴⁰¹

Un analogo ragionamento spiega la pratica dell'antropofagia: la ragione dei popoli antropofagi è ancora ad uno stadio che corrisponde all'“infanzia” dell'umanità, perciò essi possiedono un'idea confusa del bene e del male, senza che ciò intacchi in alcun modo la “verità” della morale universale che tali pratiche condanna e che è ancora latente nel loro intelletto in attesa di “fortificarsi”.

Le idee di religione naturale e di morale universale possono essere affermate solo dissociando la coscienza degli uomini dal campo, riconosciuto variabilissimo, delle usanze esteriori. L'interiorità dell'“anima” viene sottratta all'orizzonte etnografico e, come ha sottolineato Sergio Landucci, i costumi e le usanze, a lungo elencati per confutare i teologi diventano alla fine indifferenti per la filosofia di Voltaire:

⁴⁰¹ *Dictionnaire philosophique*, art. « Athée, Athéisme », V.F. 35, cit., pp. 390,391

E non era, si noti, un rigurgito d'una "fede" millenaria, un residuo tradizionalistico, la postrema ripresa di una dottrina ormai prossima ad entrare in crisi, per la prima volta, nel pensiero occidentale; bensì una rivendicazione "moderna", in polemica, precisamente, contro l'insistenza seicentesca sulla varietà rivelata dalla storia e dall'etnografia, quand'essa giungesse al limite di contestare, per l'appunto, la *première nature*.⁴⁰²

L'*Essai sur les mœurs* si conclude proprio con delle considerazioni filosofiche che contrappongono l'esteso, ma superficiale dominio della differenza e della varietà dei costumi al ristretto, ma profondo dominio della natura e dei suoi inalterabili principi. Alla fine Voltaire rivendica l'unità della natura umana affidandosi ad una nozione di "essenza", o comunque alla nozione di qualcosa che si oppone alla "superficie": *le fond de la nature*, come un'isola di salvezza, non può essere in alcun modo contaminato dalla molteplicità delle culture.

Il résulte de ce tableau que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se rassemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature ; il s'étend sur les mœurs, sur tous les usages ; il répand la variété sur la scène de l'univers : la nature y répand l'unité ; elle établit partout un petit nombre de principes invariables : ainsi le fond est partout le même, et la culture produit des fruits divers.⁴⁰³

⁴⁰² S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 63

⁴⁰³ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, vol. II, cap. CXCVII, « Résumé de toute cette histoire jusqu'au temps ou commence le beau siècle de Louis XIV », cit., p. 810

PARTE QUINTA

IL VIAGGIO NELLA FILOSOFIA

Le Philosophe ignorant e “l’aurore de la raison”

X. Dai dubbi del *Philosophe ignorant* all’*Eloge historique de la Raison*

Il “credo filosofico” di Voltaire. – L’itinerario originale del Philosophe ignorant attraverso la storia del pensiero filosofico. – Perché il dubbio? – Descartes, il dubbio metodico e l’“extravagance” del suo sistema. – La sfida scettica e il viaggio nella metafisica. – La verità su Dio. – Spinoza e Bayle. – Il vasto oceano del pensiero cosparso di scogli. – Nel migliore dei mondi... – Il ritorno da Locke, sul terreno solido dell’empirismo. – L’esperienza liberatoria del viaggio e del dubbio: le certezze negative e l’“inutilità” della metafisica. – Voltaire risale la strada che conduce alle certezze morali. – Lo scoglio di Locke. – Le nozioni universali della “ragione sviluppata”: l’esistenza di Dio e l’idea di giustizia. – Il consenso universale dei saggi convocati nella “regione della morale”. – Il modello dell’antichità e “la pace nata dalla filosofia”. – Ignoranze, odio e intolleranza nel Medioevo. – La fine del viaggio: “l’aurore de la raison” nel secolo dei Lumi. – Il metodo scettico e le conclusioni voltairiane: giudizio d’inutilità vs. epoché; religione naturale vs. fideismo; engagement vs. atarassia. – I pericoli dell’“idra del fanatismo” sempre rinascente e la missione del filosofo illuminista. – Voltaire contro l’Infâme. – L’Eloge historique de la Raison. – Voltaire torna a Parigi.

Cent soixante et dix pages pour dire qu'on ne sait rien sont des pages fort inutiles, mais les livres de ceux qui croient savoir quelque chose sont plus inutiles encore.⁴⁰⁴

Verso la fine d’ottobre 1766 Voltaire spediva *Le Philosophe ignorant* alla duchessa di Saxe-Gotha, accompagnato dalla lettera in cui troviamo le parole qui citate a guisa di modesta presentazione di un’opera invece utilissima, almeno per gli studiosi di Voltaire. *Le Philosophe ignorant* è infatti una sorta di “piccolo credo filosofico”, un’esposizione sintetica, ma densa del pensiero voltairiano che ne testimonia l’unità e ne fornisce una visione d’insieme. In esso ritroviamo condensati

⁴⁰⁴ *Correspondence and related documents*, V.F. 115, cit., D 13627, p. 45

tutti i temi fondamentali della filosofia del Nostro: la consapevolezza dei limiti e dei poteri della ragione, la quale non può oltrepassare la conoscenza empirica della realtà e deve pertanto rassegnarsi di fronte alla vanità delle speculazioni metafisiche; la critica rivolta contro l'*esprit de système*, colpevole di trasformare delle mere supposizioni in verità assolute; la critica del libero arbitrio e la definizione della libertà umana come potere di agire conformemente alla propria volontà, la quale tuttavia non è libera, bensì determinata dalle leggi della causalità;⁴⁰⁵ l'affermazione dell'esistenza di Dio, unico concetto metafisico di cui la ragione non può dubitare, in quanto essa è necessariamente il prodotto di una Intelligenza superiore e divina le cui determinazioni sono inconoscibili, ma la cui esistenza è la condizione stessa di ogni conoscenza;⁴⁰⁶ l'affermazione dell'unità morale del genere umano fondata sulla nozione universalmente conosciuta della giustizia e la proposta di una religione naturale, senza riti, né dogmi che si oppongano alla ragione e il cui contenuto sia essenzialmente etico; l'anelito, infine, alla tolleranza e alla pace tra i popoli e l'invito all'*engagement* da parte dei filosofi contro l'"idra" della superstizione, del fanatismo e dell'oppressione.

Le Philosophe ignorant si sviluppa in cinquantasei dubbi o domande attraverso le quali Voltaire, annunziatosi come "ignorante" sin dal "Premier doute", si fa strada attraverso le diverse teorie e le principali scuole filosofiche nel tentativo di sedare tali dubbi e di trovare risposte alle proprie domande.

⁴⁰⁵ « Il n'y a rien sans cause. Un effet sans cause n'est qu'une parole absurde. Toutes les fois que je veux, ce ne peut être qu'en vertu de mon jugement bon ou mauvais; ce jugement est nécessaire, donc ma volonté l'est aussi. En effet, il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu'il y eût un petit animal haut de cinq pieds, qui au mépris de ces lois pût agir comme il lui plairait au seul gré de son caprice. [...] »

Etre véritablement libre, c'est pouvoir. Quand je peux faire ce que je veux, voilà ma liberté mais je veux nécessairement ce que je veux; autrement je voudrais sans raison, sans cause, ce qui est impossible. Ma liberté consiste à marcher quand je veux marcher et que je n'ai point la goutte ». *Le Philosophe ignorant*, doute XIII, « Suis-je libre ? », V.F. 62, ed. a cura di R. Mortier, Oxford, 1987, p. 44

⁴⁰⁶ Più volte discussa e sostenuta, la questione dell'esistenza di Dio è uno dei temi ricorrenti nell'opera voltairiana. Pur trattandosi di un concetto metafisico di cui non è possibile fornire una prova definitiva, l'esistenza di Dio è per Voltaire la cosa più verosimile che gli uomini possano pensare, non solo perché essa è argomentabile, ma anche perché essa è necessaria alla vita morale in società, come si è notato nel capitolo precedente a proposito delle considerazioni voltairiane sulla pericolosità dell'ateismo e l'inammissibilità di una società di atei. Da un punto di vista speculativo, sebbene Voltaire ammetta che "nell'opinione che esiste un Dio vi siano delle difficoltà", ha sempre affermato che "nell'opinione contraria ci sono delle assurdità". Nel secondo capitolo del *Traité de métaphysique*, intitolato "S'il y a un Dieu", Voltaire aveva esposto le varie dimostrazioni dell'esistenza di Dio e, ne *Le Philosophe ignorant*, egli ripropone le più rigorose tra esse che sono fondamentalmente due: l'una che dall'osservazione dell'ordine della natura e del suo essere manifestamente disposta secondo fini deduce la necessità di un Supremo Artefice (Dubbio XV); l'altra che dall'impossibilità di pensare una successione infinita di esseri riconosce un Essere eterno e necessario, causa di tutti gli esseri (Dubbio XVIII).

Qui es-tu? d'où viens-tu? que fais-tu? que deviendras-tu?

Esclave de tout ce qui m'environne, au lieu d'être roi, resserré dans un point, et entouré de l'immensité, je commence par me chercher moi-même.⁴⁰⁷ [...]

J'ai interrogé ma raison ; je lui ai demandé ce qu'elle est ? Cette question l'a toujours confondue.⁴⁰⁸

Le prime domande riguardano l'identità del filosofo in quanto uomo ignaro delle cause e dei meccanismi che lo fanno vivere e pensare, incapace di sceverare la natura del proprio corpo e della propria mente. Rivoltosi dapprima alle opinioni del “volgo” e scoprendo che la “massa” dei contadini (“mes semblables qui cultivent la terre notre mère commune”)⁴⁰⁹ non si è mai posta simili questioni e non ha la minima idea di ciò che viene detto nelle Scuole “dell'essere in generale, della materia e dello spirito”, egli comincia a sospettare che tali nozioni non siano affatto necessarie, eppure non può fare a meno di desiderare d'essere istruito e la sua “curiosité trompée est toujours insatiable”.⁴¹⁰ L'autore si rivolge allora ai “sapienti”:

Les livres faits depuis deux mille ans, m'ont-ils appris quelque chose ?⁴¹¹

Ora, con il dubbio quinto ha inizio il lungo pellegrinaggio del *Philosophe ignorant*, il quale ripercorre la storia del pensiero filosofico in un itinerario originale che Voltaire domina dal punto di vista soggettivo delle questioni che per prime gli si presentano. La forma dinamica del dubbio permette il rischiararsi graduale della ragione e innesca un viaggio attraverso il mondo della filosofia antica e moderna, un viaggio fatto d'incontri, di dialoghi, di “passeggiate filosofiche” attraverso le remote regioni del pensiero, le isole e le cittadelle delle diverse scuole di filosofia, come quella del “migliore dei mondi”, dal quale Voltaire riporta le conversazioni intrattenute con i suoi “felici abitanti” e narra le sue peripezie nel “migliore degli ospedali possibili”, alla maniera di un *conte*.

En courant de tous côtés pour m'instruire, je rencontrai des disciples de Platon. Venez avec nous, me dit l'un d'eux; vous êtes dans le meilleur des mondes; nous avons bien surpassé notre maître. Il n'y avait de son temps que cinq mondes possibles, parce

⁴⁰⁷ *Le Philosophe ignorant*, « Premier Doute », V.F. 62, cit., p.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, Doute III, « Comment puis-je penser ? », cit., p. 33

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 34

⁴¹⁰ *Ibid.*, Doute IV, « M'est-il nécessaire de savoir ? », cit., p. 34

⁴¹¹ *Ibid.*, Doute III, « Comment puis-je penser ? », cit., p. 33

qu'il n'y a que cinq corps réguliers; mais actuellement qu'il y a une infinité d'univers possibles, Dieu a choisi le meilleur; venez, et vous vous en trouverez bien. [...]

Mais me sentant alors tourmenté de la pierre, et souffrant des douleurs insupportables, les citoyens du meilleur des mondes me conduisirent à l'hôpital voisin. Chemin faisant, deux de ces bienheureux habitants furent enlevés par des créatures leurs semblables: on les chargea de fers, l'un pour quelques dettes, l'autre sur un simple soupçon. Je ne sais pas si je fus conduit dans le meilleur des hôpitaux possibles; mais je fus entassé avec deux ou trois mille misérables qui souffraient comme moi. [...] Je remerciai mes deux conducteurs.

Quand on m'eut plongé un fer bien tranchant dans la vessie, et qu'on eut tiré quelques pierres de cette carrière; quand je fus guéri, et qu'il ne me resta plus que quelques incommodités douloureuses pour le reste de mes jours, je fis mes représentations à mes guides; je pris la liberté de leur dire qu'il y avait du bon dans ce monde, puisqu'on m'avait tiré quatre cailloux du sein de mes entrailles déchirées; mais que j'aurais encore mieux aimé que les vessies eussent été des lanternes, que non pas qu'elles fussent des carrières. Je leur parlai des calamités et des crimes innombrables qui couvrent cet excellent monde. Le plus intrépide d'entre eux, qui était un Allemand, mon compatriote,⁴¹² m'apprit que tout cela n'est qu'une bagatelle.⁴¹³

Non tutte le tappe dell'opera si presentano in una tale dimensione narrativa, ma il raffronto, dal punto di vista del “viaggio filosofico” e della “ragione odeporica”, con i romanzi e racconti ci sembra più che lecito: nei *Contes philosophiques* Voltaire lancia i suoi personaggi intorno al mondo, affidando loro la verifica empirica di certe teorie filosofiche attraverso la ricognizione della diversità e l'esperienza della disparità degli usi, dei costumi e delle credenze dei popoli; ne *Le Philosophe ignorant* egli lancia la sua stessa ragione nell'esplorazione dubitativa delle opinioni e delle teorie dei filosofi attraverso un *itinerarium mentis* che segue l'ordine delle cose e degli interrogativi che per primi le si presentano, ovvero l'ordine della scoperta e della persuasione, nel quale di volta in volta, passo dopo passo, intervengono le “voci” dei filosofi dell'antichità e dei tempi moderni sui diversi argomenti investigati. Di dubbio in dubbio, d'ignoranze passate e presenti, la ragione voltairiana riesce a liberarsi “da un centinaio di errori”⁴¹⁴ e rinuncia alle “scoperte impossibili”,⁴¹⁵ evitando i naufragi in questo vasto “oceano del

⁴¹² Si tratta ovviamente di Leibniz. *Le Philosophe ignorant* venne diffuso in forma anonima e per aggirare la censura, Voltaire finge che l'autore dell'opera sia di nazionalità tedesca nel vano intento di camuffare in questo modo la propria identità.

⁴¹³ *Le Philosophe ignorant*, doute XXVI, « Du meilleur des mondes », V.F. 62, cit., pp. 66-68

⁴¹⁴ Cf. Doute XXX, « Qu'ai-je appris jusqu'à présent ? », cit., p. 75

⁴¹⁵ Cf. Doute X, “Découvertes impossibles”, p. 40

pensiero”.⁴¹⁶ Verso la metà del percorso, dopo aver peregrinato a lungo da una metafisica all'altra, il *philosophe ignorant* si ritrova “possessore di quattro o cinque verità”, come è detto nel Dubbio XXX, intitolato « Qu'ai-je appris jusqu'à présent ? ». Egli può finalmente abbordare la regione della morale, convocata nel testo aldilà di qualsiasi coordinata storico-geografica, dove i filosofi e i saggi di tutti i tempi e di tutti i luoghi si riuniscono nell'insegnamento e nella pratica esemplare della virtù, in un corale accordo sull'universale nozione della giustizia. Passando rapidamente attraverso le tenebre del Medioevo, epoca della superstizione e dell'intolleranza, egli approda infine al proprio secolo, il quale, sebbene ancora afflitto da rigurgiti di fanatismo, contempla “l'aurore de la raison”.

Lo stile de *Le Philosophe ignorant* è agile e leggero, il lettore è invitato a percorrere l'esperienza dell'autore, a dubitare e a interrogarsi insieme a lui, a seguire l'ordine dei suoi incontri, a confrontarsi con Descartes, Locke, Spinoza, Bayle, Leibniz e Hobbes, per tornare a Locke e ripartire alla ricognizione delle antiche religioni orientali dallo zoroastrismo, al bramanesimo, al confucianesimo, e dei filosofi greci da Pitagora, a Epicuro, agli stoici e a sentirsi come lui “fatigué, harassé, honteux d'avoir cherché tant de vérités et d'avoir trouvé tant de chimères”,⁴¹⁷ soprattutto quando, verso la fine del vagabondaggio Voltaire ribadisce la propria ignoranza, scusandosi nel caso in cui il lettore abbia trovato inutile tutto questo suo “sermone”:

Vous me demandez à quoi bon tout ce sermon? [...]

Si vous me dites que je ne vous ai rien appris, souvenez-vous que je me suis annoncé comme un ignorant.⁴¹⁸

Questo cinquantunesimo dubbio impone alcune riflessioni sulla portata dell'esercizio scettico intrapreso da Voltaire. Sembrerebbe in questo passo ch'egli abbia rinunciato a insegnare delle verità, eppure nei dubbi precedenti il lettore è persuaso non solo a rinunciare alle scoperte impossibili, ma anche ad accettare alcune certezze positive, tra cui la possibilità dell'indagine empirica della realtà, l'esistenza e l'eternità di Dio, l'uniformità della natura e della legge morale. Qual è la portata del voltairiano dubitare rispetto alla tradizione scettica antica e moderna?

⁴¹⁶ Cf. Doute XXV, « Absurdités », p. 64

⁴¹⁷ *Le Philosophe ignorant*, doute XXIX, « De Locke », cit., p.70

⁴¹⁸ Ibid., Doute LI, « Ignorance », cit., p. 100

All'inizio del suo percorso, al dubbio quinto, intitolato "Aristote, Descartes et Gassendi", Voltaire parla in modo ambiguo di Aristotele e di Cartesio come "maestri del dubbio" e "ride" con Gassendi dei sistemi teorici che questi due filosofi hanno edificato dopo "aver fatto finta" di dubitare:

Aristote commence par dire que l'incrédulité est la source de la sagesse; Descartes a délayé cette pensée, et tous deux m'ont appris à ne rien croire de ce qu'ils me disent. *Ce Descartes surtout, après avoir fait semblant de douter, parle d'un ton si affirmatif de ce qu'il n'entend point* ; il est si sûr de son fait quand il se trompe grossièrement en physique; il a bâti un monde si imaginaire; ses tourbillons et ses trois éléments sont d'un si prodigieux ridicule, que je dois me défier de tout ce qu'il me dit sur l'âme, après qu'il m'a tant trompé sur les corps.⁴¹⁹

La breve e lapidaria critica di Voltaire corrisponde all'argomento delle obiezioni gassendiane riguardo al repentino e ingiustificato passaggio, nelle *Méditations métaphysiques* di Descartes, da una fase di dubbio illimitato e irragionevole ad un'altra di certezze dogmatiche parimenti immotivate. Dal punto di vista dell'empirismo fenomenistico abbracciato da Gassendi e da Voltaire (il dubbio settimo s'intitola "L'Expérience") nessun metodo della conoscenza può oltrepassare i limiti propri dell'esperienza sensibile, nemmeno l'evidenza cartesiana. Il dubbio metodico di Descartes è per Voltaire "extravagant"⁴²⁰ perché oltrepassa l'esigenza critica di accertamento empirico per investire i fondamenti di una rinnovata intrapresa metafisica.

L'esercizio del dubbio è strettamente legato, tanto in Descartes quanto in Voltaire, al reperimento e alla constatazione delle diversità nelle opinioni dei filosofi e nei costumi dei popoli, ovvero all'esperienza liberatoria del viaggio, nella quale la ricognizione di tali disparità confluisce. La frequentazione dei libri antichi e l'osservazione del "grand livre du monde" hanno la medesima funzione d'imporre cautela e moderazione alla facoltà del giudizio, "car c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles, que de voyager",⁴²¹ scrive Descartes all'inizio del *Discours de la méthode*.

⁴¹⁹ Ibid., Doute V, « Aristote, Descartes et Gassendi », p. 35

⁴²⁰ Ibidem, p. 36

⁴²¹ Descartes, *Discours de la méthode*, Première partie, Paris, Flammarion, 2000, p. 35

Pendant que je ne faisais que considérer les mœurs des hommes, je n’y trouvais guère de quoi m’assurer, et j’y remarquais quasi autant de diversité que j’avais fait auparavant entre les opinions de philosophes. [...]

J’apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui m’avait été persuadé que par l’exemple et par la coutume ; et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d’erreurs, qui peuvent offusquer notre lumière naturelle, et nous rendre moins capables d’entendre raison.⁴²²

La portata del dubbio cartesiano⁴²³ si precisa nella parte seconda del *Discours* e nella prima delle *Méditations métaphysiques*, alla fine della quale appare la celebre figura del “genio maligno”. Descartes procede alla radicalizzazione dell’incertezza, dalla quale scaturirà intatta l’evidenza del *cogito ergo sum*, e alla negazione sistematica di tutto ciò che può essere revocato in dubbio, trasformando la dubitabilità in giudizio di falsità e la pratica dell’epoché in criterio di discernimento del vero dal falso. La forma della meditazione e le eliminazioni progressive di tutto ciò che è dubitabile permettono a Descartes di risalire la strada che porta alla verità, rifiutando ogni idea possibile o probabile e isolando un nucleo di proposizioni indubitabili e certe sulle quali costruisce l’edificio di una scienza non più rivedibile. Da un lato il carattere volontario e artificioso del dubbio cartesiano⁴²⁴ distrugge il dubbio alla radice, d’altro lato gli obiettivi di tale dubitare deformano notevolmente quelli della tradizione scettica. Del resto Descartes dice a più riprese di non aver alcuna intenzione di imitare gli scettici, come in questo passo della terza parte del *Discours*, per esempio, che segue l’esposizione delle massime della sua morale provvisoria e la descrizione della sua esperienza di viaggiatore:

Non que j’imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d’être toujours irrésolus : car au contraire, tout mon dessein ne tendait qu’à m’assurer, et à jeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l’argile.⁴²⁵

Il netto rifiuto di un dubitare indefinito nega sia il carattere zetetico, sempre aperto alla ricerca e alla revisione, sia il carattere sospensivo della filosofia scettica. Descartes, inoltre, confina il procedimento dell’epoché, così riformulato, nella pura

⁴²² Ibidem, pp. 39, 40

⁴²³ Per un approfondimento rinvio al testo di H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1969, e in particolare al primo capitolo, “Doute méthodique ou négation méthodique”, pp. 15 e seg.

⁴²⁴ Nella *Première Méditation* si legge : « J’emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires ». *Méditations touchant la Première Philosophie*, « Première Méditation », *Œuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Garnier, 1992, p. 411

⁴²⁵ Descartes, *Discours de la méthode*, troisième partie, cit., p. 61

teoria e lo isola dall'ambito dell'etica, in quanto la contingenza delle situazioni pratiche e le circostanze reali della vita sono incompatibili con l'esercizio del dubbio metodico e richiedono invece risolutezza e perseveranza nell'azione, come indicano i precetti della "morale provvisoria", definitivamente provvisoria, giacché operativa. La separazione della teoria dalla prassi vanifica il programma scettico della "vita senza dogmi", centrale negli scritti di Sesto Empirico, ma anche di Montaigne, di Charron e degli scettici dell'inizio del Seicento, programma il cui obiettivo è morale ed eminentemente pratico, giacché si configura come terapia e liberazione della vita dal potere stravolgente delle credenze.

Gianni Paganini, nel suo studio sulla *Scepsi moderna*, ha sottolineato quanto la "sublimazione teorica" del dubbio cartesiano abbia modificato l'istanza scettica rispetto alle sue coordinate storiche più autentiche: da un lato la fortuna delle opere di Descartes riportò al centro dell'attenzione dei filosofi la "sfida scettica" e, d'altro lato, la riformulò in termini originali che costituirono un paradigma per tutti gli sviluppi successivi dello scetticismo moderno tra Sei e Settecento, da Gassendi a Hume.⁴²⁶

Tornando a Voltaire e al nostro *Philosophe ignorant*, possiamo rintracciare un originale sovrapporsi dei caratteri dello scetticismo antico, moderno e "cartesiano". Il cinquantunesimo dubbio, dal quale le riflessioni precedenti hanno preso le mosse, indica un atteggiamento "aperto" dell'indagine dubitativa voltairiana che si avvicina a quello del contemporaneo Diderot, il quale si era espresso in modo analogo nelle sue *Pensées philosophiques*:

On doit exiger de moi que je cherche la vérité, mais non que je la trouve.⁴²⁷

Allo stesso tempo, però, Voltaire giunge di fatto all'affermazione di alcune verità incontrovertibili attraverso il criterio soggettivo dell'indubitabilità già utilizzato da Descartes. È vero che egli rinuncia all'edificazione di un sistema metafisico, ma quando si tratta di rispondere alla domanda: "esiste un'Intelligenza divina ed eterna, creatrice dell'universo?" La risposta è: "senza dubbio".

⁴²⁶ Cf. G. Paganini, *Scepsi moderna*, cap. III, "Intorno a Descartes: discussioni su dubbio, criterio e certezza", cit., pp. 85 e seg.

⁴²⁷ Diderot, *Pensées philosophiques*, XXIX, Arles, 1998, p. 31

J'admets cette intelligence suprême, sans craindre que jamais on puisse me faire changer d'opinion. Rien n'ébranle en moi cet axiome, tout ouvrage démontre un ouvrier.⁴²⁸

Cette intelligence est-elle éternelle? *Sans doute*; car soit que j'aie admis ou rejeté l'éternité de la matière, je ne peux rejeter l'existence éternelle de son artisan suprême; et il est évident que s'il existe aujourd'hui, il a existé toujours.⁴²⁹

Diderot, deista come Voltaire, aveva tuttavia mantenuto un atteggiamento scettico più conseguente nei confronti della questione della divinità, almeno nella *Promenade du sceptique*, dove il “viaggio filosofico” attraverso *L'Allée des marronniers* si conclude con un repentino oscuramento del cielo che, sottraendo la vista dello “spettacolo della natura”, impedisce il proseguimento e la soluzione della disputa tra Athéos, Philoxène (il deista) e Oribaze (lo spinozista).⁴³⁰ La *promenade* voltairiana del *Philosophe ignorant*, invece, afferma senza esitazioni la verità del deismo, dapprima attraverso l'esposizione degli argomenti in favore dell'esistenza di Dio,⁴³¹ poi attraverso un viaggio di ricognizione dei principali sistemi metafisici che confermerà l'inintelligibilità e l'inutilità di tutte le teorie riguardanti la natura di Dio, della materia e dello spirito, giacché oltrepassano la soglia delle prove “palpabili” dell'esistenza dell'ineffabile Intelligenza di un Supremo Artefice, come più volte anticipato dal dubbio quarto, al ventitreesimo:

Je vois même qu'à peine il y a eu une douzaine d'hommes en Europe qui aient écrit sur ces choses abstraites avec un peu de méthode; et quand je supposerais qu'ils ont

⁴²⁸ *Le Philosophe ignorant*, Doute XV, “Intelligence”, V.F. 62, cit., p. 49

⁴²⁹ *Ibid.*, Doute XVI, “Eternité”, p. 49

⁴³⁰ Cf. Diderot, *La Promenade du sceptique, ou Les Allées*, « L'Allée des marronniers », dalle *Œuvres complètes*, vol. II, Hermann, Paris, 1975, p. 138

Nelle *Pensées philosophiques* il deismo si fonda proprio sullo “spettacolo della natura”, il quale in questo caso non si oscura, bensì si svela tramite la fisica, l'anatomia e la biologia, offrendo la smentita del materialismo ateo. Pur concedendo agli atei la forza dei loro argomenti dal punto di vista del discorso teorico-metafisico, Diderot può opporre loro la mirabile organizzazione del più piccolo insetto e la complessità di un'ala di farfalla, come prove di un'intelligenza suprema e creatrice. Rifiutando le prove metafisiche dell'esistenza di Dio, Diderot l'afferma attraverso lo studio della natura, come si legge nella XIX *Pensée*: « Les subtilités de l'ontologie ont fait tout au plus des sceptiques ; c'est à la connaissance de la nature qu'il était réservé de faire des déistes ». Il secondo argomento contro l'ateismo “vero”, “scettico” o “fanfarone” è di carattere morale. Nelle *Pensées* XXII e XXIII si legge: « Je déteste les fanfarons: ils sont faux; je plains les vrais athées: toute consolation me semble morte pour eux; et je prie Dieu pour les sceptiques: ils manquent de lumières. Le déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites; le sceptique n'est point décidé sur ces articles; l'athée les nie. Le sceptique a donc, pour être vertueux, un motif de plus que l'athée, et quelque raison de moins que le déiste. Sans la crainte du législateur, la pente du tempérament et la connaissance des avantages actuels de la vertu, la probité de l'athée manquerait de fondement, et celle du sceptique serait fondée sur un *peut-être* ». *Pensées philosophiques*, cit., pp. 20 - 26

⁴³¹ Cf. *Supra*, nota 406

parlé d'une manière intelligible, qu'en résulterait-il? Nous avons déjà reconnu (nomb. 4) que les choses que si peu de personnes peuvent se flatter d'entendre, sont inutiles au reste du genre humain. Nous sommes certainement l'ouvrage de Dieu, c'est là ce qui m'est utile de savoir; aussi la preuve en est-elle palpable. Tout est moyen et fins dans mon corps...⁴³²

Déjà convaincu que ne connaissant pas ce que je suis, je ne puis connaître ce qu'est mon auteur. Mon ignorance m'accable à chaque instant, et je me console en réfléchissant sans cesse qu'il n'importe pas que je sache si mon maître est ou non dans l'étendue, pourvu que je ne fasse rien contre la conscience qu'il m'a donnée. De tous les systèmes que les hommes ont inventés sur la Divinité, quel sera donc celui que j'embrasserai? Aucun, sinon celui de l'adorer.⁴³³

Il primo ostacolo incontrato sulla strada del deismo è il sistema di Spinoza e il primo soccorso, la critica di Bayle. Il filosofo di Rotterdam aveva trovato il punto debole del “château enchanté” di Spinoza, mostrando che le “modalità” spinoziane finivano per suddividere il suo Dio in parti. Voltaire aggiunge che Spinoza non riconosce alcun Dio: accecato dal suo spirito geometrico, egli forse non si accorge di liquidare la divinità con il suo stesso sistema fondato sull'indimostrabile supposizione dell'unica sostanza-mondo. La critica del metodo sistematico, rigorosamente deduttivo e sdegnoso di qualsiasi dubbio e di qualsiasi accertamento empirico, si affianca all'accusa di ateismo, giacché Spinoza non riconosce alcuna provvidenza:

Au fond, Spinoza ne reconnaît point de Dieu; il n'a probablement employé cette expression, il n'a dit qu'il faut servir et aimer Dieu, que pour ne point effaroucher le genre humain. Il paraît athée dans toute la force de ce terme; il n'est point athée comme Epicure, qui reconnaissait des dieux inutiles et oisifs; il ne l'est point comme la plupart des Grecs et des Romains, qui se moquaient des dieux du vulgaire; il l'est parce qu'il ne reconnaît nulle Providence, parce qu'il n'admet que l'éternité, l'immensité, et la nécessité des choses; il l'est comme Straton, comme Diagoras; il ne doute pas comme Pyrrhon, il affirme. [...]

Il craint d'apercevoir que tout ce qui existe atteste une Providence divine; il ne remonte point des effets à leur cause, mais se mettant tout d'un coup à la tête de l'origine des choses, il bâtit son roman comme Descartes a construit le sien, sur une supposition.⁴³⁴

⁴³² *Le Philosophe ignorant*, doute XIX, « Ma dépendance », V.F. 62, cit., pp. 51, 52

⁴³³ *Ibid.*, Doute XXIII, « Un seul artisan suprême », cit., p. 57

⁴³⁴ *Ibid.*, Doute XXIV, “Spinoza”, cit., pp. 61, 62

Lo scoglio più difficile è così superato e le seguenti tappe del percorso attraverso le teorie metafisiche sono più rapide e meno scrupolosamente argomentate, essendo piuttosto affidate alla dimensione narrativa nella quale le metafore del viaggio diventano sempre più frequenti.

Voilà bien des voyages dans des terres inconnues; ce n'est rien encore. Je me trouve comme un homme qui ayant erré sur l'Océan, et apercevant les îles Maldives dont la mer Indienne est semée, veut les visiter toutes. Mon grand voyage ne m'a rien valu; voyons si je ferai quelque gain dans l'observation de ces petites îles, qui ne semblent servir qu'à embarrasser la route.⁴³⁵

Navigando tra le isole dell'oceano del pensiero Voltaire s'imbatte in Pascal, "un grand homme qui a dit des folies",⁴³⁶ poi in una "foule de sophistes de tout pays et de toutes sectes",⁴³⁷ e ancora in Leibniz che vuole indottrinarlo sull'anima, le monadi e l'armonia prestabilita,⁴³⁸ e infine in Cudworth che tenta invano di spiegargli la natura delle forme plastiche.⁴³⁹ Voltaire lascia dire, lascia parlare, prosegue rapidamente e demolisce tutte le "assurdità" a cui le scuole lo vogliono iniziare, ammettendo ad ogni passo di non capire una sola parola di tutte le loro "mirabili idee". Egli resiste alla tentazione del viaggio interplanetario, già intrapreso ai tempi di *Micromégas*, del *Traité de métaphysique* e del *Discours en vers sur l'homme*, e quando Leibniz lo invita a non badare al nostro piccolo globo in cui "tutto va storto" e a pensare invece alla stella di Sirio, ad Orione, all'Occhio del Toro e altrove, dove tutto è perfetto, Voltaire può rispondere con un tono di sfida: "Allons-y donc".⁴⁴⁰

Il viaggio nell'oceano della metafisica si conclude con il ritorno del filosofo ignorante sulla terra ferma dell'empirismo, da Locke:

⁴³⁵ Ibid., Doute XXV, « Absurdités », cit., p. 64

⁴³⁶ Ibidem, p. 65

⁴³⁷ Ibidem

⁴³⁸ Cf. doute XXVI, « Du meilleurs des mondes » e doute XXVII, « Des monades ,etc. »

⁴³⁹ Cf. doute XXVIII, "Des formes plastiques"

⁴⁴⁰ *Le Philosophe ignorant*, doute XXVI, « Du meilleurs des mondes », V.F. 62, cit., p. 68

Si vedano anche i dubbi XII e XXII (« Doute » e « Nouveau doute »), dove il filosofo ignorante si chiede se esistano intelligenze superiori negli altri mondi, padrone di tutte le loro idee e dotate di sensi più potenti. Ammettendo la verosimiglianza di tale ipotesi, egli non osa affermarla, giacché non è in grado di concepire la forza degli altri: egli conosce soltanto la propria debolezza...

Si rimanda inoltre alla Seconda Parte del presente lavoro, *I viaggi cosmici. Un punto di vista privilegiato: l'uomo visto dallo spazio*, e in particolare alla conclusione del secondo capitolo della sezione ("Moi, qui suis d'une autre sphère..." *Micromégas*, il *Traité de métaphysique* e la conoscenza dell'uomo"), dove si è sottolineata l'ignoranza metafisica dei sapientissimi extraterrestri di Sirio e di Saturno. Cf. *Supra*, pp. 83 - 86

Comme l'enfant prodigue qui retourne chez son père, je me suis rejeté entre les bras d'un homme modeste, qui ne feint jamais de savoir ce qu'il ne sait pas, qui, à la vérité, ne possède pas des richesses immenses, mais dont les fonds sont bien assurés, et qui jouit du bien le plus solide, sans aucune ostentation.⁴⁴¹

Voltaire si mette a “contare le quattro o cinque verità” trovate lungo il cammino ed elenca una lunga serie di certezze negative, tutte confermate dal filosofo inglese: nulla entra nell’intelletto se non attraverso i sensi, perciò non vi è alcuna idea innata; l’uomo, in quanto essere finito, non può avere alcuna idea positiva dell’infinito; la volontà umana non è libera e la libertà dell’uomo consiste unicamente nel potere di agire; non è possibile conoscere alcuna sostanza, “ciò che è al di sotto” resterà per sempre sconosciuto; la natura della materia e dello spirito sono inconoscibili, perciò il giudizio sull’immortalità e l’immaterialità dell’anima deve rimanere sospeso. Agli insegnamenti di Locke, Voltaire aggiunge la considerazione che tutti questi difficili problemi metafisici sono completamente estranei alla morale,

parce que, soit que la matière puisse penser ou non, quiconque pense doit être juste, parce que l'atome à qui Dieu aura donné la pensée peut mériter ou démériter, être puni ou récompensé, et durer éternellement; aussi bien que l'être inconnu appelé autrefois souffle, et aujourd'hui esprit, dont nous avons encore moins de notion que d'un atome.⁴⁴²

L’idea dell’eterogeneità dei problemi teoretici rispetto ai problemi pratici, e dell’insignificanza dei primi per i secondi, era stata anticipata a più riprese nei dubbi precedenti. Sin dall’inizio del percorso, quando i contadini, invece che rispondere alle domande metafisiche del nostro filosofo ignorante, continuano a lavorare i campi, Voltaire è incline a pensare che la natura ha dato ad ogni creatura “la parte di certezze che le conviene”. Quando al dubbio diciottesimo, Voltaire s’interroga sulla nozione di “infinito in numero ed estensione” senza riuscire a chiarire “questo abisso”, egli si consola pensando, da un lato, che tale ignoranza non può in alcun modo invalidare l’idea dell’Essere supremo ed eterno, infatti “l’infinito in durata” è una nozione “sicura”, e soprattutto “sentendo” che tali difficoltà non possono pregiudicare la morale:

⁴⁴¹ Ibid., Doute XXIX, « De Locke », cit., pp. 70, 71

⁴⁴² Ibidem, pp. 74, 75

Je sens heureusement que mes difficultés et mon ignorance ne peuvent préjudicier à la morale; on aura beau ne pas concevoir ni l'immensité de l'espace remplie, ni la puissance infinie qui a tout fait, et qui cependant peut encore faire; cela ne servira qu'à prouver de plus en plus la faiblesse de notre entendement; et cette faiblesse ne nous rendra que plus soumis à l'Être éternel dont nous sommes l'ouvrage.⁴⁴³

Dopo aver a lungo parlato del sistema di Spinoza e delle critiche erudite di Bayle, nel dubbio ventiquattresimo, Voltaire dichiara l'“inutilità” delle opere di questi due grandi uomini che, pur avendo cercato la verità per tutta la loro vita (seguendo due strade diverse), non hanno minimamente influito sulla società civile e non sono riusciti né ad istruire, né ad educare gli uomini:

Qu'est-il arrivé des écrits de l'un et de l'autre? *Ils ont occupé l'oisiveté de quelques lecteurs*; c'est à quoi tous les écrits se réduisent; et depuis Thalès jusqu'aux professeurs de nos universités, et jusqu'aux plus chimériques raisonneurs, et jusqu'à leurs plagiaires, aucun philosophe n'a influé seulement sur les moeurs de la rue où ils demeureraient. Pourquoi? *Parce que les hommes se conduisent par la coutume, et non par la métaphysique.*⁴⁴⁴

Nel dubbio successivo, intitolato “Absurdités”, Voltaire, stanco di ascoltare gli argomenti inintelligibili di teologi e sofisti, liquida tutti i loro discorsi sul terreno della prassi, affermando che “ciò che non può essere d'uso universale, ciò che non è alla portata della maggior parte degli uomini, ciò che non viene compreso da coloro i quali hanno esercitato di più la loro facoltà di pensare, non è necessario al genere umano”.⁴⁴⁵

Come Descartes, Voltaire opera dunque una netta separazione tra metafisica e morale, tra teoria e prassi, ma la portata e il significato di tale separazione sono completamente diversi: nel primo si tratta di distinguere i campi d'indagine per poter risalire senza intralci la strada che porta alle certezze speculative, nel secondo si tratta di liberare la mente dalle “chimere metafisiche” per poter risalire la strada che porta alle certezze morali. Mentre Descartes elabora preliminarmente i precetti della sua “morale provvisoria”, fondati sul buon senso e ai quali decide di aderire liberamente per evitare i pericoli dell'irrisolutezza di fronte alle circostanze

⁴⁴³ *Le Philosophe ignorant*, doute XVIII, « Infini », cit., p. 51

⁴⁴⁴ *Ibid.*, Doute, XXIV, « Spinoza », cit., pp. 63, 64

⁴⁴⁵ « Ce qui ne peut être d'un usage universel, ce qui n'est pas à la portée du commun des hommes, ce qui n'est pas entendu par ceux qui ont le plus exercé leur faculté de penser, n'est pas nécessaire au genre humain ». Doute XXV, « Absurdité », cit., p. 66

concrete della vita, soprattutto durante la sua impresa speculativa del dubbio metodico e della ricerca della verità, Voltaire dapprima s'interroga sulle proprie capacità cognitive e sottopone al vaglio del dubbio le teorie filosofiche e in seguito procede alla fondazione della morale universale attraverso la ricerca delle leggi naturali della vita etica. Solo dopo aver stabilito le limitate capacità della ragione e aver intuito l'inutilità delle questioni inintelligibili, dopo aver demolito i sistemi metafisici e rinunciato dunque alla deduzione sistematica della verità in favore dell'empirismo lockiano, il *Philosophe ignorant* può passare alla ricerca nel campo della morale e delle sue verità utili e necessarie.

Je me suis dit ensuite à moi-même: Ce peu de vérités que j'ai acquises par ma raison, sera entre mes mains un bien stérile, si je n'y puis trouver quelques principes de morale. Il est beau à un aussi chétif animal que l'homme, de s'être élevé à la connaissance du maître de la nature: mais cela ne me servira pas plus que la science de l'algèbre, si je n'en tire quelque règle pour la conduite de ma vie.⁴⁴⁶

A questo punto la *pars destruens* del cammino del nostro filosofo ignorante può dirsi conclusa ed ha inizio la *pars construens* dell'opera. La conoscenza della legge morale esige una nuova indagine, un nuovo viaggio attraverso le culture, i costumi, le opinioni e le religioni, secondo l'indicazione del decimo tropo di Sesto Empirico, ma questa decima e ultima via che dovrebbe condurre all'epoché porterà invece Voltaire verso affermazioni universaliste. Anche in questo caso il metodo della ricerca è per certi aspetti analogo a quello scettico, ma gli obiettivi da raggiungere sono diversi. Le conclusioni a cui *Le Philosophe ignorant* intende arrivare si palesano sin dalle prime tappe di questa seconda parte del viaggio, ovvero nei dubbi XXXI, "Y a-t-il une morale?" e XXXII, "Unité réelle. Notion de la justice", dove l'osservazione della diversità umana è ricondotta immediatamente all'unità morale:

Plus j'ai vu des hommes différents par le climat, les moeurs, le langage, les lois, le culte, et par la mesure de leur intelligence, et plus j'ai remarqué qu'ils ont tous le même fonds de morale.⁴⁴⁷

La notion de quelque chose de juste, me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ *Le Philosophe ignorant*, doute XXX, « Qu'ai-je appris jusqu'à présent? », cit., pp. 75, 76

⁴⁴⁷ Doute XXXI, « Y a-t-il une morale ? », cit., p. 76

⁴⁴⁸ Doute XXXII, « Unité réelle. Notion de la justice », cit., p. 78

La prima prova dell'universalità della morale è fornita dall'"osservazione empirica", la quale tuttavia presenta alcune difficoltà. Come conciliare questo preteso universalismo morale con certe pratiche "disumane" come la guerra, l'antropofagia o le crudeli pratiche divinatorie di alcuni popoli? Su questo punto la strada di Voltaire è ostacolata proprio da Locke, il maestro dell'empirismo. Nel *Saggio sull'intelletto umano*, il filosofo inglese aveva dimostrato che l'uomo non possiede alcuna idea innata, affermando di conseguenza che nemmeno i principi della morale possono dirsi innati e che gli uomini non possiedono una comune idea del giusto e dell'ingiusto. A tale proposito aveva riportato numerosi esempi tratti dall'osservazione e dall'esperienza, quali i crimini spietatamente commessi dai soldati in guerra, le usanze antropofaghe dei "caraibici", gli infanticidi dei "mingreli" e le pretese devianze sessuali di alcuni "santi maomettani".

Per quanto riguarda il caso della guerra, Voltaire spiega i comportamenti criminali dei soldati da un punto di vista psicologico, ovvero immedesimandosi in ciò che per essi è una causa giusta: uccidendo migliaia di persone essi "credono di agire giustamente" perché rispettano il giuramento prestato al loro principe e lo difendono dai nemici. Ammettendo la delicatezza del caso, e la difficoltà di stabilire in molte altre occasioni i limiti del giusto e dell'ingiusto, Voltaire non invalida in alcun modo la chiarezza e l'universalità dell'idea di giustizia: "Ce sont de nuances qui se mêlent, mais les couleurs tranchantes frappent tous les yeux".⁴⁴⁹ Se è possibile avere un'idea falsa o confusa della giustizia, non è possibile non averla affatto, tanto che persino le azioni più ingiuste e i più terribili crimini contro l'umanità hanno sempre trovato alibi per non dichiararsi tali e presentarsi invece sotto la parvenza della giustizia:

L'idée de justice me paraît tellement une vérité du premier ordre, à laquelle tout l'univers donne son assentiment, que les plus grands crimes qui affligent la société humaine, sont tous commis sous un faux prétexte de justice. Le plus grand des crimes, du moins le plus destructif, et par conséquent le plus opposé au but de la nature, est la guerre; mais il n'y a aucun agresseur qui ne colore ce forfait du prétexte de la justice.⁴⁵⁰

Anche nel caso dell'antropofagia e delle pratiche "contro natura" dei popoli lontani e semi sconosciuti, Voltaire propone dapprima una spiegazione

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 79

⁴⁵⁰ Ibidem, p. 78

“dall’interno”, analoga a quella del caso dei soldati in guerra che “credono di agire giustamente”, dopodichè insinua dei dubbi sulla veracità dei fatti riportati dai viaggiatori e rimprovera Locke per la sua credulità.⁴⁵¹ Infine, sentenza: “Le cœur humain n’est point ainsi fait”.⁴⁵²

La seconda prova dell’universalità dei principi morali si basa sull’idea voltairiana dei lumi naturali della ragione, e qui il nostro filosofo si ricongiunge a Locke: nessun uomo possiede idee e principi pratici innati, ma tutti posseggono una ragione e le stesse capacità di sviluppo delle facoltà intellettuali. A tali premesse lockiane Voltaire aggiunge che la ragione di ogni uomo, sviluppandosi, trae le stesse conseguenze e apprende i medesimi principi necessari della morale:

Je répète encore, qu'au lieu de ces idées innées chimériques, Dieu nous a donné une raison qui se fortifie avec l'âge, et qui nous apprend à tous, quand nous sommes attentifs, sans passion, sans préjugé, qu'il y a un Dieu, et qu'il faut être juste.⁴⁵³

Comment l’Egyptien qui élevait des pyramides et des obélisques, et le Scythe errant qui ne connaissait pas même les cabanes, auraient-ils eu les mêmes notions fondamentales du juste et de l’injuste, si Dieu n'avait donné de tout temps à l'un et à l'autre *cette raison qui, en se développant, leur fait apercevoir les mêmes principes nécessaires*, ainsi qu’il leur a donné des organes, qui, lorsqu’ils ont atteint le degré de leur énergie, perpétuent nécessairement, et de la même façon la race du Scythe et de l’Egyptien? Je vois une horde barbare ignorante, superstitieuse, un peuple sanguinaire et usurier, qui n'avait pas même de terme dans son jargon pour signifier la géométrie et l’astronomie; cependant ce peuple a les mêmes lois fondamentales que le sage Chaldéen

⁴⁵¹ « Locke qui m'instruit, et qui m'apprend à me défier de moi-même, ne se trompe-t-il pas quelquefois comme moi-même? Il veut prouver la fausseté des idées innées; mais n'ajoute-t-il pas une bien mauvaise raison à de fort bonnes? il avoue qu'il n'est pas juste de faire bouillir son prochain dans une chaudière, et de le manger. Il dit que cependant il y a eu des nations d'anthropophages, et que ces êtres pensants n'auraient pas mangé des hommes, s'ils avaient eu les idées du juste et de l'injuste, que je suppose nécessaires à l'espèce humaine. (Voyez le No . XXXVI). Sans entrer ici dans la question, s'il y a eu en effet des nations d'anthropophages, sans examiner les relations du voyageur Dampier, qui a parcouru toute l'Amérique, et qui n'y en a jamais vu, mais qui au contraire a été reçu chez tous les sauvages avec la plus grande humanité Voici ce que je répons. / Des vainqueurs ont mangé leurs esclaves pris à la guerre; *ils ont cru faire une action très juste*; ils ont cru avoir sur eux droit de vie et de mort; et comme ils avaient peu de bons mets pour leur table, ils ont cru qu'il leur était permis de se nourrir du fruit de leur victoire. Ils ont été en cela plus justes que les triomphateurs romains, qui faisaient étrangler sans aucun fruit les princes esclaves qu'ils avaient enchaînés à leur char de triomphe. Les Romains et les sauvages avaient une très fausse idée de la justice, je l'avoue; mais enfin, les uns et les autres croyaient agir justement; et cela est si vrai, que les mêmes sauvages, quand ils avaient admis leurs captifs dans leur société, les regardaient comme leurs enfants; et que ces mêmes anciens Romains ont donné mille exemples de justice admirables ». Doute XXXIV, « Contre Locke », cit., pp. 81, 82

Si rimanda inoltre alla Parte Quarta del presente lavoro, “I viaggi culturali”, cap. IX, “Relativismo culturale e universalismo morale”, pp. 202-206

⁴⁵² *Le Philosophe ignorant*, doute XXXV, « Contre Locke », cit., p. 85

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 83

qui a connu les routes des astres, et que le Phénicien plus savant encore, qui s'est servi de la connaissance des astres pour aller fonder des colonies aux bornes de l'hémisphère où l'Océan se confond avec la Méditerranée. Tous ces peuples assurent qu'il faut respecter son père et sa mère, que le parjure, la calomnie, l'homicide sont abominables. Ils tirent donc tous les mêmes conséquences du même principe de leur raison développée.⁴⁵⁴

“Nature, partout la même”, recita il dubbio trentaseiesimo: l'universo morale è retto da leggi omogenee ed eterne, proprio come l'universo fisico. Ricorrendo a Newton, Voltaire dice che la legge della morale agisce su tutti i popoli allo stesso modo in cui la legge della gravitazione agisce su tutti gli astri e su tutta la materia. L'idea della giustizia, acquisita con la sensibilità e la ragione, più o meno alla stessa età in cui l'uomo impara che due più due fa quattro, è l'idea fondamentale della legge morale: nonostante vi siano mille differenze nelle interpretazioni di questa legge, in mille circostanze, “le fonds subsiste toujours le même, et ce fonds est l'idée du juste et de l'injuste”.⁴⁵⁵

La terza prova della legge morale è il consenso universale, non del volgo, universalmente soggetto a ogni tipo di credulità e superstizione, bensì della moltitudine dei saggi, i quali hanno sempre ammesso la verità e la necessità della nozione della giustizia come unica base fondamentale della vita etica, burlandosi della magia, dei sortilegi, degli influssi astrali e di altre simili chimere, “aliment de l'imbécillité du vulgaire”,⁴⁵⁶ frutti di una perversione della ragione e non del suo retto sviluppo. Tali affermazioni innescano un viaggio nella “regione della morale”, convocata nel testo aldilà di qualsiasi coordinata storico-geografica, e nella quale *Le Philosophe ignorant* raduna i filosofi di tutti i tempi e di tutti i luoghi per mostrare il loro corale accordo nell'insegnamento e nella pratica della virtù:

Depuis Zoroastre jusqu'au lord Shaftsbury, je vois tous les philosophes enseigner la même morale, quoiqu'ils aient tous des idées différentes sur les principes des choses.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Doute XXXI, « Y a-t-il une morale ? », cit., pp. 77, 78

⁴⁵⁵ Doute XXXVI, « Nature, partout la même », cit., p. 87

⁴⁵⁶ Doute XXXIII, « Consentement universel est-il preuve de vérité ? », cit., p. 81

Questo disprezzo per le masse, si noti, non è d'ordine sociale, bensì intellettuale, giacché parlando di “imbécillité du vulgaire”, Voltaire subito aggiunge: “et il y a le vulgaire des grands et le vulgaire du peuple”...

⁴⁵⁷ Doute XXXVIII, « Morale universelle », cit., pp. 88, 89

Persino Hobbes, la cui teoria nominalista fonda la morale su leggi meramente convenzionali, l'ateo Spinoza e lo scettico Bayle hanno sempre raccomandato la giustizia e sono stati cittadini esemplari. Per quanto riguarda la filosofia antica, il filosofo ignorante prende le difese di Epicuro il quale, lungi dall'aver insegnato la voluttà con i precetti e con l'esempio come sostengono alcuni "pédants de collège",⁴⁵⁸ fu per tutta la sua vita un filosofo saggio, temperante e giusto. Quando i filosofi non hanno insegnato i veri principi della virtù attraverso la teoria, li hanno praticati malgrado essa e li hanno pertanto insegnati attraverso l'esemplarità delle loro vite virtuose. Rivolgendosi direttamente all'autore del *Leviathan*, come se si trovasse in carne ed ossa di fronte al "tribunale" della ragione morale, Voltaire dice:

Quiconque étudie la morale doit commencer à réfuter ton livre dans son cœur; mais ton propre cœur te réfutait encore davantage; car tu fus vertueux, ainsi que Spinoza; et il ne te manqua, comme à lui, que d'enseigner les vrais principes de la vertu que tu pratiquais, et que tu recommandais aux autres.⁴⁵⁹

Il filosofo ignorante procede alla ricognizione delle antichissime religioni orientali, prima fra tutte quella di Zoroastro le cui dottrine sono state conservate dai persiani nel libro sacro *Zend-Avesta*. Consultando questa raccolta egli vi trova molte ridicole superstizioni in fatto di culto e delle assurdità metafisiche, quali la cosmogonia manicheista, ma vi trova anche la prescrizione di tutti i doveri morali fondamentali. Passando ai Bramani dell'India, il giudizio è identico: cattivi metafisici e ridicoli teologi, "mais quelle sublimité dans la morale!"⁴⁶⁰

La religione dei cinesi, infine, è "perfetta": alcuna superstizione, né ciarlataneria, e un unico purissimo dogma: "adorare il cielo ed essere giusti". Il venerabile Confucio ha tramandato le antiche leggi morali del proprio paese alla posterità, senza mai dirsi ispirato o profeta, evitando di aggiungere inutili riti o culti all'insegnamento della virtù.⁴⁶¹ Voltaire sottolinea ch'egli non si è limitato a prescrivere divieti, ma ha raccomandato una via positiva verso il bene:

⁴⁵⁸ Doute XLIV, « D'Epicure », cit., p. 93

⁴⁵⁹ Doute XXXVII, « De Hobbes », cit., p. 88

⁴⁶⁰ Doute XL, « Des brachmanes », cit., p. 90

⁴⁶¹ Nelle *Questions sur l'Encyclopédie* Voltaire propone un analogo e idilliaco ritratto di Confucio: « Il y a, ce me semble, une réflexion bien importante à faire sur les témoignages que Confutzé, nommé parmi nous Confucius, rend à l'antiquité de sa nation; c'est que Confutzé n'avait nul intérêt de mentir; il ne faisait point le prophète, il ne se disait point inspiré, il n'enseignait point une religion nouvelle, il ne recourait point aux prestiges; il ne flatte point l'empereur sous lequel il vivait, il n'en parle seulement pas. C'est enfin le seul des instituteurs du monde qui ne se soit point fait suivre par des femmes. J'ai connu un philosophe qui n'avait que le portrait de Confucius dans son arrière-

Il ne dit point qu'il ne faut pas faire à autrui ce que nous ne voulons pas qu'on fasse à nous-mêmes; ce n'est que défendre le mal : il fait plus, il recommande le bien : *Traite autrui comme tu veux qu'on te traite.*

Il enseigne non seulement la modestie, mais encore l'humilité: il recommande toutes les vertus.⁴⁶²

Dopo Zoroastro, i Bramani e Confucio, i filosofi greci rispondono all'appello. Pitagora, Zaleuco, Epicuro, gli stoici e persino i sofisti, pur avendo detto delle "sciocchezze" in fisica e in metafisica, sono tutti eccellenti nella morale. Voltaire aggiunge Esopo alla lista, notando che le sue favole hanno istruito mezzo mondo, mostrando la "verità stessa" attraverso il fascino della fiaba e insegnando attraverso un linguaggio semplice e una saggezza "nuda" che bisogna essere giusti.

Di tutti gli insegnamenti dell'antichità, il più prezioso è quello della pace e della tolleranza "nata dalla filosofia", la quale non aveva osato in origine confondere i dogmi con la virtù, gli dei con i principi etici, i miti con la morale. Voltaire pensa alle dispute scolastiche e alle guerre di religione quando dichiara ammirevole il fatto che nell'antichità la teogonia non avesse mai turbato la pace dei popoli.⁴⁶³ Nel quarantanovesimo dubbio egli esclama:

Ah! si nous pouvions imiter l'antiquité! si nous faisons enfin à l'égard des disputes théologiques, ce que nous avons fait au bout de dix-sept siècles dans les belles-lettres!

Nous sommes revenus au goût de la saine antiquité, après avoir été plongés dans la barbarie de nos écoles. Jamais les Romains ne furent assez absurdes pour imaginer qu'on pût persécuter un homme, parce qu'il croyait le vide ou le plein, parce qu'il prétendait que les accidents ne peuvent pas subsister sans sujet, parce qu'il expliquait en un sens un passage d'un auteur, qu'un autre entendait dans un sens contraire.

Nous avons recours tous les jours à la jurisprudence des Romains; et quand nous manquons de lois (ce qui nous arrive si souvent) nous allons consulter le Code et le Digeste. Pourquoi ne pas imiter nos maîtres dans leur sage tolérance?

Qu'importe à l'Etat qu'on soit du sentiment des réaux ou des nominaux, qu'on tienne pour Scot ou pour Thomas, pour Ecolampade ou pour Mélancton, qu'on soit du parti d'un évêque d'Ypre, qu'on n'a point lu, ou d'un moine espagnol qu'on a moins lu

cabinet; il mit au bas ces quatre vers: / De la seule raison salutaire interprète, / Sans éblouir le monde éclairant les esprits, / Il ne parla qu'en sage, et jamais en prophète; /Cependant on le crut, et même en son pays. / J'ai lu ses livres avec attention, j'en ai fait des extraits; je n'y ai trouvé que la morale la plus pure, sans aucune teinture de charlatanisme ». Art. « Chine, de la », M.XVIII, cit., pp. 150, 151

⁴⁶² *Le Philosophe ignorant*, doute XLI, « De Confucius », V.F. 62, cit., p. 92

⁴⁶³ Cf. Doute XLVIII, « De la paix née de la philosophie », cit., p. 97

encore? N'est-il pas clair que tout cela doit être aussi indifférent au véritable intérêt d'une nation, que de traduire bien ou mal un passage de Lycophron ou d'Hésiode?⁴⁶⁴

Avvicinandosi gradualmente alla propria epoca, il filosofo ignorante è costretto ad abbandonare la regione della morale per sprofondare in una serie di “ignoranze” riguardo al passato prossimo del Medioevo. Dal cinquantesimo al penultimo dubbio si susseguono i seguenti titoli: “Ignorance”; “Autres ignorances”; “Plus grande ignorance”; “Ignorance ridicule”; “Pis qu'ignorance”. Nell'ordine tali dubbi alludono rapidamente alle pratiche dell'Inquisizione e di quei fanatici, “malades du cerveau”,⁴⁶⁵ che sostengono di avere sempre ragione; all'inutilità dell'immenso numero di libri scritti nel contesto delle dispute teologiche; all'ignoranza dei fatti storici e all'oscurità dei libri di storia; all'ancora più oscura ed incerta storia ecclesiastica delle nazioni europee; all'ignoranza in quanto fonte di odio e intolleranza di cui gli uomini hanno dato prova in quei tempi terribili.

J'ai vu ensuite pour quelles sottises inintelligibles les hommes s'étaient chargés les uns les autres d'imprécations, s'étaient détestés, persécutés, égorgés, pendus, roués et brûlés; et j'ai dit, S'il y avait eu un sage dans ces abominables temps, il aurait donc fallu que ce sage vécût et mourût dans les déserts.⁴⁶⁶

Finalmente, al cinquantaseiesimo e ultimo dubbio si legge:

LVI. Commencement de la raison

Je vois qu'aujourd'hui, dans ce siècle qui est l'aurore de la raison, quelques têtes de cette hydre du fanatisme renaissent encore. Il paraît que leur poison est moins mortel, et leurs gueules moins dévorantes. Le sang n'a point coulé pour la grâce versatile, comme il coula si longtemps pour les indulgences plénières qu'on vendait au marché mais le monstre subsiste encore; quiconque recherchera la vérité risquera d'être persécuté. Faut-il rester oisif dans les ténèbres? ou faut-il allumer un flambeau auquel l'envie et la calomnie rallumeront leurs torches? Pour moi, je crois que la vérité ne doit pas plus se cacher devant ces monstres, que l'on ne doit s'abstenir de prendre de la nourriture dans la crainte d'être empoisonné.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Doute XLXI, « Questions », cit., pp. 97-99

⁴⁶⁵ Doute L, « Autres questions », cit., p. 99

⁴⁶⁶ Doute LV, « Pis qu'ignorance », cit., p. 104

⁴⁶⁷ Doute LVI, « Commencement de la raison », cit., pp. 104, 105

L'opera è conclusa. Il viaggio del *Philosophe ignorant* giunge a termine nel presente storico-geografico di Voltaire, l'Europa del Settecento, che egli saluta con una parola d'ottimismo per un secolo che prospetta il "cominciamento della ragione": il fanatismo resiste ancora, ma la ragione è agguerrita e la verità emerge sopra le teste mostruose dell'*Infâme*. Dopo tante tenebre ed ignoranze, s'intravede infine l'"aurore de la raison".

Ora, il senso profondo dell'opera e del pellegrinaggio attraverso la storia del pensiero filosofico si chiarisce in quanto esperienza fondamentale che permette a Voltaire di fare ritorno alla sua epoca nella piena consapevolezza di sé e del proprio compito. Egli è un filosofo del secolo dei Lumi ed ha una missione da realizzare: la liberazione degli uomini da quegli stretti confini che la religione e la società politica continuano a imporre, da quegli schematismi mentali e da quel pensare pregiudiziale che limitano l'indagare libero di una ragione libera. Di qui l'invito ai filosofi ad unirsi per fronteggiare l'imponente apparato istituzionale e l'esortazione a proseguire nelle loro ricerche guidati dalla fiaccola della ragione, a esercitare con ardimento il libero pensiero per dissipare ovunque le tenebre della superstizione, del dogmatismo e delle false verità.⁴⁶⁸

Questo lungo viaggio filosofico all'insegna dello scetticismo raggiunge infine obiettivi e conclusioni affatto scettiche: se da un lato Voltaire mantiene la possibilità della sospensione del giudizio, ammettendo un grado di probabilità di alcune proposizioni metafisiche, come per esempio nel caso dell'immaterialità e dell'immortalità dell'anima, d'altro lato egli trasforma l'epoché in "giudizio d'inutilità". L'ignoranza professata dal *Philosophe ignorant* è un principio di saggezza che getta le basi per una vera conoscenza delle cose che lo circondano. Dichiarandosi ignorante egli si spoglia di tutti quei principi inintelligibili che lo fuorviano, per concentrarsi invece su ciò che gli è davvero utile sapere e su ciò che è per lui realmente raggiungibile.

Lo scetticismo nei confronti dei sistemi metafisici e il dinamico indagare della ragione trovano infine un terreno solido su cui potersi poggiare: l'affidabilità della conoscenza empirica, l'esistenza di Dio e la necessità della morale. Così la forma zetetica dello scetticismo è ammessa solo in parte: il continuo dubitare diviene in fin dei conti inutile una volta stabilite le poche verità necessarie a tutto il genere umano. Liquidando ciò che può essere revocato in dubbio in quanto "inutile",

⁴⁶⁸ Cf. L'introduzione di M. Cosili all'edizione Bompiani con testo a fronte dell'opera, "L'inno della ragione e il partito dei filosofi", *Il filosofo ignorante*, Milano, 2000, pp. 29, 30

Voltaire non osa assimilarlo metodicamente al “falso” e l’istanza scettica non assume, come in Descartes, una portata metafisica, al contrario essa si rivolge al perseguimento degli obiettivi morali e pratici, più fedelmente allo scetticismo nelle sue coordinate originarie, il quale è rivolto alla realizzazione della vita, etica innanzitutto, “senza dogmi”. Voltaire, però, rifiuta tanto la “morale provvisoria” quanto l’ideale scettico, giacché egli trasforma l’obiettivo della “vita senza dogmi” nel programma, non solo individuale, ma sociale, della “vita senza dogmi *inutili*”, ovvero contrari alla ragione, e propone a tutti gli uomini una morale universale che, coincidendo con la religione naturale, implica il dogma di “adorare Dio ed essere giusti”. Nessun fideismo, dunque, bensì una religione razionalmente fondata e il cui contenuto è essenzialmente etico. Infine, Voltaire rinuncia all’atarassia e all’imperturbabilità dell’anima: l’atteggiamento contemplativo dei saggi dell’antichità è sostituito dall’*engagement* del filosofo illuminista, da quella figura dell’intellettuale eclettico e socialmente impegnato descritta dall’articolo “Philosophe” dell’*Encyclopédie*.⁴⁶⁹

L’esperienza liberatoria del viaggio e del dubbio contro il potere delle credenze imposte dalle autorità e dalle scuole non è una “terapia individuale”, ma deve essere messa al servizio di tutti. Il filosofo, “guarito” dai pregiudizi, dalla cattiva educazione e dalla cattiva metafisica, deve uscire dal proprio isolamento per inserirsi nella società reale, deve abbandonare il porto sicuro della meditazione per rendersi utile al genere umano. La pratica della virtù è intesa da Voltaire come un impegno eminentemente sociale, pratico e militante: la missione del filosofo, infatti, è quella di *éclairer* gli uomini e di *écraser l’Infâme*, vale a dire quel sistema di oppressione, fanatismo e superstizione che impedisce l’affermarsi dei valori della pace, della tolleranza e del libero pensiero. Negli anni in cui redige il suo *Philosophe ignorant*, Voltaire ha appena “vinto” la sua battaglia per la riabilitazione della memoria di Jean Calas ed è impegnato nelle campagne di sensibilizzazione in favore del cavaliere de La Barre, del generale Lally e della famiglia Sirven,⁴⁷⁰ tutti casi, questi, dell’intolleranza e dell’ingiustizia che ancora affliggono l’umanità e che gettano ombre inquietanti sul Secolo Illuminato.

⁴⁶⁹ « Notre philosophe ne se croit pas en exil dans ce monde; il ne croit point être en pays ennemie; il veut jouir en fange économe des biens que la nature lui offre; il veut trouver du plaisir avec les autres: et pour en trouver, il en faut faire: ainsi il cherche à convenir à ceux avec qui le hasard ou son choix le font vivre; et il trouve en mène temps ce qui lui convient: c’est un honnête homme qui veut plaire et se rendre utile ». *Encyclopédie*, art. « Philosophe », cit., tomo XII, p. 510
Cf. *Supra*, Parte Prima, *Il viaggio in Inghilterra. Voltaire esule e philosophe*, pp. 41 - 43

⁴⁷⁰ Cf. *Voltaire, l’affaire Calas et autres affaires*, a cura di J. Van den Heuvel, Paris, 1975

Le Philosophe ignorant annunciando “l’aurore de la raison” diventa allora un *philosophe combattant*, consapevole dei pericoli dell’“idra” del fanatismo e della superstizione continuamente rinascente, ma anche della forza della ragione e del coraggio della verità, la quale, come egli conclude, “ne doit pas plus se cacher devant ces monstres”. Ora, i pericoli erano reali quanto il coraggio di Voltaire nel continuare a pubblicare opere che lo costringevano al confino, che venivano bandite o messe al rogo, come accadde per esempio con il *Dictionnaire philosophique*, bruciato insieme al corpo del povero cavaliere de La Barre il primo luglio 1766. Ricordiamo che *Le Philosophe ignorant* apparve nel 1767 in forma anonima⁴⁷¹ e che per aggirare la censura l’autore ricorse innumerevoli volte alla pubblicazione clandestina o all’uso di pseudonimi: Jérôm Carré, Guillaume Vadé, abbé Tilladé, docteur Ralph (*Candide*), père Quesnel (*L’Ingénu*)... Ricordiamo anche che, nonostante questa prudenza, egli venne mandato in galera due volte e in esilio tre volte, a motivo delle satire che scriveva contro il sistema.

Nel 1774 Voltaire compone il suo ultimo *Conte philosophique*, l’*Éloge historique de la Raison*, pubblicato l’anno seguente a Ginevra sotto lo pseudonimo di Monsieur de Chambon,⁴⁷² il quale avrebbe pronunciato tale elogio in un’Accademia di provincia. Le protagoniste di questo breve racconto sono la Ragione e la Verità (personificate) e l’oratore narra le vicende della loro graduale emancipazione attraverso un allegorico viaggio nella storia europea dal Cinquecento ai suoi giorni.

Chambon ci rivela che ai tempi in cui Erasmo faceva il suo *Elogio della Follia* (1510), la Ragione si nascondeva in un pozzo con sua figlia, la Verità. Esse uscivano molto di rado nel tentativo di “guarire il mondo”, ma le loro apparizioni nell’età del Rinascimento non furono che deboli scintille travolte dall’ardere delle torce e dei roghi del Santo Uffizio. Ai tempi della Controriforma, di Maria la Sanguinaria, delle Notti di San Bartolomeo e dei patiboli d’Ungheria, “la Raison et sa fille se cahèrent plus que jamais”.⁴⁷³ Nel corso del Seicento fecero qualche comparsa e seminarono buoni frutti, ebbero quasi voglia di stabilirsi presso i

⁴⁷¹ Cf. *Supra*, nota 412

⁴⁷² Voltaire aveva appena attribuito allo stesso M. de Chambon, un’orazione funebre del defunto re Luigi XIV (30 maggio 1774) che sarebbe stata pronunciata all’Accademia di Valencia. Come vedremo vi è un legame tra i due scritti, quasi : i primi mesi del regno del successore al trono, Luigi XVI,

⁴⁷³ *Eloge historique de la Raison, Romans et contes*, ed. a cura di F. Deloffre et J. Van den Heuvel, Paris, 1979, p. 568

francesi nel *Grand Siècle* di Luigi XIV, ma le dispute tra gesuiti e giansenisti le misero ben presto in fuga e tornarono a nascondersi nell'oscurità del loro pozzo.

Dopo questa breve introduzione sulle tenebre del passato, Voltaire giunge al tempo presente: Ragione e Verità lasciano il loro nascondiglio e intraprendono un viaggio intorno al mondo per constatare la condizione del genere umano nel secolo decimo ottavo. La prima tappa è Roma. Le due pellegrine s'intrattengono una giornata con papa Ganganelli (Clemente XIV) e l'indomani, siamo negli anni 1770/74, ottengono l'abolizione della bolla *In coena Domini*⁴⁷⁴ e la promulgazione dell'editto *Dominus ac Redemptor*, con il quale la loro grande nemica Compagnia di Gesù venne definitivamente sciolta. Visitando l'Italia esse scoprono ducati e repubbliche oneste da Parma, a Torino, a Venezia. Stupite da tanti ammirevoli cambiamenti, Ragione e Verità evocano la Natura, rimasta per molti secoli nascosta, proprio come loro. Con il tempo cadono tutti i veli, dice con parole d'ottimismo la Ragione a sua figlia:

Vous voyez que tout vient tard: il fallait passer par les ténèbres de l'ignorance et du mensonge avant de rentrer dans votre palais de lumière, dont vous avez été chassée avec moi pendant tant de siècles. Il nous arrivera ce qui est arrivé à la Nature; elle a été couverte d'un méchant voile, et toute défigurée pendant des siècles innombrables. A la fin il est venu un Galilée, un Copernic, un Newton, qui l'ont montrée presque nue, et qui en ont rendu les hommes amoureux.⁴⁷⁵

Discorrendo e commentando ciò che vedono, le due viaggiatrici si recano in Germania, dove apprendono che le guerre di religione sono finite, che la pace e il pluralismo confessionale sono garantiti da sovrani civili e tolleranti. Entrambe "s'innamorano" dell'imperatore Giuseppe II, il quale era intento in quegli anni Settanta del Settecento ad attuare un'opera di riforma in armonia con i principi illuminati: riduzione del potere ecclesiastico, abolizione delle discriminazioni religiose, modernizzazione del codice penale e civile, introduzione della libertà di stampa... In Svezia trovano Gustavo III, monarca assoluto e illuminato, in Polonia Stanislao Poniatowski, anch'egli virtuoso e savio, ma nell'osservare la condizione delle campagne del suo paese Ragione e Verità hanno voglia di ritornarsene nel pozzo... Nelle regioni iperboree dell'immensa Russia, esse contemplano le opere dell'imperatrice più amata dai *philosophes*, Caterina II, qui addirittura descritta

⁴⁷⁴ La Bolla, emessa da papa Pio V nel 1568, metteva in discussione la legittimità delle autorità civili su quelle religiose.

⁴⁷⁵ *Eloge historique de la Raison*, cit., p. 570

come colei “qui a achevé le miracle d'une création nouvelle”.⁴⁷⁶ L’Inghilterra è una nazione felice grazie al suo governo che riesce a unire “l’utile della monarchia e il necessario della repubblica”. Sempre attente all’attualità, le due pellegrine si dicono preoccupate per i disordini delle sue colonie del Nord America, aggravatisi proprio in quell’anno 1774, senza poter immaginare che la guerra civile tra patrioti americani e truppe inglesi si concluderà presto con la Dichiarazione d’Indipendenza degli Stati Uniti.

Finalmente Ragione e Verità arrivano in Francia e ascoltano i “discorsi gagliardi” del popolo e dei ministri. Voltaire espone allora un programma di riforma politica e giudiziaria del proprio paese in parte già in atto: l’abolizione di alcune tasse, prima fra tutte quella straordinaria riscossa quando un nuovo sovrano saliva al trono (Luigi XVI era appena stato incoronato senza imporre la tassa del “joyeux avènement”); l’abolizione della servitù e l’equa distribuzione dei beni di manomorta; la riabilitazione dei diritti civili dei protestanti, quali il riconoscimento dei matrimoni e i diritti di successione; la riforma del sistema penale ispirata dal libro *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria e la definitiva secolarizzazione dello Stato. A ciò egli aggiunge il quadro generale delle conquiste del libero pensiero, della tecnica, della scienza e della morale, in un’epoca che promette libertà, progresso, tolleranza e giustizia.

La Ragione udendo tutti questi voti esclama:

Je suis aujourd’hui trop heureuse. [...]

Il semble en général qu'on se soit donné le mot pour penser plus solidement qu'on n'avait fait pendant des milliers de siècles.⁴⁷⁷

La Verità è parimenti soddisfatta e ammette di trovarsi molto bene in questa Francia contemporanea. I tempi moderni sono ancora meglio dei tempi del re Salomone, ma ahimè, come quelli, non dureranno, dice la Ragione, mettendo in guardia sua figlia contro la possibile ricaduta in nuove “barbarie”:

Eh bien! ma chère fille, jouissons de ces beaux jours; restons ici, s'ils durent; et, si les orages surviennent, retournons dans notre puits.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 572

⁴⁷⁷ Ibidem, p. 575

⁴⁷⁸ Ibidem

Il voltairiano *Eloge de la Raison* è proprio *historique*, infatti esso non preconizza affatto un avvenire naturalmente progressivo, al contrario suggerisce un andamento ciclico della storia dello spirito. Sembra che Voltaire, ormai vecchio, voglia non solo istruire la posterità sulle vittorie di un secolo illuminato di cui egli è il protagonista indiscusso, ma anche esortarla a proseguire nella *lutte philosophique* per difendere tali vittorie e per tentare nuove conquiste, restando sempre all’erta di fronte all’enorme potere dell’*Infâme*. Pur evitando di pronunciarsi troppo ottimisticamente sui futuri sviluppi dell’Illuminismo, Voltaire è persuaso che non si sia mai pensato meglio che in quegli anni Settanta del Settecento in Francia.

È arrivato il momento di fare ritorno in patria. Ormai alla soglia degli ottant’anni, il nostro filosofo non si era ancora rassegnato all’idea dell’esilio permanente, iniziato nel lontano 1750, quando aveva preferito i lusinghieri inviti di Federico II ai complessi rapporti con Luigi XV, il maresciallo Richelieu e Madame de Pompadour. L’esito fallimentare del soggiorno prussiano è noto: nel 1753 Voltaire semplicemente fuggì, mandando su tutte le furie il sovrano tedesco che lo fece inseguire e arrestare in un mediocre albergo alle porte di Francoforte. Siccome la grazia tardava a venire egli si diede nuovamente alla fuga e prima di stabilirsi a Ferney, passando per “Les Délices” nei pressi di Ginevra, vagò a lungo alla ricerca di una fissa dimora, visto che nel frattempo il re di Francia gli aveva proibito di rientrare a Parigi.

Ora, la morte di Luigi XV (10 maggio 1774), i sommovimenti politici e le controversie economiche che divampavano nella capitale francese durante la metà degli anni Settanta intorno agli illuministici tentativi di riforma di Turgot, nominato ministro delle finanze da Luigi XVI, avevano risvegliato in Voltaire il desiderio ossessivo di farvi ritorno. L’*Eloge historique de la Raison*, racconto filosofico, certo, ma soprattutto politico, sembra proprio un elogio del nuovo sovrano⁴⁷⁹ e soprattutto del nuovo ministro...

Ad ogni modo, *Luis le Dernier*, non aveva una maggiore simpatia per il partito dei *philosophes* di quanta ne avesse il suo predecessore, infatti Turgot venne presto destituito, mentre il patriarca di Ferney era nuovamente vittima di ordinanze ministeriali contro le sue opere. Nonostante l’ostilità permanente della Corte e della

⁴⁷⁹ Pochi mesi prima di comporre il suo *Eloge historique de la Raison*, Voltaire aveva inviato al Richelieu l’*Eloge funèbre* di Luigi XV, attribuendolo allo stesso Monsieur de Chambon. Cf. *Correspondence and related documents*, cit., Lettera del 31 maggio 1774 a Louis François Armand du Plessis, duca di Richelieu, V.F. 124, D18967, pp. 430, 431

Chiesa, nel febbraio 1778 Voltaire rientrava a Parigi dopo quasi trent'anni d'esilio, subito ricompensato dal benvenuto delirante del popolo, degli amici, di vari personaggi eminenti, delle delegazioni de l'Académie Française, per la quale si mise immediatamente a lavorare al progetto di una nuova edizione del dizionario francese, e della Comédie Française, per la quale preparò la messa in scena della sua ultima opera teatrale, *Irène*. Il giorno della sesta recita del dramma, il 30 marzo 1778, ebbe luogo la celebre "apoteosi" di Voltaire: calato il sipario al termine dell'opera ininterrottamente applaudita, sul palcoscenico venne scoperto il suo busto incoronato di alloro. Due mesi dopo spirò.

CONCLUSIONE

La “raison ingénieuse” e il teatro delle idee. Lo stile filosofico di Voltaire

Nous avons tâché de joindre l'agréable à l'utile, n'ayant d'autre mérite, et d'autre part à cet ouvrage que le choix. Les personnes de tout état trouveront de quoi s'instruire en s'amusant. Ce livre n'exige pas une lecture suivie; mais à quelque endroit qu'on l'ouvre, on trouve de quoi réfléchir. Les livres les plus utiles sont ceux dont les lecteurs font eux-mêmes la moitié; ils étendent les pensées dont on leur présente le germe; ils corrigent ce qui leur semble défectueux, et fortifient par leurs réflexions ce qui leur paraît faible.⁴⁸⁰

Voltaire scrive per un pubblico. La sua filosofia è soprattutto un'attività filosofica volta a far agire e a far pensare. Di qui la continua ricerca di uno stile di pensiero e d'espressione che sia a un tempo profondo e gradevole, lontano tanto dalla futilità mondana, quanto dal “tecnicismo” filosofico, che sappia mantenere uno spazio aldilà sia del semplice buon senso, sia della pura teoria, una dimensione nella quale i lettori possano riflettere creando possibilmente un nuovo sapere comune. La vocazione sociale e pedagogica del pensiero voltairiano non può accontentarsi della retorica dell'esposizione argomentativa o della discorsività didattica, ma deve aprirsi ad altre forme discorsive, ad altri generi di linguaggio: dalle voci del dizionario (*portatif*) ai dialoghi, dalle lettere ai racconti, dai *pot-pourri* alle facezie, si tratta di suggerire la verità, senza tuttavia imporla, di far ragionare il lettore sottoponendogli una polifonia di idee da dirimere. Tale intento implica un modo di espressione ellittico, conciso, elusivo e ricco di sottintesi, l'ironia, la teatralità, le *boutades* e i *mots d'esprit* che caratterizzano l'inimitabile “stile della ragione” del nostro autore.

Le frontiere mobili e incerte tra idee filosofiche e azione sociale, la contiguità tra filosofia e letteratura che rende per così dire “impuro” il linguaggio filosofico di Voltaire, unite alla sua disciplina antimetafisica, per la quale egli evita volontariamente di approfondire astrattamente i concetti e le idee, rendono estremamente difficile uno studio di tipo accademico, rigoroso e sistematico della filosofia voltairiana. Tutti sanno che, a dire di Voltaire, *Candide* sarebbe “une coïonnerie”...

⁴⁸⁰ *Dictionnaire philosophique*, “Préface de Voltaire” alla quinta edizione (Varberg – 1765), V.F. 35, cit., p. 284

Il carattere proprio della filosofia di Voltaire è quello di sconcertare, trasgredire e provocare e in ciò risiede la sua forza e la sua inafferrabilità. Forse per questo egli è sempre meno studiato, sebbene universalmente citato in quanto emblema della filosofia dell'Illuminismo, per evocare l'opera classica di Ernst Cassirer, nella quale il contributo filosofico di Voltaire è riconosciuto in ogni campo: dalla teoria della conoscenza, ai problemi fondamentali dell'estetica, all'idea di religione, alla filosofia del diritto e alla "conquista del mondo storico". La filosofia non può ignorare Voltaire, ma la stessa notorietà del suo pensiero lo espone al rischio della superficialità e della frammentarietà, contro il quale metteva in guardia René Pomeau, sottolineando la necessità di studiare la sua opera secondo il metodo di un "dénombrement complèt", infatti "si on juge Voltaire sur échantillons [...] on fera tout ce qu'on voudra".⁴⁸¹

Il tentativo di abbracciare il più possibile "globalmente" il pensiero di Voltaire richiede uno sforzo pluridisciplinare tra letteratura, filosofia e storia, che comprenda gli inscindibili legami tra forma (stile espressivo) e contenuto (idee filosofiche) dell'opera di un filosofo che è anche e soprattutto un uomo del suo tempo. Il Settecento è detto il Secolo dei Lumi, della Rivoluzione e dei *Philosophes*, tutti termini che si riferiscono perlopiù alla specificità politica e intellettuale della Francia, dove una "révolution des esprits", per usare l'espressione di Voltaire, sfociò in una rivoluzione politica di un'imprevista portata. Dalle ipotesi riformiste del dispotismo illuminato alla decapitazione di Luigi XVI, un secolo di fermenti culturali aveva diffuso su larga scala le idee e i dibattiti di una filosofia che voleva illuminare, trasformare, modernizzare e attivare il corpo sociale. Nella Francia settecentesca la filosofia non è più prerogativa di nobili ed ecclesiastici, ma permea la vita intellettuale di più ampi strati della società: la filosofia è portata nei salotti, dove compagnie scelte di scienziati e letterati di varia formazione ed estrazione sociale comunicano le loro idee attraverso l'arte della conversazione. Si ricordi che l'*Encyclopédie* è presentata come l'opera di una "société de gens de lettres"...

I *philosophes* non sono degli eruditi o degli specialisti, ma degli intellettuali eclettici, sufficientemente istruiti per poter esercitare un acuto e penetrante *esprit philosophique* su ogni campo del sapere. L'espansione degli ambiti della filosofia, dei mezzi di comunicazione e diffusione delle idee, attraverso l'intensificarsi della corrispondenza internazionale e della circolazione di libri, gazzette e riviste, spiega

⁴⁸¹ R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, cit., Paris, 1974, p. 15

il rimaneggiamento di tutti i generi e il carattere multiforme del linguaggio filosofico settecentesco.

Ora, non si può separare Voltaire da tale contesto storico e culturale, così come non è possibile isolare il suo pensiero dalla missione civile ch'esso si propone nella società del suo tempo. Ogni filosofia ha un'epoca, lo dice Voltaire stesso ogniqualvolta egli loda e critica il "sublime" Pascal e soprattutto il "grande" Descartes, colui che "donna la vue aux aveugles",⁴⁸² mostrando gli errori dell'antichità e i limiti del suo stesso sistema, il quale ha certamente aperto nuove strade alla filosofia, ma ha ormai fatto il suo tempo. Inutile, allora, secondo la prospettiva voltairiana, attardarsi a confutare i filosofi del passato con il loro stesso linguaggio: i vecchi sistemi filosofici crollano da soli di fronte al nuovo modo di fare filosofia, alla nuova urgenza di rendere le idee filosofiche suscettibili di animare l'azione. Inutile, dunque, approfondire i concetti e i problemi metafisici, giacché la nuova bussola del pensiero filosofico, all'epoca di Voltaire, è l'esperienza comune del reale, la condizione umana nei suoi legami fondamentali con un mondo in divenire.

I nuovi oggetti e i nuovi ambiti della filosofia richiedono nuove forme e nuovi modi d'espressione. Da un lato, i presupposti empirici e sensualisti forniti da Locke e da Condillac alla filosofia illuministica vietano al linguaggio filosofico l'accesso agli universali e alle cose in sé, d'altro lato il linguaggio astratto e concettuale della filosofia non è in grado di abbracciare l'oggetto mobile e sfuggente del mondo fenomenico e dell'esperienza della vita, ovvero del mondo umano nella sua concreta soggettività. Di qui il ricorso di molti tra i *philosophes* alla letteratura, all'immaginazione e alla sensibilità, in quanto esperienza intellettuale di ciò che sarebbe inesprimibile astrattamente e distintamente, attraverso il discorso filosofico. Se nell'articolo "Génie" dell'*Encyclopédie* (recentemente attribuito al Diderot) leggiamo che "la chaleur de l'imagination" e "la confiance que donne le génie" mal si addicono alla ricerca scrupolosa e paziente della ragione osservatrice del filosofo, nell'articolo "Esprit" della stessa, redatto da Voltaire, "ragione" e "genio", "giudizio" e "gusto", "penetrazione" e "grazia" sono tutte qualità essenziali della sua definizione:

⁴⁸² Voltaire, *Lettres philosophiques*, XIV, « Sur Descartes et Newton », cit., p. 94

ESPRIT, (*Philos. & Belles-Lettr.*): ce mot, en tant qu'il signifie *une qualité de l'âme*, est un de ces termes vagues, auxquels tous ceux qui les prononcent attachent presque toujours des sens différens. Il exprime autre chose que jugement, génie, goût, talent, pénétration, étendue, grâce, finesse ; & il doit tenir de tous ces mérites : on pourroit le définir, *raison ingénieuse*.⁴⁸³

Potremmo allora spiegare attraverso la nozione di *esprit* il “genio filosofico” di Voltaire, il quale fa intervenire la sua *raison ingénieuse* nella filosofia, in una sorta di “esercizio agonistico” del pensiero che unisce la forza dell’immaginazione al controllo della riflessione.

Voltaire riesce a spingere la filosofia ai suoi limiti estremi d’espressione, soprattutto attraverso il genere del *conte philosophique*, dove l’immaginazione filosofica produce intensi e destabilizzanti effetti di realtà: personificazione delle idee sotto le più varie spoglie; illustrazione metaforica dell’esperienza; capacità d’incarnare ruoli diversi e di ascoltare a un tempo più voci senza specificarne le fonti; volatilizazione dell’io narrante in una folla di personaggi e del suo pensiero in un discorso polifonico; creazione di uno spazio sociale, infine, nel quale lo sforzo critico della ragione può e vuole svolgersi. La dimensione letteraria permette al pensiero filosofico di aprirsi alle esigenze del reale e diventa un modo della lotta contro l’illusione del “metalinguaggio” della filosofia che accorda un valore universale ai segni del pensiero. L’immaginazione diventa allora necessaria per fare l’esperienza del “fiasco” delle idee e assume un valore cognitivo.

La scrittura e lo stile di Voltaire sono la comune risorsa tanto dell’immaginazione, quanto della ragione e la duplice pratica, letteraria e filosofica, permette al nostro autore di abbracciare sia la realtà umana, sia il pensiero astratto. Se l’oggetto della filosofia è generalmente definito nel suo rapporto con la verità, il bene e l’essere, l’oggetto della letteratura è più spesso caratterizzato dal suo rapporto con l’errore, il male e il soggetto. In Voltaire, infatti, la dimensione narrativa mostra l’individuo nei suoi rapporti fallaci con il mondo e offre alla filosofia le sue vie mancanti per esprimere la soggettività: l’ironia e il viaggio, ovvero la messa in scena dell’errore e dell’errare, difficilmente illustrabili attraverso le sintesi astratte della filosofia, la cui vocazione è quella di esprimere giudizi di verità che oltrepassano la sfera dell’esperienza individuale.

⁴⁸³ *Encyclopédie*, art. « Esprit », cit., tomo V, p. 973

Il viaggio permette di rivelare la percezione di un mondo incoerente, l'ironia esprime l'inconsequente e "fa pensare" senza imporre conclusioni, lasciando spazio all'interpretazione di idee rimaste sospese nel riso voltairiano. Lo stile corrosivo e la *verve* mordace di Voltaire non scivolano mai nell'offesa sentenziosa, al contrario sono sempre accompagnati dal potere disarmante della gaiezza:

Point d'injure; beaucoup d'ironie et de gaîté. Les injures révoltent ; l'ironie fait rentrer les gens en eux-mêmes ; la gaîté désarme.⁴⁸⁴

Voltaire critica e disorienta. Da un lato, "il mondo come va" dei viaggiatori oppone senza posa le sue smentite al "mondo spiegato e giustificato" dei filosofi e dei teologi, d'altro lato l'ironia corregge e frena il possibile scivolamento del realismo in un nuovo dogmatismo: smascherare gli errori e le illusioni attraverso l'esperienza e il reale, non significa raggiungere la verità, ma solamente mostrare l'ironica contraddizione tra i discorsi umani e i fatti concreti. Di qui la difficoltà di esprimere attraverso un linguaggio accademico ciò che è filosofico nei racconti e nelle opere stilisticamente letterarie di Voltaire: egli distrugge i sistemi filosofici senza fornirci un'alternativa di verità, "da corpo" alle idee e le lascia muovere in una sorta di *spazio scenico del testo*, dove appare un mondo fatto di non-senso, discontinuità, contraddizione, ingiustizia e violenza.

L'irruzione della teatralità nel campo della filosofia affida al lettore tutto un lavoro d'interpretazione e riflessione. È l'intento di Voltaire, ed è anche il metodo del suo pensiero filosofico: "un approccio istrionico alla verità".⁴⁸⁵ Del resto, i termini "histrionner", "histrionnage" (o "histrionage") sono neologismi forgiati dallo stesso Voltaire, reperibili in numerose lettere della sua corrispondenza: « J'histrionne pour mon plaisir, sans avoir ni cabale à craindre ni caprice à essayer », scrive per esempio nel 1758 a Madame de Graffigny...

La ricerca della verità si svolge dunque nel "teatro delle idee", il quale aprendosi al reale e all'esperienza concreta della vita, garantisce allo stesso tempo il distacco di uno sguardo disinteressato e impersonale. Teatralità e viaggio hanno la medesima funzione di operare un distanziamento: la filosofia si trasforma in territorio e la letteratura in potere di creare un mondo intellettuale osservabile,

⁴⁸⁴ Voltaire, Lettre à d'Argental del 18 maggio 1772, *Correspondence and related documents*, cit., V.F. 122, D17747, p. 387

⁴⁸⁵ Cf. B. Saint Girons, « Voltaire philosophe ? De l'histrionnage comme mode d'accès à la vérité », *Cahiers Voltaire* 3, Ferney-Voltaire, 2004, pp. 161-164

operando un *transfert* dal reale al simbolico. Il viaggiatore *Micromégas*, per esempio, può osservare la conoscenza umana giungendo nel bel mezzo di un'esperienza capitale che si sta compiendo sulla terra (la spedizione di Maupertuis e la verifica della teoria newtoniana sulla forma del pianeta). La scena si offre a un duplice sguardo: dell'extraterrestre sugli uomini e degli uomini sul mondo; la conversazione si consuma in un duplice spazio scenico: la mano del gigante cosmico e il bastimento di filosofi e scienziati. La sproporzione tra la vastità delle questioni e la piccolezza degli "animali filosofanti", unita all'illustrazione concisa (teatrale) dei sistemi filosofici, esposti senza mostrare lo sviluppo dei ragionamenti, sovrapponendo direttamente fondamenti e conclusioni, crea un effetto comico e quasi soffoca *Micromégas* in un "riso omerico". Il brusio filosofico generato dai castelli verbali attorno a termini che Voltaire elenca senza definire, quali materia, spirito, sostanza, atomo e monade, illustra l'antico problema della filosofia da Platone a Wittgenstein, passando per Kant: la corrispondenza tra il concetto e l'oggetto, tra il nome e la cosa, tra la sensazione e l'idea. La derisione delle pretese illegittime della conoscenza umana e la "beffa" del libro tutto bianco di metafisica illustrano sotto forma di fantasia filosofica lo scetticismo empirico voltairiano che Kant giudicava superficiale, ma che in fondo anticipa il criticismo e il fenomenismo esposti nella forma profonda e rigorosa del filosofo tedesco.

Nel florilegio espressivo di Voltaire, dalle voci di dizionario ai romanzi e racconti, dal trattato di metafisica al discorso in versi, dalla lettera al poema, dal saggio al dialogo, troviamo puntualmente le questioni cardine (di cui conosciamo oramai le risposte) del suo pensiero filosofico: se Dio esiste, se l'anima è immortale, se l'uomo è libero, se la morale è universale, se la felicità è possibile. A esse si aggiunga la costante indagine sui limiti e i poteri della ragione, l'ammissione della sua debolezza e ignoranza riguardo ai problemi metafisici e l'imperativo di mantenersi sul terreno dei fenomeni e della prassi. A Voltaire dobbiamo anche l'affermazione della tolleranza e della fratellanza in quanto categorie universali della filosofia morale e l'idea di una filosofia della storia, sebbene egli si limiti a indicare la necessità di studiarla *en philosophe*, ovvero di reperire in essa le condizioni del progresso della civiltà, il quale si compie sempre attraverso le opere dell'"esprit humain": l'arte, la scienza e la filosofia.

Il pensiero asistemico e lo stile audace di "Voltaire en son temps" dovrà attendere la sintesi kantiana di fine secolo per essere tradotto e trasformato in un

linguaggio suscettibile di aprire nuovi dibattiti filosofici e ispirare diverse correnti di pensiero, quali le filosofie della storia e le fenomenologie. Come suggerisce Voltaire a proposito delle opere dei “grands hommes” del passato, ogni filosofia ha un’epoca e ne prepara un’altra.

APPENDICE

[Cet appendice est pensé pour l'usage des lecteurs français auxquels je propose trois articles écrits tout au long de l'itinéraire de ma recherche de doctorat. Le premier s'intitule « Le Voyages cosmiques de Voltaire. 1730 – 1750 » : il s'agit d'un résumé de la deuxième partie de cette thèse. Le deuxième, « Le Voyage comme pratique philosophique. Les "raisonneurs pérégrinants" de Voltaire », peut être lu comme une introduction à la troisième et quatrième partie; le dernier, « Philosophie et vertu », comme une esquisse de la cinquième partie].

1. LES VOYAGES COSMIQUES DE VOLTAIRE. 1730 – 1750

En 1733 commençait la longue retraite de Voltaire à Cirey, pendant laquelle il se consacra, en compagnie de son amie, « l'astronome Emilie », à l'étude de Locke, de Pope, de Leibniz et de Newton. Ces études et ces recherches constituent les bases scientifiques et philosophiques des certaines œuvres des années 30 et 40, dont je parlerai aujourd'hui, et qui traitent, de manières différentes et avec différentes significations, du thème commun du voyage philosophique vers l'espace et de l'espace, et où apparaissent, sous différents aspects et investis de rôles différents, des êtres célestes et des intelligences pures. Je me réfère au *Traité de métaphysique* (1734), à *Micromégas, histoire philosophique* (1739-52), au *Discours en vers sur l'homme* (1745), à *Zadig, ou la destinée* (1748) et à *Memnon, ou la sagesse humaine* (1749).

Les fantaisies philosophiques du voyage interplanétaire et des voyageurs extraterrestres, astronautes humains ou messagers divins, dérivent soit de l'enthousiasme de Voltaire pour la science newtonienne, soit de ses préoccupations d'ordre métaphysique, et répondent aux exigences philosophiques posées par les investigations voltairiennes sur la nature humaine.

Un autre bref *conte philosophique* écrit dans cette même période, *Le Songe de Platon* (1737-38, mais publié seulement en 1756), évoque le contenu philosophiques des œuvres citées ci-dessus. *Le Songe* rapporte une conversation entre des génies auxquels le grand Demiurge, ou éternel Géomètre platonicien, avait confié l'arrangement des globes de la Terre, de Mars, de Saturne, de Jupiter, de Mercure et de Venus, par lui créés dans l'espace infini. La circonscrite cosmogonie

platonicienne du *Timée*, fait place, dans le conte voltairien, à une vision de matrice newtonienne, laquelle sera développée dans *Micromégas* : là les habitants, ici les créateurs d'une poignée de planètes comparent les mérites et les blâmes des leurs mondes respectifs ; dans les deux, s'impose le problème de la condition humaine par rapport à l'organisation de l'univers, et la conscience des limites de l'homme, petit anneau parmi la grande chaîne des êtres.

Or, on est à l'époque de l'affirmation et du succès fabuleux de la science de Newton : Mme du Châtelet traduisait ses œuvres, Voltaire en rédigeait un précis philosophique destinés au grand public, les *Eléments de la philosophie de Newton* (1738), et Maupertuis revenait de son expédition au cercle polaire arctique (1736) en confirmant la théorie newtonienne selon laquelle la terre est un sphéroïde aplati aux pôles. Voltaire s'en souviendra dans *Micromégas* et dans le *Discours en vers sur l'homme*, où il fera la parodie et l'éloge de cette expédition célèbre.

Avec Newton s'accomplissait la révolution cosmologique commencée par Copernic, poursuivie par Giordano Bruno, Galilée et Kepler. Le cosmos géocentrique médiéval était définitivement remplacé par un univers indéfini, privé d'un centre, composé d'une matière éternellement changeante. L'astronomie réduisait l'homme et sa planète à un simple grain d'infini, en les privant d'une structure et de références absolues et en les rendant ainsi susceptibles d'une étude scientifique et comparative. Le voyage interplanétaire devenait une possibilité au moins pensable et les fantaisies cosmiques du XVIIe siècle avaient contribué remarquablement à la vulgarisation des nouvelles découvertes astronomiques. Le *Somnium lunae* de Kepler (1634), *The Discovery of a new world in the moon* de John Wilkins (1638), le *Discours nouveau prouvant la pluralité de mondes* de Pierre Borel (1657), les *Etats et Empires de la Lune et du Soleil* de Cyrano de Bergerac (1657) et les *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle (1686) avait aussi répandu l'idée d'une possible profusion de l'existence dans un espace extraterrestre où l'homme pouvait désormais flâner librement sans plus demander la permission à Dieu.

La cosmologie de Fontenelle est d'inspiration essentiellement cartésienne et la fortune de son œuvre, suivie par toute une série d'imitations, comme *La pluralité des mondes* de Christian Huygens (1702), fut la cause du retard avec lequel

s'imposèrent en France les *Principia* de Newton,⁴⁸⁶ publiés seulement un an plus tard que les *Entretiens* fontenelliens. Le vénitien Francesco Algarotti avait fait traduire en français son *Newtonianisme pour les dames* (1738) et l'avait bien malicieusement dédié à Fontenelle. Le jadis Secrétaire de l'Académie des Sciences de Paris défendit jusqu'à sa mort le système de Descartes contre celui de Newton : en 1752 il s'obstinait encore à publier une désuète *Théorie des tourbillons cartésiens* contre la loi de la gravitation universelle. Cette même année Voltaire publiait *Micromégas, histoire philosophique*, où Fontenelle apparaît sous les traits comiques du nain de Saturne.

Voltaire cite très souvent dans ces écrits les *Entretiens sur la pluralité des mondes* comme un texte de référence et en même temps comme un contre – modèle. Son attitude à l'égard des *mondes* de Fontenelle est ambigu : si d'un côté il rend hommage à celui qui avait proclamé le droit de la raison critique d'examiner toute croyance et tout préjugé, en se révoltant contre la condamnation chrétienne de la *libido sciendi*, d'un autre côté il refuse son œuvre en tant qu'expression du plus éminent partisan du cartésianisme. Les divergences d'opinion entre Voltaire et Fontenelle ne s'achèvent cependant pas au passage du cartésianisme au newtonianisme. Il s'agit d'une rupture plus profonde liée à l'émergence, au siècle des Lumières, d'un nouveau statut de la connaissance scientifique. Voltaire et la génération des *philosophes* n'apprécièrent pas le lien, fondamental dans l'œuvre de Fontenelle, entre discours galant et discours savant, entre « plaisir » et « savoir ». Ils opérèrent une distinction radicale entre la *libido sciendi* et la *libido sentiendi*, entre la pratique de la connaissance et celle du libertinisme, et voulurent donner au discours scientifique une dignité nouvelle. Je pense à l'hommage ambigu qu'offre D'Alembert dans son *Discours préliminaire* à l'*Encyclopédie* à Fontenelle qui a recouvert la philosophie, dit-il, des « ornements qui semblaient lui être les plus

⁴⁸⁶ Le procès d'assimilation et de transmission de la science de Newton dans la France des Lumières ne fut pas linéaire: la lecture de Newton proposée par Voltaire ne coïncidait pas avec celle de Maupertuis et ne s'accordait pas avec celle de Diderot ; la lecture de Newton par Buffon, dans son *Histoire Naturelle* (1749) insistait sur l'exigence baconienne d'une fidélité aux phénomènes dans leurs aspects concrets, alors que les *Eléments de philosophie* (1759) de D'Alembert étaient plutôt liés à la méthode déductive des mathématiciens. Une première phase "mystique" de la diffusion du newtonianisme (dont Voltaire fut le protagoniste) fut suivie par une progressive négation de Dieu en épistémologie, qui se traduira dans le matérialisme athée de d'Holbach (*Système de la nature*, 1770). Cf. W. Tega, "Il newtonianismo dei filosofi", *Rivista di filosofia* n. 66, Torino, 1975. Pour ce qui concerne la diffusion du newtonianisme en France, je renvoie aux études suivantes: J. Ehrard, *L'idée de nature en France*, Paris, 1970; Gusdorf, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. IV, *Les Principes de la Pensée au Siècles de Lumières*, Paris, 1971; P. Casini, *Newton e la coscienza europea*, Bologna, 1983.

étrangers », ou aux réponses de Bordeu à Mlle de l'Espinasse dans le *Rêve de D'Alembert* de Diderot, où il parle de la science et de la philosophie comme de sujets graves, auxquels le ton frivole ne convient pas. Voltaire dédie ses *Eléments de la philosophie de Newton* à une marquise, il est vrai, mais il s'agit d'une femme de rare culture et instruction scientifique, laquelle partageait avec lui une connaissance profonde et un enthousiasme inconditionné pour la physique newtonienne. L'*Epître dédicatoire à Madame la Marquise du Châtelet* souligne le sérieux et la rigueur qui caractérisent l'étude de la science :

Madame,

Ce n'est point ici une marquise, ni une philosophie imaginaire. L'étude solide que vous avez faite de plusieurs nouvelles vérités et le fruit d'un travail respectable sont ce que j'offre au public pour votre gloire, pour celle de votre sexe, et pour l'utilité de quiconque voudra cultiver sa raison et jouir sans peine de vos recherches. *Il ne faut pas s'attendre à trouver ici des agréments.*⁴⁸⁷

Telles considérations n'empêchèrent pas Voltaire d'écrire la très imaginative *histoire philosophique* de *Micromégas*, où il fait encore la satire des « petites douceurs » de Fontenelle. Le deuxième chapitre du conte relate une « conversation de l'habitant de Sirius avec celui de Saturne » :

Il faut avouer, dit Micromégas, que la nature est bien variée. — Oui, dit le Saturnien, la nature est comme un parterre dont les fleurs... — Ah! dit l'autre, laissez là votre parterre. — Elle est, reprit le secrétaire, comme une assemblée de blondes et de brunes dont les parures... — Et qu'ai-je affaire de vos brunes? dit l'autre. — Elle est donc comme une galerie de peintures dont les traits... — Eh non! dit le voyageur, encore une fois la nature est comme la nature. Pourquoi lui chercher des comparaisons? — Pour vous plaire, répondit le secrétaire. — *Je ne veux point qu'on me plaise, répondit le voyageur, je veux qu'on m'instruise.*⁴⁸⁸

Le texte de Fontenelle est sans doute l'une des références principales de ce conte. Le gigantesque habitant de l'étoile de Sirius et le minuscule Secrétaire de l'Académie de Saturne entreprennent un voyage philosophique à travers l'univers et rejoignent notre petit « amas de boue » en réalisant la conjecture fontenellienne

⁴⁸⁷ *Eléments de la philosophie de Newton*, « Epître dédicatoire à Mme la Marquise du Châtelet », *Œuvres complètes de Voltaire*, V.F. 15, Oxford, 1992, p. 547

⁴⁸⁸ *Micromégas, histoire philosophique*, chap. II, « Conversation de l'habitant de Sirius avec celui de Saturne », *Romans et contes*, texte établi par F. Deloffre et J. Van den Heuvel, Bibl. De la Pléiade, Gallimard, Paris, 1979, p. 22

d'une possible communication entre sélénites et terrestres⁴⁸⁹ : l'auteur des *Entretiens* avait, en effet, supposé une visite des habitants de la lune sur la planète terre et avait réfléchi sur les difficultés qu'ils auraient pu rencontrer ces curieux astronautes une fois arrivés dans notre atmosphère.

Micromégas est un « voyage renversé »⁴⁹⁰ et en cela consiste sa grande originalité à l'égard de la tradition littéraire du voyage cosmique, dont le thème plus courant est celui de l'homme qui va sur la lune. Voltaire, au contraire, raconte les péripéties d'un extraterrestre qui descend sur la terre pour offrir au lecteur une image renversée des hommes dans un jeu complexe de miroirs et de proportions. Le but du voyage voltairien est moins de confirmer la possibilité de l'existence sur d'autres planètes que de figurer la terre et les hommes d'un point de vue complètement étranger, comme celui d'un géant cosmique qui examine notre petit globe selon la perspective d'une rationalité supérieure.

Dans le *Traité de métaphysique* Voltaire avait déjà souhaité de conduire ses investigations sur l'homme comme dans l'étude de l'astronomie et avait imaginé de descendre sur la terre de Mars ou Jupiter pour pouvoir observer les hommes avec une vision désintéressée et porter une vue rapide sur tous les siècles et sur tous les pays de ce monde.

Ma pensée se transporte quelquefois hors du globe de la terre, de dessus laquelle tous les mouvements célestes paraîtraient irréguliers et confus. Et après avoir observé le mouvement des planètes comme si j'étais dans le soleil, je compare les mouvements apparents que je vois sur la terre avec les mouvements véritables que je verrais si j'étais dans le soleil. De même je vais tâcher, en étudiant l'homme, de me mettre d'abord hors de sa sphère et hors d'intérêt, et de me défaire de tous les préjugés d'éducation, de patrie, et surtout des préjugés de philosophe.

⁴⁸⁹ Dans ses *Entretiens* Fontenelle avait avancé l'hypothèse d'une visite des habitants de la Lune sur la planète Terre et avait réfléchi sur les difficultés que ces curieux astronautes auraient pu rencontrer en entrant dans notre atmosphère: « S'il se pouvait faire que nous eussions de la raison, et que nous ne fussions pourtant des hommes, et si d'ailleurs nous habitons la Lune, nous imaginerions-nous bien qu'il y eût ici-bas cette espèce bizarre de créatures qu'on appelle le genre humain ? [...] Remettez-vous dans l'esprit l'état où était l'Amérique avant qu'elle eût été découverte par Christophe Colomb. [...] Je ne sais, Madame, si vous entrez comme moi dans la surprise des Américains ; mais jamais il ne peut y en avoir une pareille dans le monde. *Après cela je ne veux plus jurer qu'il ne puisse y avoir commerce quelque jour entre la Lune et la Terre. Les Américains eussent-ils cru qu'il eût du y en avoir entre l'Amérique et l'Europe qu'ils ne connaissent seulement pas ? Il est vrai qu'il faudra traverser ce grand espace d'air et de ciel qui est entre la Terre et la Lune ; mais ces grandes mers paraissent-elles aux Américains plus propres à être traversées ? ».*

Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, « Second soir », Flammarion, Paris, 1998

⁴⁹⁰ Cf. Jacques Goimard, « Le voyage renversé », *Magazine Littéraire* 238, Paris, 1987

Je suppose, par exemple, que né avec la faculté de penser et de sentir que j'ai présentement, et n'ayant point la forme humaine, je descends du globe de Mars ou de Jupiter. Je peux porter une vue rapide sur tous les siècles, tous les pays, et par conséquent sur toutes les sottises de ce petit globe.⁴⁹¹

L'astronaute du *Traité* fait, comme *Micromégas*, un voyage renversé, lequel fonctionne comme un dispositif de distanciation qui encourage le lecteur à s'observer lui-même et ses semblables d'un point de vue global et objectif.

En feignant être un philosophe d'un autre monde Voltaire ne s'attribue pas de facultés surnaturelles, n'assume pas le rôle d'un messager envoyé de Dieu et ne prétend pas rassurer, ni éclairer les hommes sur des vérités ultimes. Il veut simplement mettre à l'épreuve les possibilités de la raison, essayer ses forces à travers cette expérience intellectuelle d'observation anthropologique qui simule la méthode scientifique de Newton et celle gnoséologique de Locke, comme il l'explique clairement dans le cinquième chapitre :

Si j'étais un être supérieur à qui le Créateur eût révélé ses secrets, je dirais bientôt en voyant l'homme ce que c'est que cet animal; je définirais son âme et toutes ses facultés en connaissance de cause avec autant de hardiesse que l'ont définie tant de philosophes qui n'en savaient rien; mais avouant mon ignorance et essayant ma faible raison, je ne puis faire autre chose que de me servir de la voie de l'analyse, qui est le bâton que la nature a donné aux aveugles: j'examine tout partie à partie, et je vois ensuite si je puis juger du total.⁴⁹²

Les voyageurs célestes sont alors le symbole de l'intellect humain lequel, selon la méthode proposée par Locke dans son *Essai sur l'entendement humain*, se dissocie de lui-même pour devenir l'objet de sa propre connaissance.⁴⁹³

Micromégas est le miroir du genre humain, son image agrandie à travers la technique de l'extrapolation et de la proportion. Il est un géant cosmique et son

⁴⁹¹ *Traité de métaphysique*, « Introduction. Doutes sur l'homme », *Mélanges*, texte établi par J. Van den Heuvel, Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961, p. 158 (*Œuvres Complètes de Voltaire*, vol. XIV : *Traité de métaphysique*, éd. W.H. Barber, Voltaire Fondation, Oxford, 1989, pp. 357 – 503)

⁴⁹² *Ibid.*, chap. V, « Si l'homme a une âme, et ce que ce peut être », cit., pp. 449, 450

⁴⁹³ Comme l'a bien remarqué Jacques Van den Heuvel, les voyageurs extraterrestres, dans le *Traité de métaphysique* et dans *Micromégas*, sont des figures de la conscience investies d'une fonction méthodologique. Ils sont les symboles des facultés de l'intellect humain décrites par Locke dans son *Essay concerning human understanding*.

« Micromégas observateur, examinateur, exerce avec désintéressement cette fonction de l'«œil», de l'entendement pur, qui répond chez Locke aux différentes dénominations de «inquiry», «examination», «search», «survey». Il y a chez lui une pureté philosophique qui confine à l'ascétisme; jamais il ne se laisse distraire de sa fonction essentielle; toujours des voyages d'information, des investigations, des enquêtes, des conversations désintéressées ».

J. Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes, de Micromégas à L'Ingénu*, Paris, 1967, p. 81

intelligence est proportionnelle à la planète d'où il vient. Le savant de Saturne n'est qu'un nain à son égard, et les hommes ne sont que des insectes microscopiques. Voltaire suggère une échelle d'intelligences dans l'univers et celle de l'homme s'y trouve très en bas. Il y a un abîme, presque une transcendance qui sépare son excellence Micromégas des habitants de la terre. Une communication entre eux est pourtant possible : notre voyageur en découvrant les hommes éprouve des sentiments contrastés, de colère, de sympathie, ou d'hilarité. Il décide enfin de se moquer d'eux et de leur offrir un livre de philosophie où il pourront voir « le but de choses » : un livre tout blanc.

« Micro – mégas » est vraiment le nom le plus indiqué pour définir l'espèce humaine : elle est « méga » dans le domaine de la science (pendant la conversation avec l'extraterrestre les hommes se révèlent des excellents géomètres et des physiciens autant éclairés, ils sont capables de mesurer l'incroyable hauteur du touriste de Sirius, ainsi que la distance exacte que les sépare des étoiles les plus éloignées, le poids de l'air qu'on respire sur la terre etc. etc.) ; elle est « micro » pour ce qui concerne les vérités métaphysiques.

« Le but des choses » est au-delà des possibilités de connaissance de tout être mortel, même s'il fait vingt quatre mil lieues d'hauteur, même s'il a des milliers de sens et une intelligence formidable, même s'il connaît l'univers comme ses poches pour l'avoir traversé de long et en large comme l'a fait Micromégas. La demeure de Dieu, la sphère céleste des vérités absolues est inaccessible et l'astronote de Sirius avoue ne l'avoir jamais aperçue dans ses voyages. En fin de comptes Micromégas et le nain de Saturne ne sont que des êtres mortels, beaucoup plus parfaits que les hommes, il est vrai, mais pour certains aspects trop humains : ils n'ont pas de pouvoirs, ni de connaissances surnaturelles et n'entretiennent aucun rapport avec la divinité. Leur imagination et leur curiosité dépassent leurs capacités cognitives. Tout à fait comme les hommes ils souffrent d'une inquiétude au sujet des questions métaphysiques auxquelles ils n'arrivent pas à répondre.

Dans notre globe nous avons près de mille sens, et il nous reste encore je ne sais quel désir vague, je ne sais quelle inquiétude, qui nous avertit sans cesse que nous sommes peu de chose, et qu'il y a des êtres beaucoup plus parfaits. J'ai un peu voyagé j'ai vu des mortels fort au-dessous de nous; j'en ai vu de fort supérieurs; mais je n'en ai vu aucuns qui n'aient plus de désirs que de vrais besoins, et plus de besoins que de satisfaction.

J'arriverai peut-être un jour au pays où il ne manque rien; mais jusqu'à présent personne ne m'a donné de nouvelles positives de ce pays-là.⁴⁹⁴

Si nous avions plus de mille sens comme Micromégas et si nous avions vécu toutes les expériences qu'il a fait autour de l'univers, nos connaissances scientifiques seraient certainement beaucoup plus vastes et exactes, mais nous serions toujours condamnés à nous interroger et à ignorer l'essence et le but des choses, sur lesquelles les intuitions positivistes de la science ne peuvent rien.

Certaines vérités sont une question de foi, non pas de connaissance, et l'homme a besoin d'une sorte de révélation d'en haut qui le rassure et qui apaise ses doutes. D'ici les messagers divins, les anges ou génies qui apparaissent de temps en temps chez Voltaire. Dans le *Discours en vers sur l'homme*, dans *Zadig* et dans *Memnon*, il ressuscite le cosmos de la religion médiévale et recourt à une deuxième catégorie de voyageurs inter spatiaux en les faisant descendre sur terre de cet empyrée que Micromégas n'avait pas pu trouver dans l'univers de Newton.

Dans le sixième *Discours*, intitulé « De la nature de l'homme », Voltaire met en scène un philosophe confucianiste, un « vieux lettré chinois » qui finit par irriter Dieu avec ses interminables et embarrassantes questions sur l'organisation du monde et sur la nature essentielle de l'espèce humaine : pourquoi la vie est si brève ? pourquoi l'homme si petit ? – se demande-t-il. Pourquoi on ne peut pas aller sur la lune ? pourquoi on est contraint à dormir un tiers de notre vie ? pourquoi on ne peut pas avoir centaines d'enfants ? etc. etc.

Tes *pourquoi*, dit le Dieu, ne finiraient jamais:
Bientôt tes questions vont être décidées:
Va chercher ta réponse au pays des idées;
Pars. Un ange aussitôt l'emporte dans les airs
Au sein du vide immense où se meut l'univers,
A travers cent soleils entourés de planètes,
De lunes, et d'anneaux, et de longues comètes.
Il entre dans un globe où d'immortelles mains
Du roi de la nature ont tracé les desseins,
Où l'oeil peut contempler les images visibles
Et des mondes réels et des mondes possibles.⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ *Micromégas*, chap. II, « Conversation de l'habitant de Sirius avec celui de Saturne », *Romans et contes*, cit., p. 22

⁴⁹⁵ *Discours en vers sur l'homme*, VI, « Sur la nature de l'homme », *Mélanges*, cit., pp. 233, 234

Ainsi, Voltaire lance le vieux chinois dans l'espace en compagnie d'un guide surnaturelle, d'un ange, et à travers ce « voyage en empyrée » il peint un tableau plus claire de la nature et de choses de ce monde. L'astronaute chinois nous donne un témoignage rassurant sur Dieu, sur sa demeure et sur l'ordre du monde qu'il a créé : chaque être singulier est partie imparfaite du Tout et réside dans la juste place attribuée par le Créateur, garant de l'harmonieuse organisation de son œuvre qu'il regarde d'en haut de sa céleste demeure.

Dans le deuxième *Discours* c'est un ange qui descend du ciel sur la terre pour aller consoler le poète qui se trouve « obscurément plongé dans de doutes cruels ». ⁴⁹⁶ Mais, dès que Voltaire essaie de l'interroger sur les vérités ultimes, le messager divin reprend son vol et disparaît aussi bien qu'il était apparu, en lui disant : « tes destins sont d'un homme, tes vœux sont d'un Dieu ». ⁴⁹⁷ Le poète du *Discours en vers sur l'homme* se contente, en tout cas, de la réponse partielle de l'ange et accepte de bon gré de participer au bonheur accordé par Dieu au genre humain. « Il m'a dit : sois heureux; et *il m'en a dit assez* », ⁴⁹⁸ il conclut.

Une dizaine d'années plus tard, au temps de *Zadig* et de *Memnon*, la foi de Voltaire dans les consolantes apparitions surnaturelles commence à vaciller. *Zadig*, obligé de fuir Babylone et s'éloigner de la femme aimée, lève les yeux au ciel pour contempler l'ordre universel, mais il n'arrive à sublimer ses angoisses que pour un très bref instant, car lorsqu'il détourne son regard de la voûte céleste, il voit seulement ses maux et ses disgrâces.

Zadig dirigeait sa route sur les étoiles. La constellation d'Orion, et le brillant astre de Sirius le guidaient vers le pôle de Canope. Il admirait ces vastes globes de lumière qui ne paraissent que de faibles étincelles à nos yeux, tandis que la terre, qui n'est en effet qu'un point imperceptible dans la nature, paraît à notre cupidité quelque chose de si grand, et de si noble. Il se figurait alors les hommes tels qu'ils sont en effet, des insectes se dévorant les uns les autres sur un petit atome de boue. Cette image vraie semblait anéantir ses malheurs en lui retraçant le néant de son être et celui de Babylone. Son âme s'élançait jusque dans l'infini, et contemplait, détachée de ses sens, l'ordre immuable de l'univers. Mais lorsque ensuite rendu à lui-même, et rentrant dans son cœur, il pensait qu'Astarté était peut-être morte pour lui, l'univers disparaissait à ses yeux, et il ne voyait dans la nature entière qu'Astarté mourante et *Zadig* infortuné. ⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Ibid., II, « De la liberté », cit., p. 216

⁴⁹⁷ Ibidem, p. 218

⁴⁹⁸ Ibidem, p. 219

⁴⁹⁹ *Zadig, ou la destinée*, chap. IX, « La femme battue », *Romans et contes*, cit., pp. 79, 80

L'univers offre un spectacle exaltant, l'immensité des cieux porte la marque de l'intelligence divine et d'un ordre supérieur qui inspire les sublimes méditations du jeune babylonien. Cependant, quand il revient à lui-même et à l'absurdité de son existence, l'admirable ordre universel revêt la forme du chaos. Ainsi s'amorce un mouvement dialectique qui mène sans cesse du moi au monde et du monde au moi, sans que puisse s'opérer entre le moi et le monde aucune espèce de conciliation. L'harmonie du monde ne peut plus justifier les maux et les souffrances particulières qui affligent l'homme, maux irréparables symbolisés en *Memnon* par la perte de l'œil :

– Eh mais ! dit Memnon, certains poètes, certains philosophes, ont donc grand tort de dire que *tout est bien*. – Ils ont grande raison, dit le philosophe de là-haut, en considérant l'arrangement de l'univers entier. – Ah ! Je ne croirai cela, répliqua le pauvre Memnon, que quand je ne serai plus borgne.⁵⁰⁰

Le thème principal de ces deux contes philosophiques est le rapport entre la destinée individuelle et la providence universelle. Or, il s'agit de chercher l'harmonie du monde physique (démontrée par les lois universelles découvertes par Newton) dans la sphère de la morale et d'aborder la question du mal. Ici, comme dans le *Discours en vers sur l'homme*, Voltaire fait appel aux messagers divins : Jesrad, l'ange leibnizien qui traîne Zadig en un déconcertant voyage philosophique le long des rivages de l'Euphrate, et le bizarre « animal de l'étoile », leibnizien lui aussi, lequel apparaît en rêve au pauvre Memnon. Dans les deux cas les révélations supraterrrestres sont cependant insatisfaisantes, car ces consolations du haut des cieux ne peuvent rien ajouter à la compréhension rationnelle du monde. La conversation entre Jesrad et Zadig se termine avec un « mais... », alors que Memnon reste inconsolable, borgne et plus mécréant qu'auparavant. Et s'il est vrai que l'heureux dénouement de *Zadig* semble être la raison suffisante du voyage entrepris par l'ange leibnizien en Mésopotamie, il est aussi vrai que la fin misérable de *Memnon* rend complètement inutile la descente du « philosophe de là-haut ».

Les messagers divins imaginés par Voltaire tentent de renforcer la foi déiste, d'apaiser les doutes et les troubles de l'homme, mais le résultat de leurs apparitions est une plus grande anxiété, plutôt qu'une gratitude ou une pacification, et provoque le soulèvement des questions nouvelles, auxquelles ils ne savent jamais répondre.

⁵⁰⁰ *Memnon, ou la sagesse humaine, Romans et contes*, cit., p. 130

Mieux vaut alors adopter la philosophie païenne du génie Ituriel, lequel avait pris la résolution de laisser aller le monde comme il va, « car, dit-il, si tout n'est pas bien, tout est passable ». ⁵⁰¹

On peut se demander si la finalité de la fantaisie philosophique voltairienne du voyage angélique de l'empyrée à la terre n'est pas d'insinuer des doutes au sujet des vérités transcendantes, et non une tentative d'en affirmer la foi. ⁵⁰² Jesrad n'est pas plus utile au genre humain que Micromégas : si le livre offert aux hommes par l'astronome de Sirius est blanc de pied en cap, celui offert par Jesrad à Zadig est indéchiffrable.

Pour conclure, on peut distinguer deux phases, correspondantes à deux types différents de voyage cosmique voltairien : les années 30 sont le temps des astronautes et des extraterrestres (le philosophe du *Traité de métaphysique* et *Micromégas*) ; les années 40 celui des anges (c'est le cas du *Discours en vers sur l'homme*, de *Zadig* et de *Memnon*). La première période est caractérisée par l'apogée de l'enthousiasme scientifique de Voltaire, quand il voit l'homme dans sa juste place au sein d'un univers newtonien rationnellement ordonné. Son attitude est encore positive : les hommes peuvent faire front face à leur maux et essayer de les comprendre en assumant un point de vue plus vaste et rationnel, en s'observant à distance, d'une manière désintéressée. L'infinité et la complexité du monde créés sont encore l'objet d'une admiration joyeuse et confiante, car elles témoignent la rationalité de leur architecte et l'ubiquité de l'intelligence, dont celle de l'homme fait partie, malgré ses limites. Toutefois, cette identification rationnelle au cosmos, cette navigation confiante dans l'éblouissement des lumières de la raison, n'est pas une prise de position définitive, et en effet ne satisfera pas longtemps Voltaire. Le spectre des malheurs qui désolent l'humanité, les énigmes sur la nature et l'essence de l'homme, minent le déisme scientifique. Une consolation et une manifestation directe de Dieu deviennent nécessaires, ainsi Voltaire exhume le cosmos de la religion médiévale et demande secours aux anges, les fait descendre sur la terre de cet empyrée dont il n'y avait plus aucune trace dans l'univers de Newton.

Les années 50, enfin, sont tellement denses d'événements dramatiques que les consolations transcendantes, déjà peu efficaces à l'époque heureuse de *Zadig*, n'ont plus aucune prise sur Voltaire. Après la mort de Madame du Châtelet, les déceptions à la cour de Potsdam, le tremblement de terre à Lisbonne et les désastres

⁵⁰¹ *Le Monde comme il va*, chap. XII, *Romans et contes*, cit., p. 54

⁵⁰² Cf. W. H. Barber, « Voltaire's astronauts », *French Studies* n. 30, Oxford, 1976

de la Guerre de Sept Ans, il laissera tomber l'astronomie pour se mettre à cultiver son jardin et à lutter contre *l'infâme*. Voltaire n'arrêtera jamais de s'interroger, d'argumenter et d'écrire au sujet de grands thèmes métaphysique, mais se bornera dorénavant à la fière déclaration de son ignorance, sans plus faire appel aux autorités célestes. Et cette porte que le derviche ferme au nez de Candide et Pangloss à Constantinople, ne s'ouvrira plus jamais.

"Maître, nous venons vous prier de nous dire pourquoi un aussi étrange animal que l'homme a été formé ?" "De quoi te mêles-tu ?" dit le derviche, "est-ce là ton affaire ?" "Mais, mon révérend père", dit Candide, "il y a horriblement de mal sur la terre". "Qu'importe", dit le derviche, "qu'il y ait du mal ou du bien ? Quand Sa Hautesse envoie un vaisseau en Egypte, s'embarrasse-t-elle si les souris qui sont dans le vaisseau sont à leur aise ou non ?" "Que faut-il donc faire ?" dit Pangloss. "Te taire", dit le derviche. "Je me flattais", dit Pangloss, "de raisonner un peu avec vous des effets et des causes, du meilleur des mondes possibles, de l'origine du mal, de la nature de l'âme, et de l'harmonie préétablie". Le derviche à ces mots leur ferma la porte au nez.⁵⁰³

⁵⁰³ *Candide, ou l'optimisme*, chap. XXX, « Conclusion », *Romans et contes*, cit., p. 231

2. LE VOYAGE COMME PRATIQUE PHILOSOPHIQUE. LES « RAISONNEURS PEREGRINANTS » DE VOLTAIRE

Les personnages des contes voltairiens sont volontiers des gens instables : précipités dans une fuite providentielle comme Zadig, ou résolus à se fuir comme Amazan, ou simplement pressés par le désir de voyager comme Scarmentado, ils sont incapables de s'arrêter, même pour faire le point. Quand il raisonnent, c'est en voyageant, comme Candide et Martin à bord du navire qui les mène de Surinam à Bordeaux, ou comme M. Friend et l'athée Birton sur le vaisseau qui les conduit de la Nouvelle à la Vieille Angleterre, ou encore, comme Micromégas et le Saturnien (voir Fontenelle) pendant leurs détours fort instructifs dans l'Univers, de Jupiter à Mars, jusqu'à la planète Terre. Le voyage conduit à la philosophie et, en même temps, c'est la philosophie qui conduit le voyage...

Nous pourrions définir les *Romans et Contes philosophiques* de Voltaire comme des « illustration d'idées », des « idées illustrées », car le « philosophique » du conte n'est pas expliqué, mais plutôt imposé par l'arabesque de faits, de lieux, d'images et de personnages dialoguant mis en scène par l'auteur.⁵⁰⁴ Le voyage romanesque chez Voltaire, donc, est une pratique philosophique : il entreprend des expéditions autour du monde pour s'entraîner à des exercices critiques et sceptiques où il met à l'épreuve les possibilités de la raison. Sous combien de latitudes et de cieux différents la raison devra-t-elle encore lutter afin de dissiper ce qu'il appelle *l'infâme*, c'est à dire les monstres de la superstition, du fanatisme et de l'oppression ?

« L'imagination voyageuse »⁵⁰⁵ de Voltaire couvre la quasi totalité des pays et des continents alors connus : on a comme un kaléidoscope où le narrateur projette une grande variété d'images de la réalité et de la fantaisie. Le monde est une infinie réserve d'images qui se suivent rapidement et presque sans cesse pour offrir un panorama humain extrêmement varié, un panorama de différentes civilisations saisies à la volée comme par des *flashes* rapides. Ainsi, le monde s'élargit et se découvre, les peuples et les pays lointains, les autres mondes, viennent témoigner du progressif et triomphal éveil de la raison humaine.

⁵⁰⁴ Cf. Y. Beval, « Le conte philosophique », *The age of the Enlightenment. Studies presented to Theodore Besterman*, London, 1967.

⁵⁰⁵ J. Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes : de Micromégas à L'Ingénu*, Paris, 1967, p. 243

Candide est, comme chacun sait, grand voyageur. Il est la preuve vivante et ambulatoire du « Tout est mal » et il est destiné à nous en fournir la démonstration sur les deux continents qu'il parcourt avec les lunettes voltairiennes. « Il est certain qu'il faut voyager », ⁵⁰⁶ s'écrie Candide en Eldorado, pour découvrir que le paradis sur terre n'est qu'un rêve optimiste, existant seulement dans l'imagination métaphysique des philosophes qui n'ont jamais vu ni expérimenté la vie réelle de la multitude humaine. Celui de Candide est un voyage vers la vérité, pendant lequel la « métaphysico-théologo-cosmolonigologie » ⁵⁰⁷ enseignée par son précepteur allemand, M. Pangloss, s'écroule chemin faisant. Toute la première partie du conte est une immense course haletante à travers l'Europe, une fuite perpétuelle de la guerre, des tremblements de terre, des fanatiques et de toute autre calamité qui envahissent le vieux continent. Face à tant d'horreurs et d'injustices, Pangloss s'entête encore et toujours dans son « Tout est bien ». On le croyait mort et enterré à Lisbonne après le bel autodafé organisé par l'Université de Coïmbre « pour empêcher les tremblements de terre », ⁵⁰⁸ mais le voilà ressuscité dans les eaux de la mer Noire, au milieu d'une chiourme de forçats qui rament jusqu'à Constantinople...

– Eh bien! Mon cher Pangloss, lui dit Candide, quand vous avez été pendu, disséqué, roué de coups, et que vous avez ramé aux galères, avez-vous toujours pensé que tout allait le mieux du monde? – Je suis toujours de mon premier sentiment, répondit Pangloss, car en fin je suis philosophe: il ne me convient pas de me dédire, Leibniz ne pouvant pas avoir tort, et l'harmonie préétablie étant d'ailleurs la plus belle chose du monde, aussi bien que le plein et la matière subtile. ⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ Voltaire, *Candide ou l'Optimisme*, chap. XVIII, « Ce qu'ils virent dans le pays d'Eldorado », *Romans et contes*, éd. F. Déloffre, J. Van den Heuvel, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1979, p. 188 :

« Candide et Cacambo rencontrent le plus savant homme du royaume d'Eldorado. Il est un vieillard de 172 ans et il leur explique le fonctionnement de ce pays merveilleux. Tout est parfait et très voltairien : pas de cour de justice, pas de parlement, pas de prisons, parce que en Eldorado on ne se dispute jamais, et surtout pas de prêtres. Les eldoradiens ne prient pas Dieu, ils se limitent à le remercier sans cesse. C'est à ce point-ci que Candide s'exclame : "Ceci est bien différent de la Vestphalie et du château de monsieur le baron: si notre ami Pangloss avait vu Eldorado, il n'aurait plus dit que le château de Thunder-ten-tronckh était ce qu'il y avait de mieux sur la terre; *il est certain qu'il faut voyager*" ».

⁵⁰⁷ Ibid., chap. I, « Comment Candide fut élevé dans un beau château, et comment il fut chassé d'icelui », cit., p. 146

⁵⁰⁸ Ibid., chap. VI, « Comment on fit un bel auto-da-fé pour empêcher les tremblements de terre, et comment Candide fut fessé », cit., p. 164

⁵⁰⁹ Ibid., chap. XXVIII, « Ce qui arriva à Candide, à Cunégonde, à Pangloss, à Martin, etc. », cit., p. 228

Voici un personnage qui a voyagé en vain, en pure perte, sans apprendre aucune leçon philosophique sur son chemin. Mais le voyage ne pouvait pas conduire notre Pangloss à la philosophie, car il détient un rôle très précis dans le conte : celui de ridiculiser jusqu'à la fin le système métaphysique de Leibniz qu'il incarne. Ainsi, Voltaire démontre l'absurdité de la théorie de l'optimisme métaphysique en employant des exemples et en procédant par analogies, à l'appui de faits concrets. Voltaire ne résiste pas à la tentation de se moquer de Leibniz et s'amuse à le poser face aux malheurs de la vie: il nous persuade que sa théorie manque de sens à travers la ridicule contradiction d'un homme misérable qui continue d'affirmer que tout va bien quand tout ce qui lui arrive prouve avec évidence le contraire.

Candide est aussi un voyage à la recherche du bonheur, d'un pays où tout aille véritablement bien, d'un « Nouveau Monde » le plus loin possible de l'Europe – car, on l'a vu, le vieux continent est un enfer –, d'un lieu, enfin, où il puisse être finalement heureux en compagnie de Mlle Cunégonde. La même quête animera le voyage pédagogique de l'élève de Rousseau (la quête d'un asile où Emile pourra vivre libre et heureux avec Sophie) et, dans l'*Emile*, on aboutira à la même conclusion : ce lieu n'existe pas. Pour des raisons politiques chez Rousseau (liées à sa conception de la liberté...), pour des raisons « anthropologiques », je dirais, chez Voltaire. Pourquoi *Candide* et Cacambo quittent-ils le meilleur des mondes finalement trouvé après tant d'aventures et de pénibles recherches ? D'abord parce que l'Eldorado n'existe pas : il s'agit d'un pays situé hors de l'histoire, dans un temps et un espace immobiles. Ce royaume, raconte Voltaire, est entouré de rochers inabordables et de précipices épouvantables qui le rendent inaccessible. Les nations d'Europe n'ont pas encore pu le découvrir et *Candide* et Cacambo y sont tombés par hasard, grâce à un naufrage providentiel. En tous cas, il ne reconnaissent pas leur chance et, au bout d'un mois, ils décident de repartir pour l'enfer du « Vieux Monde ». La vraie motivation de l'abandon du paradis sur terre réside dans la sphère de passions humaines. Lisons *Candide* :

Ils passèrent un mois dans cet hospice. *Candide* ne cessait de dire à Cacambo: «Il est vrai, mon ami, encore une fois, que le château où je suis né ne vaut pas le pays où nous sommes; mais enfin mademoiselle Cunégonde n'y est pas, et vous avez doute quelque maîtresse en Europe. [Première raison pour quitter l'Eldorado : l'amour pour une femme nommée Cunégonde]. Si nous restons ici, nous n'y serons que comme les autres; au lieu que si nous retournons dans notre monde seulement avec douze moutons chargés de cailloux d'Eldorado, nous serons plus riches que tous les rois ensemble,

nous n'aurons plus d'inquisiteurs à craindre, et nous pourrons aisément reprendre mademoiselle Cunégonde». [*Deuxième raison : la cupidité*].

Ce discours plut à Cacambo : on aime tant à courir, à se faire valoir chez les siens, à faire parade de ce qu'on a vu dans ses voyages, que les deux heureux résolurent de ne plus l'être.⁵¹⁰ [*Troisième raison : la vanité*].

Donc, c'est pour une sorte de perversion que Candide et Cacambo ne se contentent pas d'une félicité immobile, en Eldorado. « On aime tant à courir », explique Voltaire, « à se faire valoir chez les siens, à faire parade de ce qu'on a vu dans ses voyages », qu'il résulte l'impossibilité de s'arrêter... Ces termes font penser aux incisives analyses de Pascal sur l'inquiétude essentielle de la condition humaine.⁵¹¹ Il y a longtemps que Voltaire a répondu, dans sa dernière *Lettre philosophique*, au « misanthrope sublime »⁵¹² que la vanité de l'homme fait partie de l'hygiène de l'être humain, et que l'homme est né pour l'action, dont le voyage constitue l'une des modalités. Pour Voltaire, l'anthropologie pascalienne avait mortifié l'homme, car elle était coupable d'avoir représenté sa condition limitée comme une condition métaphysique et non pas naturelle et historique : d'un tel point de vue, le point de vue de Pascal, la condition humaine est invariablement tragique et la seule attitude possible devient celle de la résignation et de l'attente patiente d'une vie supraterrrestre. « Pascal regarde le monde entier comme un assemblage de méchants et de malheureux, créés pour être damnés, parmi lesquels Dieu a choisi de toute éternité quelques âmes, c'est-à-dire une sur cinq ou six millions pour être sauvée », écrit Voltaire dans le *Traité de métaphysique*.⁵¹³ Une telle vision était pour lui inacceptable : certes, il en convient, l'homme est un être limité, mais doué quand même d'une force, la raison, qui le rend maître de son destin sur cette terre. L'histoire des hommes est l'histoire d'un progrès terrien et son but premier est le bonheur terrien. Il s'agit, selon Voltaire, d'améliorer la

⁵¹⁰ Ibid., chap. XVIII, « Ce qu'ils virent dans le pays d'Eldorado », cit., p. 190

⁵¹¹ Cf. Pascal, *Pensées*, II, 139, « Misère de l'homme sans Dieu », Flammarion, Paris, 1976, p. 86 : "Quand je me suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes, et les périls et les peines où ils s'exposent [...] j'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre".

⁵¹² Cf. Voltaire, *Lettres philosophiques*, XXV, « Sur les *Pensées* de M. Pascal », *Mélanges*, éd. J. Van den Heuvel, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1961, p. 104 : "J'ose prendre le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime; j'ose assurer que nous ne sommes ni si méchants ni si malheureux qu'il le dit. Je suis de plus très persuadé que s'il avait suivi, dans le livre qu'il méditait, le dessein qui paraît dans ses *Pensées*, il aurait fait un livre plein de paralogismes éloquents, et de faussetés admirablement déduites. On dit même que tous ces livres qu'on a faits depuis peu pour prouver la religion chrétienne sont plus capables de scandaliser que d'édifier".

⁵¹³ Voltaire, *Traité de métaphysique*, éd. W.H. Barber, *Œuvres Complètes de Voltaire*, vol. XIV, Voltaire Fondation, Oxford, 1989, p. 418

civilisation, de diffuser les lumières de la raison, de préparer la félicité sur la terre, non pas dans le ciel. D'ici, aussi, l'abandon de l'Eldorado. Ce « Pays de nulle part »⁵¹⁴ n'est qu'un idéal de perfection vers lequel tendre : l'idéal d'une société organisée selon les principes de la raison, de la liberté et de la tolérance, c'est-à-dire selon les principes fondamentaux des Lumières. Mais c'est en ce monde-ci, le seul monde à la mesure de l'homme, qu'il faut cultiver le jardin de l'avenir...

L'étape de l'Eldorado marque un changement substantiel dans le voyage de Candide : dorénavant il ne s'agit plus d'une fuite, et le vagabondage contraint se transforme en vrai voyage philosophique. La raison de notre héros commence à se réveiller et il endosse le rôle d'observateur pour témoigner de la comédie humaine. L'Eldorado délimite aussi les deux modèles philosophiques auxquels Candide se rapporte pendant tout son voyage. Une fois abandonné l'optimisme métaphysique de Pangloss/Leibniz, il serait tenté d'embrasser la philosophie manichéenne de Martin, son nouveau maître, qui l'accompagne sur la voie de retour et qui ne cesse de lui répéter que, en ce monde-ci, tout n'est qu'illusion et calamité, tout est mal. Mais la cruelle philosophie de Martin ne séduira pas longtemps Candide parce qu'il s'agit encore d'un système, d'une construction dogmatique qui ne tient pas compte de la réalité concrète de l'expérience. Ça sera seulement à la fin, dans le cadre désolant de la petite communauté de misérables finalement réunis sur le rivage de la Propontide, que Candide parviendra à sa maturité philosophique en abandonnant tout système de connaissance *à priori* pour aboutir à son unique, très fameux et déconcertant précepte : *il faut cultiver notre jardin*, car si tout n'est pas bien, tout est passable.

Le destin de Zadig fût beaucoup plus indulgent et généreux. Chassé de Babylone (voir Versailles...) et forcé à un vagabondage autant pénible qu'instructif à travers le Moyen Orient, il reviendra à la capitale, il sera roi et il sera heureux. Il inaugurerà le plus beau siècle de la terre, où tout est gouverné par la justice et par l'amour. Félicitations Zadig !

Mais voyons son voyage. Il y a deux leçons qui courent tout au long de *Zadig* : le rôle de la raison et le rôle de la providence. Tous les deux sont illustrés par les voyages de notre jeune babylonien. Zadig est un homme doué de toute les qualités : il est riche, il a de la santé, « une figure aimable, un esprit juste et modéré, un cœur

⁵¹⁴ Cf. R. Trousson, *Voyages aux Pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, 1990

sincère et noble ». ⁵¹⁵ Il crut qu'il pouvait être heureux, sauf que tout à coup il commence à jouer de malheur, le malheur s'abat sur lui, et il se retrouve obligé de quitter Babylone pour entreprendre un long voyage qui le conduira en Egypte, en Arabie et en Syrie. Et c'est ainsi que la raison voltairienne, déguisée en jeune babylonien éclairé, se met en voyage pour déceler la vérité et dissiper les ténèbres répandus en Moyen Orient. Il s'agit, là encore, d'une expérience philosophique qui consiste à mettre en contact et faire interagir un homme éclairé avec un monde exotique dans lequel règnent et prospèrent la barbarie, le fanatisme, la superstition. Les diverses rencontres et expériences sur lesquelles tombe Zadig servent d'épisodes révélateurs du rôle de la raison en ce monde [première leçon philosophique de ce voyage]: régénérer l'humanité, éclairer les hommes et les accorder sur ce qu'est la justice et la morale, au delà de traditions, d'usages, de croyances particulières qui les divisent. Par exemple, Zadig devient le bienfaiteur de toute l'Arabie, quand il arrive à démontrer que le bûcher du veuvage est contraire au bien du genre humain et que la raison est plus ancienne et plus respectable qu'un ancien abus. ⁵¹⁶ Et encore, dans l'épisode « Le souper », où il incarne une vraie profession de déisme, de foi déiste, Zadig réussit à mettre d'accord les marchands des quatre coins de la terre (un Egyptien, un Indien, un Grec et un Celte) et démontre comment les fidèles de toutes les sortes de religions se trouvent tous du même avis en ce qui concerne l'adoration pure d'un Etre suprême, créateur de l'Univers. « Tout le monde l'embrassa » ⁵¹⁷ ...

Le deuxième argument philosophique « imposé » par *Zadig* est la providence. Le conte porte comme surtitre « *ou la Destinée* » et cette thématique se déroule à travers un bref voyage philosophique interposé dans le voyage oriental de notre babylonien, désormais sur la voie de son retour. C'est sur le rivage de l'Euphrate qu'il rencontre l'ange Jesrad, déguisé en vieillard et habillé comme un humble ermite. Il lui offre le livre des destinées qu'il était en train de lire attentivement au bord du fleuve, mais Zadig ne peut pas en déchiffrer un seul caractère. Jesrad, alors, se propose de l'accompagner jusqu'à Babylone pour lui donner une leçon tangible (et terrible) de ce qu'est la providence. Ainsi, tous les deux entreprennent un voyage philosophique, pendant lequel l'ermite se conduit d'une manière très extravagante et entraîne le pauvre Zadig étonné dans une absurde série d'aventures : le vieillard

⁵¹⁵ Voltaire, *Zadig ou la Destinée*, chap. I, « Le borgne », *Romans et contes*, cit., p. 44

⁵¹⁶ Cf. *Zadig*, chap. XI, « Le bûcher », cit., p. 86

⁵¹⁷ *Ibid.*, chap. XII, « Le souper », p. 90

vole un bassin d'or à un seigneur généreux qui les avait reçu magnifiquement, pour l'offrir plus tard à un avare qui les traite avec indignité; il met le feu à la maison d'un philosophe sage et vertueux qui les avait bien accueillis pour lui laisser, explique l'ermite, « un témoignage de tout son estime et son affection », et enfin, pour bien terminer, il jette dans la rivière et laisse se noyer un garçon de quatorze ans qui n'avait fait de mal à personne. Zadig se révolte devant des tels crimes, mais à l'improviste, l'ermite rajeunit et resplendit de lumière, son corps se couvrant de quatre belles ailes... L'ange Jesrad était « descendu de l'empyrée pour apprendre à un faible mortel à se soumettre aux ordres éternels », ⁵¹⁸ pour assurer à Zadig qu'en ce monde-ci, l'un des millions de mondes créé par l'Être suprême, « il n'y a pas d'hasard : tout est épreuve, ou punition, ou récompense, ou prévoyance ». ⁵¹⁹ Zadig essaye de l'interroger, d'en savoir plus, mais l'ange prenait déjà son vol vers la dixième sphère.

Nous pourrions interpréter la fuite de Jesrad comme une métaphore de la critique voltairienne de *l'esprit de système* : l'ange leibnitien est le symbole vivant d'un système métaphysique qui n'est plus capable de répondre aux attaques d'une pensée lucide, critique et empiriste incarnée par Zadig. Jesrad ne donne pas une réponse convainquante à sa conduite qui reste indéchiffrable comme son livre de la destinée. Voltaire avait déjà posé la même question à la fin de *Micromégas*, où les savants de l'Académie des sciences de Paris n'arrivent pas à lire le livre de philosophie que l'habitant de Sirius leur avait offert. A travers les images du livre tout blanc de la philosophie et du livre indéchiffrable de la providence, Voltaire exprime ses convictions empiristes et anti-métaphysiques, selon lesquelles aucun philosophe ne pourra jamais ouvrir le livre de la destinée et de la vérité universelle, car les hommes ne peuvent pas connaître le bout des choses. Les arguments métaphysiques ne sont pas à notre portée parce que, comme nous l'apprend Locke, les seules sources de la connaissance humaine sont l'expérience et la sensation. Et le livre des sensations et des expériences, le livre de l'empirisme, est le livre du monde des phénomènes observés par l'œil humain : c'est le livre du monde lui-même, du monde des hommes.

La gnoséologie de Locke et la méthodologie scientifique de Newton sont les fondements de toute la querelle soulevée par la philosophie de Lumières contre *l'esprit de système* du rationalisme du siècle précédent. Aux rigoureux systèmes

⁵¹⁸ Ibid., chap. XVIII, « L'ermite », p. 114

⁵¹⁹ Ibidem

déductifs à la manière de Descartes, Mallebranche, Leibniz, ou Spinoza, le XVIII^e siècle oppose une nouvelle méthode de philosophe qui, sans renoncer à un *esprit systématique*, doit se dérouler en liberté : la nouvelle philosophie répugnait aux axiomes et aux doctrines, découlait de l'expérience et de l'observation, c'est-à-dire des phénomènes, pour remonter analytiquement aux principes. Nous pouvons repérer ce même mouvement analytique de la méthode inductive dans tous les *Contes philosophiques* de Voltaire, où la raison s'affirme comme le seul instrument d'enquête et de recherche de la vérité ; enquêtes et recherches qui découlent de l'expérience et qui trouvent en elle ses confirmations et ses limites. Et le lieu privilégié de l'expérience, dans les contes voltairiens, est le voyage : c'est à travers le voyage, en effet, que les « raisonneurs pérégrinants » de Voltaire peuvent faire leurs expériences autour un monde qui est une infinie réserve de phénomènes à observer.

Il y a, donc, un lien très étroit qui unit l'errance et la quête philosophique. Peu importe où on se rend et pourquoi, l'essentiel demeure que, pour Voltaire, l'accès à la sagesse n'est pas un enseignement livresque et désincarné, mais une expérience dont la réalisation est soumise à l'impératif du voyage, du périple sous des cieux différents. Montaigne déjà, dans l'essai « De l'institution des enfants », souhaitait que son écolier sût sortir du village et eût « pour livre le grand monde », et définissait expressément le voyage comme un exercice philosophique qui mène le jugement humain à reconnaître son imperfection et sa naturelle faiblesse.⁵²⁰ Rousseau, lui aussi, se plaint que tant de livres fassent négliger « le livre du monde » et couronne l'éducation de son Emile avec un voyage autour l'Europe. L'article « Voyage » de *l'Encyclopédie* est presque entièrement consacré au voyage pédagogique entendu, là encore, comme un exercice philosophique : « Les voyages étendent l'esprit, l'élèvent, l'enrichissent de connaissances, et le guérissent des préjugés nationaux », écrit son auteur, le chevalier de Jaucourt. Quand le voyage

⁵²⁰ Cf. Montaigne, *Essais*, I, XXV, éd. P. Michel, Gallimard, Paris, 1965, pp. 227, 228

"Il se tire une merveilleuse clarté, pour le jugement humain, de la fréquentation du monde. Nous sommes tous contraints et amoncelés en nous, et avons la vue raccourcie à la longueur de notre nez. On demandait à Socrate d'où il était. Il ne répondit pas : "d'Athènes" mais : "du monde". [...] Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c'est le miroir où il nous faut regarder pour nous connaître de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon écolier. Tant d'humeurs, de sectes, de jugements, d'opinions, de lois et de coutumes nous apprennent à juger souverainement de nôtres et apprennent notre jugement à reconnaître son imperfection et sa naturelle faiblesse: qui n'est pas un léger apprentissage".

libère des préjugés, les principaux ennemis de la raison et de la vérité, alors il conduit à la philosophie.

Une logique fondamentale fait que le type du philosophe s'épanouit dans la littérature du XVIII^e siècle sous les traits d'un homme qui voyage, d'un voyageur qui raisonne. Car le philosophe des Lumières tend à se définir comme « l'étranger » : « venu du dehors, il est présent au sein d'un groupe humain sans être lié à celui-ci par les solidarités de la déraison. Son intrusion jette le trouble dans un « petit monde qui végétait benoîtement ». ⁵²¹ Voltaire, par exemple, se déguise en Huron et crée une petite révolution dans le coin de Basse Bretagne où un hasard incongru l'a jeté. *L'Ingénu* est « l'histoire véritable », nous dit Voltaire, d'un jeune sauvage du Canada qui voyage à travers la France de Louis XIV. Ici, « l'étranger » vient porter un regard neuf sur un pays de lui inconnu et en fait apparaître les ridicules contradictions, selon la vieille tradition des *Lettres persanes* ou *philosophiques*. Dans cet affrontement entre l'innocence éclairée de la nature huronne et la corruption superstitieuse de la civilisation française, tout est calculé pour que la visite prenne le sens d'une démonstration. L'exercice philosophique proposé par Voltaire dans ce conte consiste à poser une nature vierge, dans le sens lockien du terme, c'est-à-dire une nature qui est encore une *tabula rasa*, en face au monde connu par les lecteurs. Notre Huron, explique Voltaire, est un juge parfait :

Car, n'ayant rien appris dans son enfance, il n'avait point appris de préjugés. Son entendement, n'ayant point été courbé par l'erreur, était demeuré dans toute sa rectitude. Il voyait les choses comme elles sont, au lieu que les idées qu'on nous donne dans l'enfance nous les font voir toute notre vie comme elles ne sont point. ⁵²²

Comme la statue de Condillac, donc, l'Ingénu reçoit progressivement les informations du monde qui l'entoure et c'est ainsi que la société française commence à se dévoiler sous l'œil du lecteur dans toute son hypocrisie et sa fausseté devant l'impact d'une civilisation inhumaine sur l'humanité et l'authenticité de notre homme de la nature. Un regard pur accompagne le Huron en toutes ses aventures et dénonce l'absurdité des dogmes du christianisme, l'obscurité des Saintes Écritures, la corruption de la Cour de France et l'arbitraire de son système judiciaire. Depuis la Bretagne, il entreprend un bref voyage qui le conduit à

⁵²¹ R. Pomeau, « Voyage et lumières dans la littérature française du XVIII^e siècle », *SVEC* n. 57, Oxford-Genève, 1969, p. 1283.

⁵²² Voltaire, *L'Ingénu, histoire véritable*, chap. XIV, « Progrès de l'esprit de l'Ingénu », *Romans et contes*, cit., p. 325

Paris, en passant par Saumur – ville calviniste à l'époque – où il connaît le malheur des huguenots persécutés à la suite de la révocation de l'Édit de Nantes. Il se résout à parler en leur faveur devant le Roi Soleil, et cette hardiesse l'amène directement à la Bastille. Ici, il rencontre le sage Gordon, un savant janséniste qui partage sa cellule de prison et qui l'accompagne dans un voyage immobile autour de sa bibliothèque. Une année de livres et de lectures changeront radicalement l'Ingénu : notre Huron n'est plus aussi naïf qu'auparavant, il a subi une vraie métamorphose qui l'a changé de brute en homme. Lisons Voltaire :

La lecture agrandit l'âme, et un ami éclairé la console. Notre captif jouissait de ces deux avantages qu'il n'avait pas soupçonnés auparavant. "Je serais tenté, dit-il, de croire aux métamorphoses, car j'ai été changé de brute en homme". Il se forma une bibliothèque choisie d'une partie de son argent dont on lui permettait de disposer.⁵²³

Cette invitation au voyage immobile parmi les livres, nous entraîne à nous interroger sur la valeur et le vrai sens de la confrontation entre la nature et la culture qui est le thème principal de ce conte voltairien. Tout au long du roman, l'Ingénu s'identifie avec les lumières et le lois de la nature, mais à ce point-ci, Voltaire semble nous suggérer que la pure nature ne suffit pas et que, pour comprendre le livre du monde, il faut bien passer par le monde des livres. Le seul avantage de la nature est d'être indemne de tous les préjugés et des vices sociaux que le progrès civile semble inévitablement produire. En tout cas, le retour à un âge d'or désormais « démodé » n'est pas une solution toute prête et réalisable : le monde est vieux et la nature doit pactiser avec la civilisation si elle veut réellement la régénérer. Voltaire avait déjà répondu à Rousseau, avec une certaine malice et ironie, qu'on ne peut pas recommencer à « marcher à quatre pattes ».⁵²⁴ L'Ingénu, en effet, n'a rien à voir

⁵²³ Ibid., chap. XI, « Comment l'Ingénu développe son génie », cit., p. 317

⁵²⁴ Cf. Voltaire, *Correspondence and related documents*, V.F 100, cit., D. 6451, cit., pp. 259, 260
Lettre du 30 août 1755 adressée à Rousseau, où Voltaire commentait ainsi son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : "Monsieur, / J'ai reçu votre nouveau livre contre le genre humain ; je vous en remercie ; vous plairez aux hommes à qui vous dites leurs vérités, et vous ne les corrigerez pas. Vous peignez avec des couleurs bien vraies les horreurs de la société humaine dont l'ignorance et la faiblesse se promettent tant de douceurs. On n'a jamais tant employé d'esprit à vouloir nous rendre bêtes. / Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage. Cependant comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre. Et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus digne que vous et moi. (...) J'avoue avec vous que les belles lettres, et les sciences ont causé quelquefois beaucoup de mal. Les ennemis du Tasse firent de sa vie un tissu de malheurs, ceux de Galilée le firent gémir dans les prisons à soixante et dix ans pour avoir connu le mouvement de la terre, et ce qu'il y a de plus honteux c'est qu'ils l'obligèrent à se rétracter. Dès que nos amis eurent commencé le dictionnaire encyclopédique, ceux qui osaient être leurs rivaux les traitèrent des

avec le « bon sauvage » rousseauiste, car il n'est pas l'image de ce qui était l'homme à l'aube des temps. Il s'agit d'une figure philosophique (la *tabula rasa* de Locke, la statue de Condillac) plutôt qu'anthropologique : c'est la figure d'une nature progressivement tempérée par la culture et la civilisation, une nature, donc, qui se perfectionne, selon la nouvelle fois des Lumières.

En fin de compte, l'Ingénu n'était même pas un vrai Huron, le roman nous avait révélé déjà au début sa véritable identité : c'est un orphelin breton qui a été élevé par des sauvages au Canada. C'est un garçon français de la nature, donc un « homme moderne de la nature » et non pas un primitif. Cet Hercule de Kerkabon est l'image vivante d'une nouvelle génération appelée à régénérer le monde. Il est la figure du philosophe moderne éclairé, qui se définit de plus en plus comme un voyageur, dans la mesure où il est un étranger parmi les siens : le philosophe des Lumières, en effet, est un homme qui ne se reconnaît plus dans le monde dans lequel il a été élevé. La mission de ce philosophe est de trouver sa place dans une société asphyxiante et oppressive qu'il est appelé à bouleverser de l'intérieur à travers la bataille pour les idées, la libre expression des opinions et les attaques impitoyables d'une critique fondée sur les lumières pures de la raison.

déistes, d'athées et même de jansénistes. Si j'osais me compter parmi ceux dont les travaux n'ont eu que la persécution pour récompense, je vous ferais voir une troupe de misérables acharnez à me perdre (...) Les grands crimes n'ont été commis que par de célèbres ignorants. Ce qui fait et ce qui fera toujours de ce monde une vallée de larmes c'est l'insatiable cupidité et l'indomptable orgueil des hommes depuis Thamas Couli Can, qui ne savait ne lire, jusqu'à un commis de la douane qui ne sait que chiffrer. Les Lettres nourrissent l'âme, la rectifient, la consolent ; et elles font même votre gloire dans le temps que vous écriviez contre elles. Vous êtes comme Achille qui s'empporte contre la gloire, et comme le père Mallebranche dont l'imagination brillante écrivait contre l'imagination. (...) Je suis très philosophiquement, et avec la plus tendre estime / Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur / Voltaire".

La dispute qui éclata entre les deux philosophes et leur rupture définitive sous le ciel de Genève sont notoires. Il y a entre eux une divergence radicale d'opinion sur la nature et la valeur de la société : pour Voltaire un progrès devrait se réaliser dans le contexte social existant, à travers le perfectionnement de la culture, l'affirmation de la liberté et de la tolérance ; pour Rousseau, il ne suffit pas de corriger la société déjà existante: une deuxième naissance sociale serait nécessaire, ainsi qu'un oubli et un nouveau commencement à partir de zéro, en harmonie avec la vraie nature de l'homme.

3. PHILOSOPHIE ET VERTU

« Cent soixante et dix pages pour dire qu'on ne sait rien sont des pages fort inutiles, mais les livres de ceux qui croient savoir quelque chose sont plus inutiles encore », écrivait Voltaire à la duchesse de Saxe-Gotha le 27 octobre 1766. Il lui adressait son dernier chef-d'œuvre, *Le philosophe ignorant*, un texte qui est le condensé de son esprit philosophique, l'emblème de la profondeur de sa pensée toujours exprimée par une légèreté de style aussi géniale que déroutante, à la manière d'un conte. L'auteur s'y présente en ignorant et amorce un voyage dans le monde de la philosophie; il se propose une investigation à l'appui de la seule raison, sans jamais succomber aux tentations de la révélation ou aux flatteries d'une vaine recherche métaphysique.

Le philosophe ignorant est donc un voyage, une navigation de la raison voltairienne à travers l'océan de la pensée, un océan parsemé d'une myriade d'îles philosophiques qui cherchent sans cesse à la faire dévier de sa route. La raison errante tombe sur mille obstacles, mais Voltaire ne se laisse pas tromper, laisse dire, avance rapidement et démolit toutes les absurdités auxquelles les écoles veulent l'initier. Vers la moitié de son parcours, notre philosophe se retrouve libéré d'une bonne centaine d'erreurs, bien que toujours accablé d'une immensité de doutes au sujet des vérités qu'il n'arrive jamais à appréhender. Il ne désespère cependant pas. Il se montre au contraire capable d'incarner le philosophe ignorant avec fierté, mesurant ses limites, conscient d'être condamné à ignorer et à raisonner en même temps. Voltaire nous avait déjà montré, au moins depuis la rédaction du *Dictionnaire philosophique*, que « le philosophe n'est point enthousiaste, et il ne s'érige point en prophète, il ne se dit point inspiré des dieux ». Le vrai philosophe cerne et cultive son jardin de connaissances, et même s'il renonce à tout ce que la foule des « philosophistes » dit de la nature des choses, de l'être en général, de la matière, de l'esprit, il « ne laisse pas de désirer être instruit, et sa curiosité trompée est toujours insatiable ».

Le voyage de Voltaire n'est pas encore terminé et sa fragile raison toujours plus dubitative reste implacablement vigilante, sa méditation se faisant de plus en plus vive et passionnée. Il aborde enfin la région de la morale, convoquée ici au-delà de toute coordonnée géographique et historique, car il y trouve quelque chose d'universel : la notion du juste et de l'injuste. Au cours de ce long pèlerinage, la

raison voltairienne a rencontré de nombreux philosophes de toutes écoles, nationalités et époques. Tous disputaient de questions métaphysiques, mais semblaient s'accorder sur les questions morales : « Depuis Zoroastre jusqu'au lord Shaftesbury [...] nul philosophe qui n'ait voulu rendre les hommes meilleurs ».

C'est dès lors au pays de la morale que commence à se préciser la tâche véritable de la philosophie et du philosophe. En deçà de toutes religions, de tous dogmes, de toutes lois positives et particulières, de toutes nations et de tous temps, il s'agit de se placer sur un terrain commun aux hommes, celui de la morale universelle.

Le philosophe ignorant s'engage, sacrifie sa tranquillité et son oisiveté méditative pour devenir utile au genre humain. Il veut apprendre aux hommes à raisonner, les corriger pour les rendre heureux et vertueux. Le philosophe voltairien ne ressemble donc pas à la figure insensible du sage des anciens, à ce fantôme qui « se croit en exil dans ce monde ». Il est « un honnête homme qui agit en tout par raison » et qui veut descendre en place publique pour faire entendre sa voix et influencer sur l'opinion, mais non en prophète, en théologien ou en dogmatique, ces fomenteurs de désordres et de tant de guerres sanglantes à la seule fin de défendre chimères et pures spéculations sur des choses inintelligibles. Il se pose au contraire en disciple de la raison, en homme de paix respectueux des points de vue de chacun et abhorrant les horreurs de l'intolérance.

Il est véritablement émouvant de relire aujourd'hui les dernières pages de ce *Philosophe ignorant* dans lesquelles Voltaire entrevoit avec optimisme une « aurore de la raison » et où il fait appel aux philosophes pour combattre de concert contre les monstres du fanatisme et le poison de la superstition, afin d'affirmer les valeurs de la paix, de la tolérance, de la vertu. Voltaire s'y démontre dramatiquement actuel en ce début de millénaire marqué par la résurgence de conflits ethniques et religieux et l'apparition de nouveaux intégrismes. Notre époque continue ainsi de se confronter à son insu aux grandes questions voltairiennes sur la nécessité d'une raison indépendante, de la tolérance, du cosmopolitisme. Il nous faut encore voyager avec la pensée de Voltaire et nous rappeler, peut-être, le lien entre philosophie et vertu.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIE DELLE OPERE DI E SU VOLTAIRE E ALTRI UTILI STRUMENTI BIBLIOGRAFICI

Barr M. M., *A century of Voltaire study : a bibliography of writings on Voltaire, 1825 – 1925*, New York, 1929

Quarante années d' études voltairiennes, 1926 – 1965, Paris, 1968

Bibliothèque de Voltaire : catalogue des livres, Leningrado, 1961

Catalogue générale des ouvrages imprimés de la Bibliothèque nationale de France : auteurs, vol. 214 (« Voltaire »), Paris, 1978

[Vi si troveranno tutte le edizioni di Voltaire conservate alla BnF, ovvero la quasi totalità delle edizioni pubblicate dal Settecento a oggi, con dei preziosi commentari]

Cioranescu A., *Bibliographie de la littérature française du XVIIIe siècle*, Paris, CNRS, 1969, vol. II, pp. 1771-1871

Spear F. A., *Bibliographie analytique des écrits relatifs à Voltaire, 1966 – 1990*, Oxford, Voltaire Foundation, 1992

Per i testi posteriori al 1990 è possibile consultare la *Bibliographie de la littérature française (XVIe – XXe siècles)*, aggiornata ogni anno nel III numero della *Revue d'Histoire littéraire de la France*

Magnan A., Goulemot J., Masseur D., *Inventaire Voltaire*, Paris, 1995

[Il pensiero di Voltaire attraverso i titoli delle opere, argomenti, luoghi e personaggi, parole chiave e citazioni]

Trousson R., Vercruysse J., *Dictionnaire générale de Voltaire*, Paris, 2003

[Un'enciclopedia voltairiana: 547 articoli curati da 54 autori. Tutte le opere di Voltaire, le parole chiave del suo pensiero, i temi, gli argomenti, i luoghi e le persone che gravitarono intorno alla sua vita privata e intellettuale, presentati in ordine alfabetico e seguiti da preziose indicazioni bibliografiche.]

FONTI

- OPERE COMPLETE E CORRISPONDENZA DI VOLTAIRE

L'unica edizione veramente completa delle opere voltairiane resta quella ottocentesca, in 50 volumi, curata da Louis Moland (*Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1877-1885). La Voltaire Foundation di Oxford sta pubblicando una monumentale edizione critica delle *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* in 150 volumi, affidata a un *equipe* internazionale di studiosi. I testi sono classificati per ordine cronologico e non tematico, come nell'edizione ottocentesca, pertanto le opere teatrali e i *Contes philosophiques*, per esempio, si trovano dispersi nei vari volumi. Fino ad ora sono apparsi 105 tomi in ordine sparso, di cui 50 di corrispondenza. Per un aggiornamento mensile sull'avanzamento di tale edizione rimando al sito internet della Voltaire Foundation: www.voltaire.ox.ac.uk

I volumi 85 – 135, contengono la *Correspondance* voltairiana: 15000 lettere che sono state assemblate, con una parte delle lettere dei corrispondenti, da Theodore Besterman tra il 1968 e il 1977, in un'edizione detta "definitive" (per questo ogni lettera è contrassegnata dall'abbreviazione "D"). La dicitura e le note di tale edizione sono in inglese. La raccolta è stata rivista e adattata a un'edizione francese da Frédéric Deloffre per la Bibliothèque de la Pléiade (Paris, 1977 – 1990) in 13 volumi. Alla fine di ogni tomo vi è una tavola che permette di ritrovare ciascuna lettera nell'edizione di Oxford.

- ALTRE EDIZIONI DELLE OPERE DI VOLTAIRE CITATE NELLA TESI

- *Dialogues et anecdotes philosophiques*, a cura di R. Naves, Paris, Classiques Garnier, 1939 (ed. 1966)

A tale edizione si riferiscono le citazioni de : *L'A, B, C ; Les Adorateurs*

- *Dictionnaire philosophique e Questions sur l'Encyclopédie* :

Dictionnaire philosophique, a cura Ch. Mervaud, *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994, vol. 35–36

Questions sur l'Encyclopédie, dal *Dictionnaire philosophique* delle *Œuvres complètes de Voltaire* a cura di L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XVII–XX

- *Essai sur les mœurs*, a cura di R. Pomeau, Paris, Classiques Garnier, 1963 (II edizione, 1990)

- *Mélanges*, a cura di J. Van den Heuvel, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1961

A tale edizione si riferiscono la maggior parte delle citazioni delle seguenti opere :

Lettres philosophiques (prima edizione del 1734. Si è inoltre utilizzato il vol. XXII delle *Œuvres complètes* a cura di L. Moland per l'edizione del 1756)

Traité de métaphysique

Le Mondain

Discours en vers sur l'homme

Poème sur la loi naturelle

Poème sur le désastre de Lisbonne

- *Œuvres historiques*, a cura di R. Pomeau, Paris, Bibl. De la Pléiade, Gallimard, 1957

- *Romans et contes philosophiques* :

Romans et contes, a cura di F. Deloffre e J. Van den Heuvel, Paris, Gallimard, Bibl. De la Pléiade, 1979

Questa edizione critica e commentata è la più conosciuta e la maggiormente utilizzata. Essa presenta per ogni racconto l'insieme delle questioni ad essi legate, con particolare e dettagliata attenzione alla biografia dell'autore, ai riferimenti all'attualità e alle circostanze di pubblicazione. Essa non contiene i racconti in versi. Segnalo, pertanto, un'altra eccellente edizione critica in due volumi:

Contes en vers et en prose, a cura di S. Menant, Paris, Classiques Garnier, 1992

- *Traité sur la tolérance*, a cura di R. Pomeau, Paris, Flammarion, 1989

- *Voltaire, l'affaire Calas et autres affaires*, a cura di J. Van den Heuvel, Paris, Gallimard, 1975

- *EDIZIONI ITALIANE CONSULTATE*

- *Dizionario filosofico*, a cura di L. Lo Re e L. Sosio, Milano, BUR, V ed., 2000

- *Il filosofo ignorante*, a cura di M. Cosili, Milano, ed. Bompiani con testo a fronte, 2000

- *Romanzi e racconti:*

Romanzi e racconti, a cura di R. Bacchelli e A. Pizzorusso, Milano, Mondadori, 1981

Zadig e altri racconti; L'Ingenuo. L'uomo dai quaranta scudi; La principessa di Babilonia. Le lettere di Amabed; Pot-pourri, a cura di L. Bianchi, Milano, Feltrinelli, 1994 - 2003

- *Trattato sulla tolleranza*, a cura di L. Bianchi, Milano, Feltrinelli, 1995

- *ALTRE FONTI ANTERIORI O CONTEMPORANEE ALLE OPERE DI VOLTAIRE*

[Per tali fonti segnalo le opere complete degli autori oppure, nel caso di autori "minori" o per questioni di "praticità", le edizioni di più facile consultazione utilizzate nel corso della ricerca]

Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, 16 vol., Genève - Slatkine, 1969

Pensées diverses à l'occasion d'une comète ; Réponse aux questions d'un provincial, tomo III delle *Œuvres diverses*, 6 vol., Hildesheim, 1966

Bougainville, Louis Antoine de, *Voyage autour du monde par la frégate du roi La Boudeuse et la flûte l'Etoile*, ed. a cura di J. Proust, Paris, 1982 – *Viaggio intorno al mondo*, trad. it. a cura di L. Sozzi, Milano, 1983

Buffon, Georges-Louis Leclerc, conte di, *De l'homme*, ed. a cura di M. Duchet, Paris, 1971

Condillac, Etienne Bonnot, abate di, *Traité des sensations*, tomo III delle *Œuvres complètes*, Genève, ed. Slatkine, 1970

D'Holbach, Paul Henri Thiry, barone di, *Système de la nature*, Paris, Fayard, 1990

Delisle de la Drevetière, *Arlequin sauvage*, Montpellier, 1996

Descartes, René, *Œuvres philosophiques*, 3 vol., Paris, Garnier, 1988-1992

Discours de la méthode, Paris, Flammarion, 2000

Diderot, Denis, *Œuvres complètes*, 25 vol., Paris, Hermann, 1975

Pensées philosophiques, Arles, Acte Sud, 1998

Supplément au voyage de Bougainville, Paris, Gallimard, 2002

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot, et quant à la partie mathématique par M. D'Alembert, Paris, 1751-1780 (Stuttgart, ed. facs. Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 35 voll., 1966-1988)

Fontenelle, Bernard le Bovier de, *Œuvres complètes*, 8 vol., Paris, Fayard, 1990

Entretiens sur la pluralité des mondes, Paris, Flammarion, 1998

Helvetius, Claude-Adrien, *De l'homme*, 2 vol., Fayard, Paris, 1989

Lafiteau, Joseph-François, *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*, (testi scelti) a cura di E.H. Lemay, Paris, Maspero, 1982

Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce, barone di, *Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amerique*, Paris, Desjonqueres, 1993

La Mettrie, Julien Offray de, *L'Homme – Machine*, Paris, Folio, 1981

La Mothe le Vayer, François de, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, I, « De la philosophie sceptique », Paris, Fayard, 1988

Opuscules, ou Petits traictez, Paris, A. de Sommaville, 1643

Leibniz, Gottfried Wilhelm von, *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, ed. italiana con testo francese a fronte, Milano, Bompiani, 2005

Nouveaux Essais sur l'entendement humain, ed. a cura di J. Brunschwig, Paris, Flammarion, 1990

Locke, John, *Essay on human understanding*; tomi I–III in *The works of John Locke*, Aalen, Scientia Verl., 1963

Moubert de Gouvest, Jean-Henri, *Lettres iroquoises*, ed. a cura di E. Balmas, Paris – Milano, 1971

Montaigne, Michel de, *Essais*, tomo II delle *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1962

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat barone di, *Lettres Persanes*, Paris, Garnier, 1975

De l'esprit des lois, ed. italiana a cura di G. Macchia, *Lo spirito delle leggi*, 2 vol., Milano, Rizzoli, 1989

Morelly, Étienne Gabriel, *La Basiliade, ou naufrage des îles flottantes*, (testi scelti) a cura di L. Verona, Milano, IULM, 1979

Muralt, Bêat-Louis de, *Lettres sur les anglois et les françois et sur les voyages*, ed. a cura di C. Gould, Paris, 1933

Newton, Isaac, *The Principia*, Berkeley, University of California Press, 1999

Pascal, Blaise, *Œuvres complètes*, II vol., Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 2000

Pensées, ed. a cura di J. Brunschwig, Paris, Flammarion, 1976

- Pope, Alexander, *Poetical works*, London, Oxford university press, 1966
An essay on man, Macerata, ed. italiana con testo a fronte, 1991
- Prévost, Antoine François, abate di, *Histoire générale des voyages*, Paris, Didot, 1746-1770
- Raynal, Guillaume-Thomas, abate di, *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, (testi scelti) a cura di Y. Benot, Paris, Maspero, 1981
- Richardson, Samuel, *Pamela*, ed. italiana, Milano, Frassinelli, 1995
- Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, 5 vol., Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1959 – 1995
Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Flammarion, 1992
- Swift, Jonathan, *Gulliver's travels*, ed. italiana, *I viaggi di Gulliver*, Milano, Garzanti, 1975
- Tyssot de Patot, *Les Voyages et aventures de Jacques Massé*, Oxford, Voltaire Foundation, 1993
- Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung ?*, ed. italiana a cura di N. Merker, *Che cos'è l'Illuminismo?*, Roma, Editori Riuniti, 1987
Kritik der praktischen vernunft, ed. italiana a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Milano, Rusconi, 1993

TESTI E SAGGI

- *BIOGRAFIE DI VOLTAIRE*

Besterman T., *Voltaire*, London, 1969 (ed. italiana a cura di R. Petrillo, Milano, 1971)

Desnoiresterres G., *Voltaire et la société française au XVIIIe siècle*, Paris, 1871 – 1876

Lanson G., *Voltaire*, Paris, 1906 (II ed. a cura di R. Pomeau, Paris, 1960)

Mason H. T., *Voltaire, a biography*, London, 1981

Naves R., *Voltaire, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1942

Orieux J., *Voltaire ou la royauté de l'esprit*, Paris, 1966

Pomeau R. (a cura di), *Voltaire en son temps*, 5 vol., Oxford, Voltaire Foundation, 1985 – 1994

[È la più recente ed esaustiva biografia di Voltaire, curata da un gruppo di studiosi facenti capo all'*Equipe Voltaire* fondato da René Pomeau al Centre d'Études de la Langue et de la Littérature Française des XVIIe et XVIIIe siècles (CELLF) dell'Université Paris IV – Sorbonne. I cinque volumi presentano la vita dell'autore nella concretezza del contesto storico e dedicano una particolare attenzione alla sua creazione letteraria e all'evoluzione del suo pensiero filosofico.]

1. Pomeau R., *D'Arouet à Voltaire (1694 - 1734)*, Oxford, V.F., 1985
2. Vaillot R., *Avec Mme du Chatelet (1734 - 1749)*, Oxford, V.F., 1988
3. Pomeau R., Mervaud Ch., *De la Cour au Jardin (1750 - 59)*, Oxford, V.F., 1991
4. Pomeau R., Dagen J., *Écraser l'infâme (1759 - 1770)*, Oxford, V.F., 1994
5. Pomeau R., Menant S., *On a voulu l'enterrer (1770 - 1791)*, Oxford, V.F., 1994

Van den Heuvel J., *Album Voltaire*, Paris, 1983 [Raccolta di 432 illustrazioni commentate della lunga esistenza di Voltaire]

- MONOGRAFIE VOLTAIRIANE

Luporini C., *Voltaire e le Lettres philosophiques*, Torino, 1977

Martin-Haag E., *Voltaire, du cartésianisme aux Lumières*, Paris, 2002

Mervaud Ch., *Voltaire et Frédéric II, une dramaturgie des Lumières*, Oxford, 1985

Naves R., *Le Goût de Voltaire*, Paris, 1938

Rousseau A. M., *L'Angleterre et Voltaire*, 3 vol., *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century (SVEC) n. 145 – 147*, Oxford, 1976

Pomeau R., *La Religion de Voltaire*, Paris, 1956 (II ed. 1974)

Venturi F., *Voltaire storico*, Torino, 1958

- STUDI SUI CONTES PHILOSOPHIQUES

Beleval Y., « Le Conte philosophique », *The Age of the Enlightenment, Studies presented to T. besterman*, London, 1967

Cambou P., *Le traitement voltairien du conte*, Paris, 2000

Van den Heuvel J., *Voltaire dans ses contes, de Micromégas à L'Ingénu*, Paris, 1967

Per un inventario degli studi sui *Contes philosophiques* di Voltaire dal 1969 al 1993, si rimanda al volume 320 degli *Studies on Voltaire and the Eighteenth century* (Voltaire Foundation):

Howells R., *Voltaire's contes : a review of studies 1969 – 1993*, SVEC n. 320, V.F., Oxford, 1994

- *STUDI, STORIA DELLE IDEE E ANTOLOGIE SUI TEMI LEGATI AL VIAGGIO IN ETÀ MODERNA*

Balmas E., *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Firenze, 1984

Berthiaume P., *L'Aventure américaine au XVIIIe siècle. Du Voyage à l'écriture*, Ottawa - Paris, 1990

Broc N., *La Géographie de philosophes: géographes et voyageurs français au XVIIIe siècle*, Paris, 1975

Carile P., *Lo sguardo impedito*, Firenze, 1987

Chinard G., *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, 1913 (Genève, 2000)

Duchet M., *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, 1971

Elliott J. H., *The Old World and the New*, Cambridge, 1970

Gerbi A., *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica*, Napoli, 1983
Il mito del Perù, Milano, 1988

Gliozzi G., *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*. Milano, 1971.

Adamo e il Nuovo Mondo (1500-1700), Firenze, 1977

Differenza e uguaglianza nella cultura europea moderna, Napoli, 1993

Landucci S., *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Bari, 1972

Leed J. E., *The Mind of the traveller. From Gilgamesh to global tourism*, New York, 1991 (ed. italiana a cura di E.J. Mannucci, Bologna, 1992)

Menzio P., *Il viaggio dei filosofi*, Genève, 1994

Racault J. M., *L'Utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761*, SVEC n. 280, Oxford, 1991

Nulle Part et ses environs. Voyages aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802), Paris, 2003

Remotti F., *Noi primitivi*, Torino, 1990

Said E., *Orientalism*, New York, 1978 (ed. italiana a cura di S. Galli, Milano, 2001)

Sozzi L., *Immagini del selvaggio. Mito e realtà nel primitivismo europeo*, Roma, 2002

Todorov T., *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, 1982

Nous et les autres. Réflexion française sur la diversité humaine, Paris, 1989

Trousson R., *Voyages aux Pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, 1990

D'Utopies et d'utopistes, Paris, 1998

STUDI DI FILOSOFIA MODERNA E SULL'ILLUMINISMO

Baczko B., *Lumières de L'Utopie*, Paris, 1978

Job, mon ami. Promesses de bonheur et fatalité du mal, Paris, 1997

Casini P., *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Bari, 1979

Newton e la coscienza europea, Bologna, 1983

Cassirer E., *Die philosophie der Aufklärung*, ed. italiana a cura di E. Pocar, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, 1992

Dagen J., *L'Histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, 1977

- Deprun J., *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1979
- Diaz F., *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, 1962
- Ehrard J., *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, 1970
- Gouhier H., *Rousseau et Voltaire, portraits dans deux miroirs*, Paris, 1983
La pensée métaphysique de Descartes, Paris, 1969
- Gusdorf G., *Les Sciences humaines et la pensée occidentale 4 : Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, 1971
- Hazard P., *La Crise de la conscience européenne, 1680 – 1715*, Paris, 1933 (ed. Fayard, 1961)
La Pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing, Paris, 1946 (ed. Fayard, 1963)
- Mauzi R., *L'idée du bonheur dans la littérature française au XVIIIe siècle*, Paris 1960
- Menant S., Mervaud Ch. (a cura di), *Le Siècle de Voltaire: hommage à René Pomeau*, Oxford, 1987
- Mervaud, Ch., "Voltaire et Fontenelle", in *Fontenelle*, Colloque de Rouen, Paris, 1989
- Moravia S., *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, 1970
- Paganini G., *Sceptsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, 1991
Scepticisme, clandestinité et libre pensée, a cura di G. Paganini, M. Benítez e J. Dybikowski, Paris, 2002

Pons A., *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 1751-1772*, (textes choisis), Paris, 1963, (ed. italiana in 2 voll. a cura di E. Vaccari Spagnol, Milano, 1966)

Popkin R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979, (*La storia dello scetticismo: da Erasmo a Spinoza*, ed. italiana a cura di R. Rini, Milano, 1995)

Saint Girons B., *Esthétiques du XVIIIe siècle: le modèle français*, Paris, 1990
Fiat Lux: une philosophie du sublime, Paris, 1993

Santucci A., (a cura di), *Interpretazioni dell'Illuminismo*, Bologna, 1979

Seidengart J., *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique*, Paris, 2006

Sgard, J., « Trois philosophes de 1734 : Marivaux, Prévost et Voltaire », *Vingt études sur Prévost d'Exiles*, Grenoble, 1995

Spallanzani M., *Immagini di Descartes nell' "Encyclopédie"*, Bologna, 1990
Diventare filosofo. Descartes "en Philosophe", Firenze, 1999

Spink, J. S., *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, London, 1960

Starobinski J., *Le Remède dans le mal, critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, 1989

Tagliapietra A., Giacomoni P. (a cura di), *Sulla catastrofe. Illuminismo e filosofia del disastro. Voltaire, Rousseau, Kant*, Milano, 2004

Tega W., *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno*, Bologna, 1983

Arbor scientiarum: enciclopedie e sistemi in Francia da Diderot a Comte, Bologna, 1984

(a cura di) *Le origini della modernità*, 2 vol: *Linguaggi e saperi tra XV e XVI secolo; Linguaggi e saperi nel XVII secolo*, Firenze, 1998-99

Vovelle M., (a cura di), *L'uomo dell'Illuminismo*, Roma, 1992

- ALTRI STUDI E OPERE

Barthes R., *Essais critiques*, Paris, 1964

Blumenberg H., *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, ed. italiana a cura di F. Rigotti, Bologna, 1983

Dumoulié C., *Littérature et philosophie. Le gai savoir de la littérature*, Paris, 2002

Foucault M., *Les mots et les choses*, Paris, 1966

Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, 1995

Pigeaud J., Barbe J.P., (a cura di), *Les Voyages*, Rennes 2007: Clero J.P., « Voyage et hermeneutique » ; Saint Girons B., « Vers une philosophie du voyage : Madame de Stael »

Saint Girons B., *Le Sublime, de l'Antiquité à nos jours*, Paris 2005

Ségalen V., *Les Immémoriaux ; Essai sur l'exotisme. Pour une esthétique du divers ; Penseurs païens*, in *Œuvres complètes*, a cura di H. Bouiller, Paris, 1995

Todorov T., *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, 1970

- *RIVISTE E PERIODICI*

- *Cahiers Voltaire (CV, Ferney)*

Saint Girons B., "Voltaire, l'atroce et le sublime", *CV n. 1, Débats : Pour une archive des génocides*, Ferney-Voltaire, 2002

Magnan A., Sager A., Saint Girons B. (a cura di), *Débat : Voltaire philosophe ?*, *CV n. 3*, Ferney, 2004

- *Dix-huitième siècle (DhS, Paris)*

Moureau F., (a cura di), *Voyager, explorer*, *DhS n. 22*, Paris, 1990

- *French Studies (Fs)*

Barber W. H., "Voltaire's astronauts", *Fs n. 30*, Oxford, 1976

- *Magazine Littéraire (Ml, Paris)*

Goimard J., "Le voyage renversé", *Ml n. 238*, Paris, 1987

- *Quaderni del Dipartimento di Filosofia e Politica (QFP, Istituto Universitario Orientale, Napoli)*

Bianchi L., (a cura di), *Voltaire : religione e politica*, *QFP n. 19*, Napoli, 1999

- *Revue Voltaire (RV, Paris)*

Pomeau R., « Les *Lettres philosophiques*, œuvre épistolaire? » (1971), *RV n. 1*, Paris, 2001

- *Rivista di filosofia (RF, Torino)*

Tega W., "Il newtonianismo dei *philosophes*", *RF n. 6*, Torino, 1975

- *Studi di letteratura francese (Firenze)*

Pomeau R., « Un bon sauvage voltairien », *Il buon selvaggio nella cultura francese ed europea del Settecento*, Firenze, 1981

- *Studies on Voltaire and the Eighteenth century (SVEC, Oxford)*

Bottiglia F. W., «Voltaire's *Candide*: analysis of a classic», *SVEC n. 7*, Oxford, 1959

Bonneville D. A., "Voltaire and the form of novel", *SVEC n. 158*, Oxford, 1976

Bonnier X., "Voltaire avec Pangloss", *SVEC n. 332*, Oxford, 1995

Braun T., "Voltaire, *Zadig*, *Candide*, and chaos", *SVEC n. 358*, Oxford, 1997

Braun T. e Van Meerkerk E., "From the *Voyage du baron de Gangan* to *Micromégas*: new documentary evidence linking Voltaire's space odiseys", *SVEC 06*, Oxford, 2002

Guentner W. A., « Comment le récit du voyage français devient littérature au XVIIIe siècle », *SVEC n. 296*, Oxford, 1992

Gunny A., "Voltaire's use of English prose", *Voltaire and the English literature*, *SVEC n. 177*, Oxford, 1979

Mat-Hasquin M., *Voltaire et l'antiquité grèque*, *SVEC n. 197*, Oxford, 1985

Mervaud Ch., « Des relations de voyage au mythe anglais des *Lettres philosophiques* », *SVEC n. 296*, Oxford, 1992

Pomeau R., « Voyage et lumières dans la littérature française du XVIIIe siècle », *SVEC n. 57*, Oxford, 1967

Pomeau, R., « Le *Lettres philosophiques* : le projet de Voltaire » ; Barber, W.H., « Voltaire et Newton », in : *Voltaire and the English*, *SVEC n. 179*, Oxford, 1979

Racault J. M., *L'Utopie narrative en France et an Angleterre, 1675-1761*, *SVEC n. 280*, Oxford, 1991