

---

## Diderot tra natura e civiltà: trama di un'inevitabile questione politica

Mattia Torchia

First of all, the *état de nature* is for Diderot a moral issue, especially during the first half of his philosophical activity. In this paper we try to highlight the political consequences of his conception of the state of nature until his last revolutionary instances, by considering the influence of Rousseau and utopian literature in opposition to the early Locke's influence. Through some specific references we try to drawing an intellectual path of Diderot to clarify the intermediate role of his interpretation of the *état de nature*, between Rousseau and Hobbes' theories, in his political thought.

Keywords: *Denis Diderot – State of nature – Enlightenment – Utopia – Political thought*

---

### 1. Prime tracce

Il concetto di *état de nature* e le sue diverse interpretazioni caratterizzano il XVIII secolo e il dibattito francese grazie ai numerosi contributi provenienti da filosofi, naturalisti, utopisti, viaggiatori e da tutti quegli osservatori e teorici dell'«uomo primitivo» a cui seguirono, inoltre, i primi studi di carattere etnografico e antropologico. Attorno allo stato di natura si raduna una corte di autori variamente interessati e che guardano questo concetto da diverse angolazioni.

Diderot non si sottrae a tale interesse e, come è noto, partecipa al dibattito nella Francia illuministica attraverso le colonne dell'*Encyclopédie*, i colloqui e la corrispondenza con i suoi colleghi, nei suoi scritti, editi e inediti, e perfino tramite le collaborazioni ai testi di cari amici, come nel caso di Rousseau prima e Raynal più tardi.

La complessità e la frammentarietà dell'opera diderotiana, che, come è noto, hanno spesso portato al *philosophe* accuse di incoerenza e contraddittorietà, e

l'asistematicità dell'autore impongono uno sguardo ampio sui suoi scritti: necessità dettata dallo scopo di rintracciare e tessere gli elementi che restituiscono una visione lineare dello stato di natura nel pensiero diderotiano. A ulteriore premessa di quanto verrà nelle prossime righe, inoltre, si tenga conto che Diderot fin dai suoi primi scritti, in particolare negli articoli da lui redatti per l'*Encyclopédie*, dimostra la sua vicinanza al giusnaturalismo di matrice lockiana, eredità se vogliamo di gran parte del primo Illuminismo francese. Lasciando sullo sfondo questa sua impostazione<sup>1</sup> e tralasciando i pensieri del Diderot interprete della natura sul piano filosofico-scientifico di influenza baconiana, ci concentreremo sull'idea di stato di natura inteso come costruito filosofico e pratico-ideologico che il *philosophe* va formandosi nel suo lungo percorso intellettuale e che culmina nel *Supplément au Voyage de Bougainville*, prediligendo a volte qualche fonte meno richiamata tra le sue opere: si giungerà, dunque, alle più mature conseguenze politiche di quella concezione a lungo meditata e che si muove man mano da un piano moralistico a quello più impegnato della lotta politica.

Prima di tutto, le suggestioni sull'*état primitif* rientrano a lungo all'interno di un *logos* morale che è la base della filosofia diderotiana. Uno dei suoi pilastri è l'affermazione della morale naturale intesa come autonoma rispetto alle prescrizioni delle religioni. Il suo recupero e la sua emancipazione implicano, dunque, il ridimensionamento di quella religiosa, considerata arbitraria e fautrice di menzogne e superstizioni, appannaggio delle leggi della chiesa e impostasi come unica morale da accogliere. È questa la scaturigine delle sue simpatie primitivistiche, con le quali Diderot vuole minare la supremazia della morale religiosa e dei costumi da essa derivanti.

In secondo luogo, per le sue meditazioni diventa man mano più evidente l'ispirazione a tutto un immaginario sociale alimentato da utopisti e navigatori di cui il *Supplément* costituisce la punta più avanzata. Eppure, già nei primi scritti si rivela il suo interesse per quei *topoi* che caratterizzano il Settecento francese, dal gusto per l'esotico all'esaltazione delle virtù dell'uomo di natura fino al mito dell'isola felice.

In uno dei più noti scritti giovanili, *La promenade du sceptique* del 1747, già troviamo uno sguardo sognante che mira all'intreccio tra natura e virtù. Vi ricorrono infatti le immagini di una natura dolce e prodiga di frutti che fa da sfondo a una vita pacifica e saggia. Delle tre sezioni in cui è diviso il volume ci interessano soprattutto le ultime due, intitolate *allée des marronniers* e *allée des fleurs*. L'armonia e la bontà della natura rappresentano la condizione in cui gli uomini esercitano la ragione, conversano su qualsiasi argomento in modo edificante e dove le virtù naturali rimangono inalterate. In una simile cornice si può godere di tutti i piaceri che la natura offre poiché «tutto quanto serve a blandire i sensi»<sup>2</sup>. L'esaltazione della natura appare come un'evasione

<sup>1</sup> Mi riferisco alle prime nozioni di contrattualismo presenti nell'*Encyclopédie*, ad esempio, negli articoli *Autorité politique* e *Droit naturel*.

<sup>2</sup> D. Diderot, *La passeggiata dello scettico*, a cura di M. Brini Savorelli, Milano, Serra e Riva, 1984, p. 59.

intellettuale utile a costruire un'allegoria da opporre alle mistificazioni causate dalla religione e dalle false scuole filosofiche, e anche se il testo è principalmente antireligioso si può intravedere un primo grado di consapevolezza dei risvolti politici di simili argomentazioni in virtù di quanto lo stesso Diderot afferma nelle pagine introduttive: «Imponetemi il silenzio sulla religione e sul governo, e non avrò più niente da dire»<sup>3</sup>.

Pur non dando vero seguito a questa che sembra una decisa presa di posizione, Diderot insiste sullo scontro tra le virtù che l'uomo trae seguendo una vita *selon nature* e i vizi della società. Tra questi ultimi vengono richiamati, per fare alcuni esempi, gli eccessi nell'alimentazione, l'uso di alcolici o il gioco d'azzardo: comportamenti spesso richiamati dai viaggiatori del sei-settecento come mali della civilizzazione esportati tra i popoli selvaggi via via scoperti, i cui costumi finiscono per essere corrotti e degenerati da certe pratiche della vita occidentale. Oltre a ciò, per ora ci basti registrare come la forza immaginifica del filosofo inizi ad affacciarsi sin da questi primi anni di attività intellettuale ed emergerà successivamente in forme apertamente utopistiche.

Il vero punto di partenza per orientare la ricerca delle tracce primitivistiche nell'opera diderotiana è costituito da un gruppo di articoli minori dell'*Encyclopédie* raramente richiamati dalla critica, presenti nel primo e nel secondo tomo, dunque redatti nella prima metà degli '50. Si tratta di brevi articoli che possiamo definire piccole utopie – parafrasando quanto sapientemente scritto da Venturi<sup>4</sup> – in cui Diderot palesa il suo apprezzamento verso la vita naturale.

Alla voce *Abiens*, l'autore esalta la semplicità della vita e della struttura sociale di quel popolo, la «straordinaria purezza dei costumi», l'altissimo senso di giustizia e di equità<sup>5</sup>. Nel secondo tomo colpisce la sua chiosa alla descrizione di un altro popolo, quello dei *Bédouins*, che segue la scia delle parole riportate fin qui: nell'austerità dei loro costumi e nella semplicità della loro struttura politico-sociale «si deve presumere che, non avendo né medici né giureconsulti, essi non abbiano altre leggi che quelle dell'equità naturale e altre malattie che la vecchiaia»<sup>6</sup>.

Giungiamo, dunque, a un terzo articolo che si lega coerentemente ai precedenti ma che si presenta ben più ricco di spunti sullo stato di natura, la voce *Bacchionites*, in cui Diderot descrive l'organizzazione di quella setta di filosofi. Questi costituiscono una comunità di saggi ritirati dalla vita civile per vivere in totale armonia con la natura, rinunciando alla proprietà privata, ai beni superflui prodotti dalla

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>4</sup> Lo studioso definisce i fugaci momenti utopici di Diderot nel *Dictionnaire* «utopie in poche righe» (F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Roma-Firenze-Milano, Edizioni U, 1946, p. 99).

<sup>5</sup> *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers ...*, Paris, Briasson-David-Le Breton-Durand, 1751, t. I, p. 25.

<sup>6</sup> *Encyclopédie* cit., 1752, t. II, p. 189.

civilizzazione e di conseguenza rigettando tutti i vizi con cui quest'ultima altera l'uomo e la sua convivenza con i propri simili.

Vi sono due aspetti su cui soffermarsi. Per prima cosa, quei filosofi – sottolinea il nostro autore – «avevano un così universale disprezzo per le cose di questo basso mondo, che non tenevano altro che un vaso per bere»<sup>7</sup>. Ci informa, inoltre, che avrebbero rinunciato presto anche a quel vaso scoprendo di poter bere direttamente dal cavo delle mani. In secondo luogo, le sue parole tradiscono una certa fascinazione quando annota che

dopo aver bandito tra loro le funeste distinzioni di *tuo* e *mio*, restano loro ben poche cose da fare per non avere più alcuna ragione di contesa e per rendersi felici quanto è permesso agli uomini di esserlo<sup>8</sup>.

L'ammirazione di Diderot appare sincera tanto da fargli affermare che la metafisica e l'etica dei bacchioniti meriterebbero di essere meglio studiate. E in questa genuinità di idee si staglia una delle prime prove dello scontro tra *état de nature* ed *état policée*. Pur senza problematizzarle, vengono infatti poste alcune questioni. Della proprietà privata Diderot considera il suo peggior effetto ovvero lo stato di conflitto tra gli uomini: è questa a determinare lo «stato di guerra» tra i membri della società (espressione che tornerà negli scritti russi degli anni '70). Vi è poi la critica dei beni superflui, che più avanti si tradurrà nella polemica contro il lusso, altro motivo caro agli illuministi. Infine, viene introdotto il tema della felicità naturale, intesa sia come vera felicità sia come quella in grado di assicurare il massimo grado di godimento. Ma vi è di più: «rendersi felici» si attesta come il fine degli uomini, e questo paradigma sarà ricorrente e fondamentale nelle future pagine politiche del nostro Denis.

Più in generale, da questi primi cenni di un Diderot forse più nascosto lo stato di natura appare come la condizione in cui è possibile rintracciare giustizia, eguaglianza, salute, felicità. La vita secondo natura sembrerebbe non poco auspicabile, ma non è ancora del tutto chiaro se queste prime righe siano operazioni intellettuali dal gusto nostalgico dell'*état primitif* o se celino un'ispirazione orientata a un più profondo ripensamento del processo di civilizzazione.

## 2. Con o contro Rousseau?

Dunque, il filosofo offre solo timidi e circoscritti contributi al dibattito che caratterizzerà tutto il suo secolo e in cui una delle voci più distinguibili sarà quella dell'amico Rousseau. Proprio la vicinanza a Rousseau e alle sue idee, risalenti al

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>8</sup> *Ibidem* (corsivo nel testo).

medesimo periodo appena descritto, è da prendere ora in esame. Con l'amico di Ginevra ha l'opportunità di interrogarsi sullo scontro tra civiltà e primitivismo nei termini in cui viene affrontato da Jean-Jacques, prima nel *Discours sur les sciences et les arts*, poi nel *Discours sur l'inégalité*.

Il primo *Discours* è sì un testo lontano dall'idea di progresso degli enciclopedisti ma la critica rousseauiana è contraddistinta da un'ambiguità che può far gioco al pensiero di Diderot. Secondo Rousseau l'avanzamento delle scienze, delle arti, della tecnica è la causa dei bisogni superflui che corrompono gli uomini, il motivo della degenerazione dei costumi. Ma è tale poiché esso risiede nel potere dei tiranni di sfruttarlo a proprio favore, è un'arma da usare per il controllo dei propri sudditi. I tiranni sanno bene che bisogni e beni superflui sono per il popolo nuove catene a cui si legano. Ecco allora che Diderot vede nell'orientamento anti-tirannico una lotta comune a cui si aggiunge quella, altrettanto esplicita nel testo rousseauiano, contro gli errori e gli inganni dell'*état policé*.

È lo stesso Rousseau nelle *Confessions* a informarci della positiva accoglienza di Diderot del suo testo, in cui questi ritrova una polemica, orientata in sostanza verso il mondo di *ancien régime*, che si traduce nell'esaltazione di quelli che sono considerati i *précepteurs du genre humain*: Descartes, Newton e soprattutto Bacon, elogiato da Denis nel *Prospectus* dell'Enciclopedia, redatto negli stessi mesi in cui Rousseau lavora al suo Discorso.

Se di questa opera il nostro *philosophe* accetta il paradosso dell'impostazione antiprogressista perché viene posta dall'autore come una polemica antidispotica, nel secondo *Discours* la vena primitivistica appare più scoperta. Per di più, in quest'ultimo è possibile parlare con maggiore sicurezza della collaborazione di Diderot<sup>9</sup>. Pur restando difficile per la critica isolare i brani scritti da Diderot, possiamo di certo soffermarci su alcune righe appartenenti con certezza alla penna di Denis.

Il brano in questione è quello del «filosofo che si tappa le orecchie»<sup>10</sup>. L'idea di fondo è che l'uomo nasca buono per natura: il primo e fondante sentimento del suo carattere è la «pietà». Questa determina la sua propensione verso il bene comune, verso il sostegno dei suoi simili poiché in loro rivede i suoi stessi bisogni e le sue medesime sofferenze. Nello stato di natura gli uomini vivono così legati da vincoli naturali di solidarietà che si rompono nella società civilizzata in cui a prevalere è il

---

<sup>9</sup> È sempre Rousseau che ricorda la partecipazione diretta dell'amico alla stesura del *Discours*, indicando il brano da lui scritto e aggiungendo, peraltro, che quest'opera «incontrò il gusto di Diderot più di ogni altro mio scritto, e per la quale i suoi consigli mi furono i più utili» (J.-J. Rousseau, *Le Confessions*, Torino, Einaudi, 1952, p. 427). A ulteriore conferma vi è la testimonianza di Charles de Brosses, membro dell'Accademia di Digione che ha indetto il concorso per cui Rousseau redige il suo *Discours* (J.T. Foisset, *Le Président de Brosses, histoire des lettres et des parlements au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Olivier-Fulgence, 1842, p. 545).

<sup>10</sup> D. Diderot, *Oeuvres complètes*, eds. J. Assézat e M. Tourneux, Paris, Garnier, 1875, t. IV, pp. 101-104 (d'ora in poi A. T.); trad. it. in J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 2006, pp. 122-125.

sentimento dell'«amor proprio», foriero di interessi individuali potenzialmente distruttivi per la società. Se non fosse per l'innato sentimento di pietà insito in ogni uomo la conservazione della specie sarebbe compromessa. L'autore indica, inoltre, per rimarcare l'opposizione tra natura e civiltà che la pietà è osservabile non tra le *honnêtes gens* ma tra la *populace* e ancora di più in modo netto e distinguibile nell'*homme sauvage*. Pur rammentando che la revisione finale del testo è opera di Rousseau, nelle righe del brano riconosciuto a Diderot rientra anche l'emblematica critica della ragione che chiude il suo contributo: la ragione, seguendo la lezione di Socrate, sarebbe la fonte della virtù ma è la pietà a far derivare tutte le virtù sociali, che appartengono agli uomini da ben prima che le loro menti fossero rischiarate proprio dai lumi della ragione.

È vero anche che il senso generale dell'opera del ginevrino ricorda i rapidi giudizi presenti nelle voci enciclopediche di Diderot sopra citate: in particolare si pensi alla bontà dell'uomo naturale, all'organizzazione comunitaria della società e delle attività e ai costumi incorrotti da beni e bisogni superflui. Senza addentrarsi nei dettagli del confronto tra le idee dei due amici, oltre alla critica diretta verso le teorie di Mandeville che è possibile leggere nel brano di Diderot, più in generale vi è tra Denis e Jean-Jacques la condivisione dell'orizzonte anti-hobbesiano seguito nel *Discours*.

Le idee di Diderot non saranno mai pienamente accomunabili a quelle di Rousseau: a partire dagli anni '50 inizia a delinarsi una via mediana tra il ginevrino, avverso alla scienza, alle arti e alla società, e Hobbes, giudice di uno stato di natura fatto di disordine, scontri e crudeltà. Il nostro considera le loro posizioni sullo sviluppo della società polarizzate su due estremi, entrambe lontane da una visione più completa, se vogliamo più storicizzata, delle circostanze che hanno condotto la specie umana allo stato civile. È a «metà strada» tra l'uno e l'altro sistema che risiede la verità:

La sua bontà e la sua cattiveria [dell'uomo] sono le stesse; la sua felicità e la sua infelicità circoscritte da limiti che non può oltrepassare. Tutti i vantaggi artificiali sono compensati da altri mali, tutti i mali naturali da altri beni<sup>11</sup>.

Avanza l'idea che bene e male siano entrambi presenti nell'uomo fin dalla sua condizione naturale e che il processo di civilizzazione abbia finito col far soccombere il primo a vantaggio del secondo. È una teoria che si affaccia anche nella voce *Droit naturel* in cui si esige che l'uomo per natura operi per il bene comune, «la sola passione che abbia»<sup>12</sup>; questo è però continuamente minacciato dall'amor proprio che muove gli individui in direzione opposta. Al di là della prima conseguenza che l'autore ne

<sup>11</sup> D. Diderot, *Scritti politici*, a cura di F. Diaz, Milano, Mondadori, 2008, p. 643; la voce *Hobbisme* è nel tomo VIII del *Dictionnaire*.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 564; l'articolo, presente nel tomo V, mostra inoltre un Diderot fedele sostenitore del progresso, distante da possibili accostamenti al pensiero di Rousseau.

trae, ovvero che la volontà generale è sempre «buona» mentre quelle individuali sono «sospette», ci interessa il fatto che per Diderot nell'uomo esiste un principio solidale, che è alla base della vita sociale e che è osservabile nelle «azioni sociali dei popoli selvaggi e barbari»<sup>13</sup>.

Pur non andando in profondità, resta da ricordare che negli articoli *Droit naturel* e *Autorité politique* Diderot mostra una certa distanza dal primitivismo di Rousseau. In breve, in *Droit naturel* si considera il codice naturale come un principio universale insito in tutti gli uomini e il ruolo della politica è trasportarlo nel codice positivo. Per Rousseau, invece, la *loi naturelle* non può essere resa nel codice positivo: la libertà naturale dell'uomo in qualsiasi misura ceduta tramite un patto costituisce una forma di proprietà inaccettabile di un uomo verso i propri simili. In definitiva osserviamo, a fronte dell'impeto democratico del ginevrino, un Diderot ispirato al modello di monarchia moderata all'inglese tipico della sua generazione di illuministi.

Le tracce di primitivismo, sicuramente ancora sfuocate, ci permettono di registrare due anime in Diderot, che lo accompagneranno sempre nella sua carriera filosofica. La prima è quella più classicamente giusnaturalista: il codice naturale eterno e immutabile da tradurre in leggi positive trova ampio spazio nella sua produzione insieme all'importanza, anzi alla necessità della proprietà privata, considerata un diritto per tutti gli uomini. E alla luce dei gravi problemi di Diderot con la censura, iniziati nel 1749 con l'arresto e la detenzione a Vincennes e proseguiti con gli *arrêts* dei volumi dell'*Encyclopédie*, certe posizioni vengono di gran lunga più tollerate. La seconda, più sotterranea, meno esposta, è quella più egualitaria, comunistica, a tratti anarchica, vicina ai sentimenti utopistici del suo secolo. Sarà anche la sintesi tra queste due anime a determinare le più mature idee politiche dell'ultimo Diderot.

L'esaltazione dello stato di natura, pur rimanendo spesso latente, emerge a tratti in alcune pagine sparse della sua vasta opera e sarà così anche durante i successivi anni, e accade in forme che si avvicinano sempre di più alle vesti e ai temi dell'utopia settecentesca. Nel 1757 Diderot pubblica la sua prima commedia *Le fils naturel* con gli *Entretiens sur Le fils naturel*. Nel secondo di questi ultimi leggiamo un'esclamazione in cui esprime un *topos* classico dell'immaginazione filosofica, la fondazione di una colonia di filosofi, che più avanti Voltaire avrebbe provato a realizzare invitando senza esito lo stesso Diderot a trasferirsi in Prussia. Le parole di Denis evocano l'isola di Lampedusa dove dirigersi per «fondare, lontano dalla terra, in mezzo alle onde del mare, un piccolo popolo di uomini felici»<sup>14</sup>.

Allontanarsi dalla civiltà e rifugiarsi nell'armonia della natura per fare filosofia e vivere felici: la sua ipotetica isola felice, la sua repubblica delle lettere è uno squarcio, un acuto di rivalsa sulla mancanza di libertà vissuta dagli artisti e dagli scrittori nella società di *ancien régime* che rivela ancora una volta la padronanza dell'autore di temi e

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 565.

<sup>14</sup> A. T., t. VII, p. 108.

immagini ampiamente circolanti nel suo secolo. Ma Diderot è e rimarrà sempre impegnato nella lotta, anche se solo intellettuale, vissuta nel vivo della società, del dibattito, dello scontro con l'autorità, nei circoli, nei caffè e nei *salons*. Non si sottrarrà mai alla realtà che lo circonda e di cui scrive. Per riuscirci deve spesso guardarsi bene dalla censura e dagli occhi dell'autorità, trovandosi spesso costretto a restare l'anonimo autore dei suoi scritti, altre a pubblicare non con il proprio nome o all'interno di volumi altrui, altre ancora a lasciare inediti i suoi testi.

Uno degli esempi del carattere dissimulativo della sua opera sui temi che qui ci interessano è l'*épître dédicatoire* della commedia *Le père de famille* (1758), rivolta alla principessa di Nassau-Saarbruck. Qui Diderot recupera l'idea che nello stato di natura gli uomini vivano in una condizione di libertà e di uguaglianza, dando un orientamento anti-tirannico alle sue parole: afferma che la natura non crea schiavi e che qualsiasi sistema morale o impulso politico che allontani l'uomo dai propri simili è da considerarsi malvagio. L'*épître* offre un'indicazione fondamentale della direzione che assume la concezione dell'*état de nature* in Diderot. Dal 1757 il rapporto con Rousseau è ormai interrotto e in queste pagine coglie l'occasione per prendere le distanze dal primitivismo del ginevrino: per Diderot lo stato di natura è una condizione imperfetta e il percorso della storia ne è l'evidenza. Non è stato capace di garantire la protezione e il mantenimento della libertà, dell'uguaglianza e della felicità naturali:

Ci sono, nella natura dell'uomo, due principi opposti: l'*amour-propre*, che ci richiama noi stessi, e la *bienveillance*, che ci apre verso l'esterno. Se una di queste due molle si dovesse rompere, si diventerebbe o malvagi o generosi fino alla follia<sup>15</sup>.

Pertanto, è necessario «stabilire un giusto rapporti tra questi due impulsi della nostra vita»<sup>16</sup>. Questo equilibrio può essere garantito dalle leggi, le uniche in grado di mitigare le conseguenze individualistiche, le deviazioni morali e le derive autoritarie della civilizzazione. In quest'ottica Diderot vede la necessità di una sorta di atto costituzionale per ricondurre alle virtù della legge naturale il codice positivo.

La dedica del *Père de famille* è un testo non privo di contraddizioni anche riguardo la stessa visione della Natura: se prima viene considerata invincibile e come la più alta autorità, in altre righe diventa «opprimente» al punto da dover essere domata dal sovrano, chiamato a riparare i disordini che essa crea. Da un lato, bisogna certamente considerare che Diderot si sta rivolgendo a una sovrana, che deve compiacere e di cui deve legittimare il potere. Dall'altro, il lento cammino delle sue idee politiche si trova a un punto in cui il tradizionale giusnaturalismo si tinge di punte egualitarie e di accenti libertari. È in questi anni che lo spirito anti-tirannico inizia a erodere la fede

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>16</sup> *Ibidem*.



nel dispotismo illuminato del primo Illuminismo: gli spunti sulla libertà naturale dell'uomo e sull'eguaglianza originaria ormai perse suggeriscono la crescente insofferenza verso le soluzioni politiche del suo tempo. Ad ogni modo, quando si parla di sentimenti libertari in Diderot si fa riferimento ai bisogni dell'uomo nella società occidentale di essere non libero *di*, ma libero *da*: principalmente dalle maglie strette dell'autorità politica, dalle cattive leggi, dalle religioni, dalle false morali.

### 3. Tentazioni dell'utopia

È a partire da questa urgenza di una nuova visione della società che Diderot si lascia affascinare dai progetti ideali pensati nel suo secolo e dall'esperienza di popoli nuovi raccontata dai navigatori. Si deve attendere la fine degli anni '60 per rivedere *Diderot* alle prese con temi politici. Nel 1765 volgono al termine i lavori dell'*Encyclopédie* divenuti ormai incredibilmente gravosi, e la sua energia intellettuale e il suo entusiasmo vanno rivitalizzandosi all'interno della *coterie* dell'amico barone d'Holbach, presso cui ha modo di confrontarsi con illustri figure della politica e della cultura. Dialoga sia con re, principi e ambasciatori sia con intellettuali provenienti da tutta Europa. E il suo stesso nome attira scrittori da tutta la Francia in cerca di riconoscimento negli ambienti parigini.

Nell'estate del 1769 è proprio un autore in cerca di approvazione tra le più note *lumières* a dare l'occasione a Diderot di chiarire le proprie idee sullo stato di natura. Mi riferisco Dom Deschamps che grazie all'intercessione del marchese d'Argenson, suo protettore e suo «sponsor» tra gli illuministi della capitale, conosce Diderot e gli fa avere il manoscritto del suo *Vrai système*. Abbiamo solo alcuni frammenti sugli incontri tra i due e sulla reazione di Diderot al testo del monaco benedettino, ma sono sufficienti per attestare l'interesse vivissimo di Diderot verso le posizioni utopiche e radicali di Deschamps. Già dopo aver udito dalla voce dell'autore la lettura delle *Observations morales*, la parte utopica del *Système*, ne rimane positivamente sorpreso per le sue idee «nuove e ardite»: idee che riguardano l'ateismo, il materialismo, l'unità e la superiorità della Natura<sup>17</sup>. Prima di vedere i motivi che conquistano Diderot, lui stesso lascia un commento all'opera inequivocabilmente entusiastico:

Un monaco chiamato Dom Deschamps mi ha fatto leggere una delle sue opere più violente e originali che io conosca. Vi è esposta l'idea di uno stato sociale al quale si arriva partendo dallo stato selvaggio e attraversando lo stato civile, dopo il quale si possiede l'esperienza della vanità delle cose più importanti; e in cui, infine, si comprende che l'umanità sarà infelice fintanto che ci saranno re, preti, magistrati, leggi, un tuo, un mio, i termini di vizi e virtù. Pensate quanto questa opera, per quanto scritta male, mi abbia fatto

<sup>17</sup> Diderot a Sophie Volland, 31 agosto 1769, D. Diderot, *Lettere a Sofia*, Milano, Bompiani, 1946, pp. 167-171 (il testo data erroneamente 11 settembre).

piacere, dal momento che mi sono ritrovato tutto a un tratto nel mondo per il quale ero nato. [...] non trovai una sola riga da cancellare in tutta la sua opera [...]»<sup>18</sup>.

Innanzitutto, nel *Vrai système* Diderot ritrova una visione materialista sì estremizzata ma di certo a lui vicina, tesi che fa altresì da premessa alla teoria sociale del monaco<sup>19</sup>. Deschamps concepisce la natura come un *tout universel* e questa idea unitaria riguarda tutte le sue parti, compresi gli uomini. Nel mondo perfetto da lui disegnato non c'è spazio per nessuna forma di individualismo: l'uomo esiste nella sua dimensione sociale, senza cui il singolo non avrebbe ragione d'essere. L'uomo si realizza in quanto tale nella relazione indispensabile che sussiste con gli altri. Dunque, l'individuo rientra nel movimento generale e armonico di tutti i corpi, nella relazione di tutti che costituisce il tutto/Natura. Questa armonia può essere garantita solo dall'uguaglianza morale degli uomini: la morale naturale di Deschamps vuole tutti gli uomini uguali e detta di «non fare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi, di non fare di nessuno un nostro subalterno, un nostro valletto, un nostro schiavo»<sup>20</sup>. Qui si innesca la polemica, condivisa da Diderot, contro l'autorità politica e quella religiosa.

Se questa, in estrema sintesi, è la premessa filosofica alla costruzione del *Vrai système*, vi sono almeno due aspetti che devono qui essere evocati in virtù della fascinazione che esercitano sul nostro *philosophe*. Deschamps descrive la storia della società dividendola in tre stadi: il primo, «lo stato selvaggio», vede gli uomini uniti tra loro per istinto di sopravvivenza. La socialità è perciò caratteristica innata dell'uomo ma nello stato di natura i vincoli di solidarietà sono troppo deboli e l'uomo possiede già «l'ambizione di dominare»<sup>21</sup>. L'idea che lo stato primitivo sia imperfetto e quindi non più desiderabile, in contrasto con le tesi di Rousseau, è certamente il principale elemento che accomuna i due pensatori – ma sappiamo che questo argomento è proprio anche di altri autori, come il Morelly del *Code de la Nature* o il Mably degli *Entretiens de Phocion*, solo per fare due rapidi esempi.

Il secondo stadio dell'umanità è lo «stato delle leggi», la società presente: le leggi civili sono negate senza riserva alcuna poiché costituiscono una forza disaggregante. Infatti, tramite il codice positivo si è regolamentata la proprietà privata, il più grave vizio da cui derivano tutti gli altri mali della società occidentale. La «negazione» riguarda anche le leggi divine, colpevoli di sostenere e rinforzare le disuguaglianze e l'autorità politica. Non vi è dubbio che Diderot ammiri tanta franchezza e tanta

<sup>18</sup> D. Diderot, *Correspondance*, eds. G. Roth e J. Varloot, t. IX, Paris, Éditions de minuit, 1963, p. 245. Il titolo del frammento è *Annexe* ed è probabilmente lo stralcio di una lettera a Mme de Maux risalente all'estate-autunno del 1769.

<sup>19</sup> Diderot discute il suo materialismo in vari scritti ampiamente noti come, ad esempio, l'*Interprétation de la Nature* (1753-1754), il *Rêve de d'Alembert* (1769) o ancora le *Pensées philosophiques sur la matière et le mouvement* (1770), nei quali si avverte il crescente e sempre più convinto ateismo.

<sup>20</sup> L.-M. Deschamps, *Le vrai système, ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, eds. J. Thomas e F. Venturi, Genève, Droz, 1963, p. 85. Cfr. C. De Boni, *Uguali e felici*, Messina-Firenze, D'Anna, 1986.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 133.

violenza nella critica del potere politico e di quello religioso. Nei mesi e anni successivi la sua polemica sarà altrettanto ardente nelle *Pages contre un tyran* e nel *Discours d'un philosophe à un Roi*.

Ma in che modo si è verificato il passaggio dal primo al secondo stadio? Per Deschamps l'uomo primitivo ha voluto vincere la natura, non si è appagato dei suoi frutti, non si è fermato di fronte al controllo della sua forza. Anche in questo caso notiamo la prossimità del pensiero di Diderot con queste posizioni: più avanti negli scritti del periodo russo scriverà che gli uomini dopo essersi accorti di lottare più proficuamente contro la natura riuniti, non si sono accontentati di controllarla e trarne quanti più benefici da essa ma hanno voluto «trionfare» e «calpestarla» avviandosi all'«infinità di bisogni artificiali» di cui ora sono schiavi<sup>22</sup>. Sia chiaro che non si tratta di un ripensamento del progresso. Diderot sta denunciando quanto l'uomo sia andato oltre i propri reali bisogni, quelli che gli garantirebbero l'originaria felicità naturale.

In un altro frammento risalente al periodo di vicinanza a Deschamps, Diderot riflette:

Pensate che gli uomini siano fatti sempre meglio? È certissimo che non siano così barbari come i nostri progenitori. Siamo più illuminati. Siamo migliori? Questa è un'altra cosa<sup>23</sup>.

Ecco, allora, che emerge limpida l'idea di progresso che sta alla base della riflessione sull'evoluzione della società e che è presente, anche se osservabile in controtuce, nel *Vrai système*. Lo stadio intermedio, lo «stato civile» è infatti considerato un momento indispensabile e necessario perché l'umanità possa dirigersi verso la condizione perfetta, lo «stato dei costumi», il mondo ideale sognato dall'autore che tanto entusiasma Diderot: è vivendo il degrado e lo snaturamento del presente che gli uomini possono riflettere sul migliore stato sociale possibile – scrive il benedettino – e acquisire la consapevolezza del «tutto/Natura».

L'elemento portante della nuova società è la ricostruzione della vera morale e questa è possibile solo dopo aver esperito gli errori della civiltà. Da qui le caratteristiche sul piano politico-sociale del nuovo mondo sono del tutto conseguenti alla concezione dello stato di natura dell'autore: società principalmente agricola, comunione dei beni e delle donne, nessuna forma di proprietà, rifiuto del superfluo, bene pubblico prima di quello privato, eguaglianza totale tra gli uomini; ma anche assenza di qualsiasi forma di potere, di strutture dello stato, di forme di autorità, anche religiose. Tutti questi tratti sono orientati all'idea prevalente che la felicità individuale derivi da quella generale.

<sup>22</sup> D. Diderot, *Osservazioni sull'Istruzione dell'Imperatrice di Russia*, in *Scritti politici* cit., pp. 418-419.

<sup>23</sup> Diderot, *Correspondance* cit., t. IX, p. 61.

Diderot mostra in altre righe l'eccitazione che gli suscita l'immaginazione di un mondo simile:

Io sono convinto che la specie umana può essere veramente felice in uno stato sociale nel quale non vi siano né re, né magistrati, né preti, né leggi, né tuo, né mio, né proprietà mobiliare, né proprietà fondiaria, né vizi, né virtù; e questo stato sociale è maledettamente ideale<sup>24</sup>.

Si nota, allora, come la lettura del *Vrai système*, oltre a suggerirgli una visione dello stato di natura concorde alla propria, inneschi la tensione utopica di Diderot latente da molti anni e che emergerà più compiutamente in forma letteraria da lì a breve con il *Supplément au Voyage de Bougainville*. Questo Diderot rivela sentimenti fin lì rimasti sotterranei ma che egli sa bene non siano realizzabili. Il suo empirismo prevarrà sempre nelle riflessioni anche successive. In questo momento, allora, perché quell'opera accende a tal punto il *philosophe*? Poiché gli offre una soluzione netta con cui risolvere d'un tratto il superamento del mondo di *ancien régime*; gli presenta un'alternativa, seppur ideale, teoricamente razionale e filosoficamente coerente ai mali e agli errori dell'immutabile civiltà occidentale contro cui le *lumières* conducono la propria battaglia.

#### 4. Riformismo tahitiano

È con il *Supplément*, scritto nel 1772 ma rimasto inedito fino al 1796, che l'utopismo diderotiano trova sfogo e la sua concezione dello stato di natura diviene più esplicita. Alla stesura di questo scritto è ispirato dalla descrizione della vita *selon nature* degli abitanti dell'isola di Tahiti fatta da Bougainville.

Questo squarcio utopico che si apre in Diderot trova le sue origini sì nel diario di viaggio del navigatore francese, ma anche già nella vecchia frequentazione intellettuale con Rousseau, passando per la lettura del *Vrai système* fino a quella dei *Novueaux voyages* e dei *Dialogues* di Lahontan<sup>25</sup>. E poi c'è la vita politica francese che nel 1771 vede l'ascesa di Maupeou, nuovo cancelliere che avvia con l'abolizione dei parlamenti una stagione autoritaria. Tra le reazioni di Diderot non sorprende dunque la possibilità di concedersi un'evasione del tutto intellettuale da una situazione politica che gli sembra ripiegare su sé stessa sulla strenua difesa dei privilegi acquisiti.

<sup>24</sup> D. Diderot, *Recensione del «Temple du bonheur»*, in Id., *L'uomo e la morale*, a cura di V. Barba, Roma, Editori Riuniti, 1987, p. 89.

<sup>25</sup> Cfr. H. Coulet, *Deux confrontations du sauvage et du civilisé: les Dialogues de Lahontan et le Supplément au Voyage de Bougainville de Diderot*, in «Man and Nature: Proceedings of the Canadian Society for Eighteenth-Century Studies», vol. 9 (1990), pp. 119-132.

Il *Supplément*, che è preceduto un anno prima da una recensione del *Voyage* di Bougainville mai pubblicata da Grimm nella *Correspondance littéraire*, ricalca le qualità e le virtù descritte dal navigatore e le enfatizza in virtù dello scopo perseguito da Diderot: usare lo stato di natura come strumento di critica del presente. Nei dialoghi costruiti dall'autore prende vita lo scontro tra primitivismo e civilizzazione, ma ancora una volta la riproposizione del mito del *bon sauvage* non vuole essere un'operazione nostalgica, un rivoltamento romantico verso il passato. Diderot fa un uso strumentale dell'*état de nature* caricando questo concetto di un valore morale e politico operativo nel presente, finalizzato alla critica della civilizzazione.

I temi posti in rilievo dal volumetto diderotiano sono quelli ricorrenti nella letteratura utopica ed emergono nel dialogo tra i personaggi fittizi di A e B, ma soprattutto in quello tra il selvaggio Orù e il cappellano sbarcato al seguito della spedizione di Bougainville e nell'episodio intitolato «L'addio del vegliardo». Basti richiamare qualche esempio: assenza di *mio* e *tuo*, lavoro impostato in forme collettivistiche, priorità dell'attività agricola, società sviluppata in piccole comunità, comportamenti virtuosi dettati dalla morale naturale, uguaglianza, rifiuto del superfluo, libertà dei costumi sessuali, benessere e felicità generale. Tutti i pregi e le qualità del tahitiano, soprattutto la libertà naturale di cui gode, sono usati in un continuo scambio dialettico in opposizione ai vizi dei visitatori francesi, trattati spesso con tono derisorio.

È inevitabile partire dall'enucleazione di Diderot della superiorità morale dell'uomo di natura il quale, seguendo i dettami della natura, conduce una vita felice. Arriva al punto di mettere in discussione la sua fede nel progresso facendo affermare al vegliardo tahitiano: «Noi non vogliamo barattare ciò che tu chiami la nostra ignoranza con le tue *inutiles lumières*. Tutto ciò che è buono e necessario noi lo possediamo»<sup>26</sup>. In realtà Diderot vuole esasperare il livello di degrado della civiltà occidentale, che non è ancora capace di sfruttare le sue conoscenze per migliorare la propria condizione. Tra i principali segni della malvagità dell'uomo civile vi è, inoltre, proprio lo spirito colonialista che muove le missioni di esplorazione. Diderot mostra già nel *Supplément*, e in seguito nei suoi contributi all'*Histoire des Deux Indes* di Raynal, un convinto anticolonialismo corredato spesso da messaggi che rispondono a un umanesimo di portata universale: «Il tahitiano, del quale vuoi impadronirti come se fosse un animale, è tuo fratello. Voi siete due figli della natura»<sup>27</sup>.

Nella continua esaltazione dei costumi naturali, il *philosophe* si diverte, poi, a sgretole le convinzioni del cappellano mostrandole come deviazioni morali che la religione impone agli uomini. E il tema centrale nel dialogo tra il selvaggio Orù e il prelado non può che essere quello della libertà dei costumi sessuali che vige a Tahiti,

<sup>26</sup> D. Diderot, *Supplemento al viaggio di Bougainville e altri scritti sulla morale e sul costume*, Roma, Salerno editrice, 1978, p. 32.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

tema di indiscusso successo tra i lettori francesi che aveva determinato l'ampia diffusione del resoconto di Bougainville.

In Diderot la liberazione dell'eros è orientata non al più puro godimento dei piaceri, ma all'incremento degli abitanti – un'eco delle teorie popolazioniste non nuove nei suoi scritti. Maggiori nascite determinano più braccia per Tahiti e a riprova di ciò vi è nell'isola felice diderotiana il trattamento riservato alle donne non in grado di procreare. Infatti, oltre al fatto che le donne più ammirate sono quelle che promettono più bambini, quelle non più fertili sono costrette a portare un velo nero per essere distinte. Se queste fossero colte in unione con degli uomini sarebbero punite con l'esilio nel nord dell'isola o con la schiavitù. Simili prescrizioni ci mostrano, per un verso, tratti illiberali dell'utopia tahitiana, per un altro, disuguaglianze non solo sociali ma anche di genere. Evidentemente per Diderot la libertà sessuale non si traduce in emancipazione della donna che, come è confermato in altri passaggi, ha un ruolo di subordinazione rispetto al maschio capofamiglia. È quest'ultimo a disporre delle prestazioni sessuali di moglie e figlie, a donarle ai visitatori francesi. Rispetto a tale questione Diderot è più attento a criticare l'istituto del matrimonio, considerato un atto «legale» che sancisce la proprietà dell'uomo sulla donna nonché una degenerazione della società civilizzata. Auspica, infatti, o la sua cancellazione o la possibilità del divorzio per liberare la donna e parificare i sessi nella società.

Diderot utilizza il costrutto dello stato di natura per portare avanti la sua polemica contro i mali della civilizzazione e chiarisce il passaggio dalla vita naturale a quella civile con parole simili a quelle, richiamate sopra, che userà nel periodo russo: «Appena qualche causa naturale ha messo in azione la sagacità dell'uomo, questo slancio lo ha condotto ben al di là dello scopo» e una volta «superato il limite dei bisogni, è stato trascinato nell'oceano sfrenato delle fantasticherie, da cui non si libera più»<sup>28</sup>. Si è creata ormai una distanza abissale tra i primi uomini e i popoli civilizzati, distanza che l'autore presenta spesso come quella tra un bambino e un anziano, tra chi è più vicino all'origine del mondo e chi alla sua fine, tra uno stato di fanciullezza e innocenza e l'altro di decrepitezza e morte.

Come sappiamo, però, Diderot cerca una via intermedia tra natura e civiltà ed è per questo che rispetto a Rousseau problematizza il mito del buon selvaggio. Per il filosofo di Langres il *sauvage* non rappresenta un essere perfetto e finito, così come d'altro canto l'uomo dei lumi non è del tutto corrotto e malvagio. E infatti il tahitiano Orù, che altro non è che la voce di Diderot nel *Supplément*, ammette che

---

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 64.

più robusti, più sani di voi, ci siamo accorti subito che ci superate in intelligenza e, senza indugio, abbiamo designato alcune delle nostre donne più belle a raccogliere il seme di una razza migliore<sup>29</sup>.

Questa affermazione cela anche un'idea di eugenetica che Diderot mutua dalla letteratura utopica, dalla *Repubblica* di Platone fino alla *Città del sole* di Campanella, il quale ha direttamente ispirato il *Vrai système* di Dom Deschamps.

Alla base della posizione mediana di Denis vi è, da una parte, la vecchia convinzione che nell'uomo naturale già dimori la propensione all'individualismo, il germe dei mali perché «vizi e virtù, tutto è ugualmente presente in natura»<sup>30</sup>; dall'altra, che i buoni costumi siano la conseguenza delle buone leggi e nella condizione primitiva ciò è assicurato dal rispetto del codice della natura. Ovviamente, vale anche il contrario ovvero che cattive leggi causano cattivi costumi: è quanto accade nella società occidentale. Questa è la chiave di volta della politicizzazione del concetto di stato di natura, che trova spazio nelle pagine conclusive del *Supplément*, dove le velleità utopistiche lasciano il passo a una maggiore aderenza alla realtà dell'occidente, a un maggior pragmatismo.

Sulla scia del fondo giusnaturalistico della filosofia diderotiana, la riflessione centrale di Denis ruota attorno all'origine e alla funzione delle leggi. I codici positivi si sono via via ingrossati nei secoli, appesantiti da inutili e pericolose incrostazioni causate dagli interessi privati e dalla morale religiosa. Le leggi, le buone leggi, sono per Diderot le uniche in grado di trasportare il genere umano fuori dall'oscurità in cui è stata gettata da tiranni spietati e religioni ingannevoli.

Il legislatore deve perciò ricondurre la propria azione alla morale naturale perché questa è la sola che può assicurare agli uomini la felicità, poiché persegue unicamente il bene generale. Plasmare le norme sul codice della natura significa ridurre notevolmente i crimini e di conseguenza le pene. Anche su questo argomento Diderot tornerà negli scritti russi sostenendo che

avviene un maggior numero di delitti in un giorno a Parigi che in tutte le foreste dei selvaggi in un anno. E da qui si potrebbe concludere che una società male ordinata è peggiore dello stato selvaggio<sup>31</sup>.

Giunto ormai all'interrogativo fondamentale – «qual è la soluzione per l'ormai corrotto uomo civilizzato?» – Diderot mostra un'apparente esitazione: «In verità non oserei rispondere»<sup>32</sup>. In realtà le battute finali offrono una risposta netta. Secondo il *philosophe* la condizione umana felice esiste soltanto a Tahiti, in un'utopia. Quell'isola

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>31</sup> Diderot, *Osservazioni sull'Istruzione* cit., p. 417.

<sup>32</sup> Diderot, *Supplément* cit., p. 72.

felice è l'ultimo baluardo di tale condizione e deve essere preservato e riproposto ai popoli occidentali per rammentare loro come erano e come sono diventati.

L'immagine dello stato di natura che Diderot regala è del tutto astratta: l'*état de nature* è un concetto utilizzato come termine di paragone con il presente, è un'arma ideologica da usare per criticare e dimostrare il degrado morale, sociale e politico del mondo civilizzato. Quella che compie Diderot nel *Supplément* non è un'operazione rivolta al passato ma decisamente orientata al futuro: le suggestioni di un eden ormai perso vogliono suggerire un punto di avvio del superamento dell'attuale stato di corruzione, schiavitù e disuguaglianza. Non ritornando alla natura, ma in virtù della conoscenza sia del mondo *primitif* sia del mondo *civilisé* si può guardare alla nuova società.

Cosa bisogna fare dunque? Cambiare le leggi: «Parleremo contro le leggi insensate finché non saranno riformate. Nell'attesa ci sottoporremo ad esse»<sup>33</sup>. Diderot vuole credere nel processo riformistico, nella possibilità, ma soprattutto nella volontà e nella capacità dell'*ancien régime* di modificarsi dall'interno. Lo crederà ancora per poco, esattamente fino al fallimento del governo Turgot, ovvero l'illusione riformistica della monarchia francese. Nonostante l'auspicio di riforma di quelle righe, Diderot assume una posizione in apparenza conformista con l'affermazione che chiude il *Supplément* secondo cui si deve essere monaco in Francia e selvaggio a Tahiti. Alla luce di quanto visto fin qui e della prossima radicalizzazione del pensiero politico diderotiano, si devono interpretare queste parole come un ultimo monito a non cadere in sogni primitivisti.

## 5. Verso la felicità

Il soggiorno russo presso la corte di Caterina II costringe Diderot a trattare i temi politici come mai prima in modo preciso e dettagliato. A partire dal viaggio di ritorno a Parigi, nel 1774, durante il quale sosta per alcuni mesi in Olanda, scrive molto di politica, anche se mai sistematizzando le sue idee in rigidi schemi.

Nelle «opere russe» troviamo ancora conferme delle posizioni che abbiamo ricostruito fin qui. Negli *Entretiens* con Caterina II lo stato di natura è visto, in chiave anti-hobbesiana, come uno stato di pace in cui solo di tanto in tanto capitava di scontrarsi. Nella società, invece, gli uomini sono animati da interessi individuali che hanno dato vita a «uno stato di guerra continuo»<sup>34</sup>. Allo stesso tempo ribadisce la sua distanza da Rousseau sostenendo che

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>34</sup> D. Diderot, *Colloqui con Caterina II*, in *Scritti politici* cit., p. 278.



un legislatore moderno [...] troverebbe forse tra lo stato selvaggio e il nostro meraviglioso stato civile una via di mezzo che ritarderebbe il progresso del figlio di Prometeo, che lo garantirebbe all'avvoltoio, e porrebbe l'uomo civile tra lo stato di infanzia e la nostra decrepitezza<sup>35</sup>.

Il ruolo della legge resta centrale nelle sue riflessioni e in più punti dei suoi numerosi scritti si incontra la nota gerarchizzazione dei tre codici, naturale, positivo e religioso: già nel *Supplément* e poi negli scritti russi. Eppure, il confronto con una sovrana sedicente illuminata, prima, e la disfatta del governo Turgot, poi, determinano in Diderot un crescente pessimismo sulla realizzabilità di un percorso riformistico secondo i principi della *nouvelle philosophie*. La sfiducia nella monarchia *éclairé* procede con l'affacciarsi di sentimenti democratico-repubblicani e con la nuova consapevolezza che solo la via rivoluzionaria potrà realizzare la *régénération* del mondo di antico regime. Un umanesimo imperante renderà al *philosophe* inaccettabili le condizioni di disuguaglianza e schiavitù in cui versano tutti gli uomini, dall'Europa alle colonie. E trarrà ispirazione e conforto dagli studi per la preparazione dei suoi contributi all'*Histoire des Deux Indes* e dalle notizie delle insurrezioni in America del Nord.

Resta da evidenziare, a questo punto, la più chiara conseguenza della lunga riflessione sullo stato di natura che accompagna e guida anche l'evoluzione delle idee politiche di Diderot. È un aspetto che diventa nel giro di pochi anni una prerogativa del Diderot politico, un tratto distintivo della sua ricerca di un nuovo ethos. Mi riferisco alla politicizzazione in senso moderno del concetto di felicità: si tratta di una passione naturale dell'uomo e nel pensiero di Diderot assurge a valore giuridico e politico.

C'è un solo dovere, quello di essere felici. Poiché la mia inclinazione naturale, invincibile, inalienabile, è di essere felice, è questa la fonte e la fonte unica dei miei doveri effettivi, e la sola base di ogni buona legislazione. La legge che prescrive all'uomo una cosa contraria alla sua felicità è una falsa legge, ed è impossibile che duri. [...] Io desidererei dunque che la nozione della felicità fosse la base fondamentale del catechismo civile<sup>36</sup>.

La felicità diventa così un diritto e un dovere che deve essere corrisposto dalla politica: «Lo scopo, il fine di ogni governo – insiste il *philosophe* – dev'essere la felicità dei cittadini»<sup>37</sup>. Questo paradigma, in conclusione, diventa per Diderot la premessa, o meglio il movente per la scelta rivoluzionaria poiché – afferma – «la natura ha posto dei limiti alla nostra infelicità. Oltre questi limiti, c'è o la morte, o la fuga, o la ribellione»<sup>38</sup>. Nelle pagine destinate all'*Histoire* di Raynal si appella al popolo perché si

<sup>35</sup> D. Diderot, *Confutazione di Helvétius*, in *Scritti politici* cit., p. 486.

<sup>36</sup> Diderot, *Colloqui con Caterina II* cit., p. 295.

<sup>37</sup> Diderot, *Osservazioni* cit., p. 377.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 474.

sollevi contro i tiranni che li incatenano perché «è nel sangue che la sua felicità rinasce»<sup>39</sup>. L'ultimo Diderot ha ora la risposta a una vecchia, cruciale domanda:

Mi chiedevano come si potevano ripristinare i buoni costumi di un popolo corrotto. Risposi: *Come Medea rese la giovinezza al padre, squartandolo e facendolo bollire*<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> G.-T. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Pellet, 1780, t. VII, p. 36.

<sup>40</sup> Diderot, *Confutazione* cit., p. 474 (corsivo nel testo). Su alcuni dei principali temi trattati cfr. G. Goggi, *Diderot et le concept de civilisation*, in «Dix-Huitième Siècle», vol. 29 (1997), pp. 353-373; C. De Boni, *Il viaggio di Bougainville, le riflessioni di Diderot e l'utopia della felicità secondo natura*, in «MORUS. Utopia e rinascimento», n. 3 (2006), pp. 202-2012; il volume collettaneo M. Leca-Tsiomis-A. Thomson (a cura di), *Diderot et la politique, aujourd'hui*, Paris, Société Diderot-L'Atelier, 2019.