

**Scrivere la verità tra Montaigne e Diderot:
Socrate e Seneca modelli di *parresia***
Valentina Sperotto
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
sperotto.valentina@hsr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Writing the truth between Montaigne and Diderot: Socrates and Seneca models of *parresia*.

Abstract: In his analysis of *parresia*, M. Foucault had considered the two models of the philosopher capable of speaking the truth before power embodied by Socrates and Seneca. These also constitute a fundamental reference for Diderot, who oscillates, over time, between one and the other, searching for a viable way to tell the truth in times when writing was not free, as in the *Ancien régime*. A fundamental link in the analysis of the possible attitude of the sincere writer and the parresiasic philosopher is the work of Montaigne, who in early modernity had already shown the complexity of these two roles. Thus Diderot, as a passionate reader of Montaigne, learns the lesson, while not renouncing his role as a critical reader, even of the *Essais*. Starting with Montaigne and going beyond the elitist libertinism of the previous century, he seeks useful elements in Antiquity, first in Socrates and then in the more complex figure of Seneca, to construct a valid model of modern philosophical wisdom.

Keywords: Diderot, Montaigne, *parresia*, truth, Socrates, Seneca, libertinism of XVIIIth century, philosophy and politics.

Illuminismo e parresia socratica

Attenti a bilanciare due profonde esigenze, quella del pensiero filosofico e quella della protezione della loro stessa vita, i filosofi libertini sembrano sempre sospesi tra la volontà di dire la verità, ricercata e trovata al di là dei dogmi imposti dalla religione e i limiti designati dal potere, e la necessità di dissimularla. Com'è stato messo in luce da Attilio Scuderì, i caratteri storici qualificanti il libertinismo e le culture dell'affrancamento possono essere riassunti – ma non ridotti – nell'anomia politico-religiosa, nell'autonomia mentale e nel post-antropocentrismo

Giornale critico di storia delle idee, no. 1, 2022
DOI: 10.53129/gcsi_01-2022-10

materialista¹. Evidentemente la manifestazione di ciascuna di questa tre posizioni, qualunque sia la declinazione specifica che ne viene data, nei secoli della prima modernità fino alla Rivoluzione francese, non poteva che scontrarsi con le limitazioni imposte dalle autorità politiche ed ecclesiastiche. Benché già emersa con l'opera di Pierre Bayle, tale problematica diventa particolarmente sentita nel XVIII secolo, allorché con l'illuminismo ci si propone non solo l'elaborazione di un libero pensiero, ma anche e soprattutto la diffusione dei Lumi. Nell'analizzare la complessa e dinamica relazione tra la volontà di una scrittura veridica e le restrizioni imposte dalle autorità può essere d'aiuto il concetto di *parresia* che dobbiamo alla ricostruzione foucaultiana². Le due caratteristiche fondamentali del discorso parresiastico sono:

1) Il «dire la verità» del *parresastes* e l'intenzione che la *parresia* comporta «è legata a una certa situazione sociale, a una differenza di status tra il parlante e il suo uditorio, al fatto che il *parresastes* dice qualcosa di pericoloso per lui, qualcosa che comporta un rischio»³, anche se il rischio corso non è sempre quello della vita⁴.

2) «Nella *parresia* c'è sempre una esatta coincidenza tra opinione e verità»⁵, infatti il parresiasta non si limita a dire ciò che sa, ma afferma la sua opinione sapendo che è anche la verità.

Come ha mostrato lo stesso Foucault «il ruolo di Socrate è tipicamente un ruolo parresiastico»⁶ e questo, accanto al concetto stesso di *parresia*, è particolarmente utile nell'analizzare il libertinismo del XVIII secolo. Per gli illuministi, infatti, com'è stato messo in evidenza da Raymond Trousson, Socrate costituisce un vero e proprio modello d'ispirazione⁷. Le caratteristiche della figura di Socra-

¹ Cfr. A. Scuderi, *Il libertino in fuga*, Donzelli, Roma 2018, pp. 19-22.

² Per una ricostruzione dell'evoluzione del significato del termine greco *παρρησία* si rinvia invece a cfr. G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia 1964.

³ M. Foucault, *Discours and Truth. The Problematization of Parrhesia*, tr. it. di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 2019, p. 5.

⁴ *Ivi*, p. 7.

⁵ *Ibidem*.

⁶ La figura di Socrate come parresiasta sembra costituire il modello positivo di una *parresia* eroica e auspicabile (benché destinata a evolvere, come si cercherà di mostrare), a differenza del modello parresiastico problematico incarnato dai cinici, di cui si trova traccia nelle opere di diversi illuministi francesi, e che in Diderot emerge nel *Nipote di Rameau*. Riguardo a Diogene e al cinismo come modello parresiastico si rinvia a M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. II*, tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano 2011. Per un'analisi della *parresia* cinica in Diderot cfr. F. Lotterie, *D'un «miroir brisé» des Lumières. Diderot à l'épreuve de la parrêsia*, P. Debailly, M. Martin, J. Vignes (a cura di), *Parrêsia et processus de véridiction. De l'Antiquité aux Lumières*, in: «Cahiers Textuel», Hermann, Paris 2019, pp. 109-122.

⁷ R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau – la conscience en face du mythe*, Minard, Paris 1967. Trousson limita l'analisi all'illuminismo francese, ma qui ricordiamo che nell'ambito dell'*Aufklärung* tedesca fu in particolare Moses Mendelssohn, autore di un'opera intitolata *Fedone, ossia della spiritualità e immortalità dell'anima*, a essere definito «Socrate tedesco» da Karl Philipp

te che ne fanno un personaggio chiave, se non un vero e proprio mito dei Lumi, emergono chiaramente dall'articolo «Filosofia Socratica» scritto da Diderot per l'*Encyclopédie*:

Dette prova di un'estrema libertà di pensiero. *Nessun interesse o timore poté trattene-
re la verità nella sua bocca. Dette ascolto soltanto all'esperienza, alla riflessione e alla legge
dell'onestà; e meritò, tra coloro che l'avevano preceduto, il titolo di «filosofo per eccellen-
za», titolo che coloro che gli succedettero non poterono togliergli.* Trasse i nostri antenati
fuori dall'ombra e dalla polvere, e ne fece dei cittadini e degli uomini di Stato, progetto
questo che non poteva realizzarsi senza pericolo, tra briganti interessati a perpetuare il
vizio, l'ignoranza e i pregiudizi. Socrate lo sapeva; capaci di intimidire l'uomo che aveva
posto le sue speranze al di là di questo mondo, e per cui la vita non era che un incomodo
legame che lo tratteneva in una prigione, lontano dalla sua vera patria?⁸

In un certo senso queste righe riassumono i tratti principali non solo della filosofia socratica, ma anche del programma illuministico e si può osservare che la prima virtù socratica segnalata da Diderot è proprio la *parresia*. La parte indicata in corsivo, come sottolinea Paolo Casini, è un'aggiunta di Diderot al testo di Brucker su cui si basa questo articolo, come la maggior parte delle altre voci di storia della filosofia redatte dal filosofo per l'*Encyclopédie*. Integrazione che sintetizza gli elementi su cui si fonda la sua ammirazione per il martire della lotta contro «l'infame», un simbolo nobile della lotta dei filosofi a favore della libertà e della tolleranza⁹.

Sebbene la figura di Socrate non abbia goduto di grande rilievo fino alle soglie della modernità, già i libertini del secolo precedente lo avevano celebrato considerandolo il padre comune di tutti i Filosofi (La Mothe Le Vayer), colui che aveva purificato la filosofia greca dalle vane speculazioni, come la moneta buona scaccia quella cattiva (Naudé)¹⁰, come incarnazione della «vera ragione» (*Theophrastus redivivus*)¹¹ e gli illuministi, loro eredi, ne fecero un simbolo al contempo storico e letterario, capace di esprimere le nuove aspirazioni della filosofia. Se

Moritz, scrittore amico di Goethe.

⁸ D. Diderot, «Socratique, philosophie», in J. Le Rond d'Alembert, D. Diderot, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1780), Le Breton-Briasson-David-Durand, Vol. XV (1765), tr. it. di P. Casini, *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze delle arti e dei mestieri*, Laterza, Roma-Bari 2003, «Socratica, (filosofia)», pp. 573-574. Su questo cfr. M. Spallanzani, *Diderot entre Socrate et Sénèque*, in J. Dagen, M. Escola, M. Rueff (a cura di), *Morales et politique. Actes du colloque international organisé par le Groupe d'étude des moralistes*, Honoré Champion, Paris 2005, pp. 405-436, in particolare pp. 405-406 e p. 421; *id.*, *Diderot e l'imitazione di Socrate*, in E. Lojaco (a cura di), *Socrate in Occidente*, Le Monnier Università, Firenze 2004, pp. 173-188.

⁹ R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, op. cit., p. 17.

¹⁰ Ivi, p. 16. G. Naudé, *Apologie pour tous les grands hommes qui ont esté eccusez de magie*, chez Jacques Cotin, Paris 1669, pp. 231-232.

¹¹ Cfr. *Theophrastus Redivivus*, ed. critica a cura di G. Canziani e G. Paganini, Firenze, La nuova Italia editrice, 1981. Socrate costituisce addirittura un personaggio chiave nel romanzo di Cyrano de Bergerac *Les états et Empires de la Lune et Les états et Empires du Soleil*, in Cyrano de Bergerac Savinien, *Œuvres complètes*, éd. Madeleine Alcover, vol. 1, Honoré Champion, Paris 2000.

però Voltaire, pur avendo dato alle stampe un'opera in tre atti dedicata a Socrate¹², nutriva idee e sentimenti ambivalenti verso questo martire della filosofia e la valutazione da parte di Rousseau¹³ era altrettanto equivoca – sebbene per motivi diversi – per Diderot Socrate rappresenterà sempre un modello ideale. Già nei *Gioielli indiscreti* aveva elogiato la *parresia* socratica descrivendo il filosofo ateniese come uomo retto e veridico, che «porta incisa la verità sulle labbra e la probità sul volto [...] l'amico e la vittima di entrambe. Finché visse, s'occupò di rendere i propri cittadini illuminati e virtuosi; e i suoi cittadini, ingrati, gli tolsero la vita»¹⁴. Lungo tutto il corso della vita sognerà di mettere in scena questo eroe della ragione e della virtù: il progetto occupa alcune belle pagine della *Poesia drammatica* (1758), anche se, come si è detto, fu Voltaire a dedicare un dramma alla morte di Socrate nel 1759, con un'opera malriuscita di cui il filosofo di Langres si dispiacque sinceramente.

Pur non perdendo mai di importanza in seno al pensiero diderotiano, tuttavia il modello socratico va in crisi a partire dall'esperienza di imprigionamento nel castello di Vincennes, quando Diderot inizia a considerare questo esempio ideale come troppo difficile da raggiungere. Molti anni dopo, nella *Confutazione di Helvétius* (1773-1775), emergeranno le ragioni di questa riconsiderazione dovuta alla consapevolezza che nel momento in cui si tratta di dire tutta la verità davanti al potere non è solo in questione la fedeltà del soggetto alla verità stessa e neppure solo la sua coerenza, ma anche il «carattere», termine con cui il filosofo si riferisce alle tendenze e disposizioni radicate nell'organizzazione fisiologica di ciascuno:

Il filosofo chiamato al tribunale delle leggi, deve o non deve ammettere le proprie convinzioni, a rischio della propria vita? Socrate fece bene o male a restare in prigione?... E quante altre questioni che appartengono più al carattere che alla logica! Oserete biasimare l'uomo coraggioso e sincero che preferisce morire piuttosto che ritrattare, infangare, con la sua ritrattazione, il proprio carattere e quello della sua setta? Se il ruolo di un simile personaggio è grande, nobile e bello nella tragedia o nell'imitazione poetica, perché sarebbe insensato o ridicolo nella realtà?¹⁵

La forza del carattere di Socrate ne fece un parresiasta capace di accogliere la sentenza di morte, piuttosto che avere la vita salva grazie all'esilio, il suo è un modello di virtù permanente, tuttavia Diderot sa che non tutti possono aspirare a questo tipo di condotta. Nonostante l'allontanamento dall'eroismo socratico e

¹² Voltaire, *Socrate. Ouvrage en trois actes. Traduit de l'anglais de feu M. Thomson, par feu M. Fatema, comme on sait, 1759*, ed. critica a cura di R. Trousson, OCV 94B, 2009, pp. 266-345.

¹³ C. Orwin, *Rousseau's Socratism*, in: «The Journal of Politics», vol. 60/1, 1998, pp. 174-87; M. Leonard, *Rousseau's Socrates between Cato and Christ*, in: «History of Political Thought», vol. 37, 2016, pp. 32-45.

¹⁴ D. Diderot, *Les Bijoux indiscrets* (1748), tr. it. di P. Quintili, *I Gioielli Indiscreti* in *Id. Opere filosofiche, romanzi e racconti*, Bompiani, Milano 2019, pp. 1830-1831.

¹⁵ D. Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé «L'homme»* (1773-75), tr. it. di P. Quintili, M. Marcheschi, *Confutazione dettagliata dell'opera di Helvétius intitolata «L'uomo»*, in *Id. Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., pp. 732-733.

le vicissitudini che lo porteranno a ripiegare verso una circolazione clandestina e limitata del suo pensiero, Diderot cercherà fino agli ultimi anni della sua esistenza di trovare un nuovo modello filosofico a cui rifarsi e da proporre, trovandolo in Seneca, più prossimo alla sua esperienza, alla sua posizione e, secondo quando cercheremo di mostrare, anche al modello di *parresia* che progressivamente si delinea nelle sue opere.

1. *I Saggi di Montaigne: un modello ambiguo di parresia*

Prima di approfondire la riflessione diderotiana sul modello socratico, occorre però fare un passo indietro e soffermarsi su come questo venga interpretato da uno dei filosofi moderni su cui Diderot ha meditato lungo tutto il corso della sua vita: Michel de Montaigne.

Nei suoi *Saggi* il bordolese metteva in primo piano l'importanza della sincerità come virtù e definiva la menzogna come «un maledetto vizio» e questo perché «non siamo uomini e non ci stimiamo gli uni con gli altri che attraverso la parola. Se conoscessimo l'orrore e l'importanza di quel vizio, lo bolleremmo a fuoco più giustamente che altri delitti»¹⁶. Dire la verità non è un fatto essenziale solo nei legami privati e in questo si ritrova la *parresia* quale elemento fondamentale per la dimensione politica della vita sociale, infatti «l'essere veritiero è il principio di una grande virtù, e il primo articolo che Platone richiede al governatore della sua repubblica»¹⁷. La necessità di dire la verità è dettata dal ruolo che svolge la parola nella costituzione delle stesse relazioni sociali:

Se la nostra intelligenza si mostra solo per via della parola, chi falsifica tradisce la società. È il solo strumento per mezzo del quale si comunicano le nostre volontà e i nostri pensieri, è l'interprete della nostra anima: se viene a mancarci, noi non ci riconosciamo fra noi. Se ci inganna, interrompe tutto il nostro commercio e interrompe i vincoli del nostro governo.¹⁸

Sembrirebbe dunque che per Montaigne il dovere della sincerità sia anche un dovere di *parresia* e che questo non riguardi soltanto il filosofo, ma che in esso risieda il fondamento dei vincoli sociali. Così, se ci attenessimo a un florilegio di citazioni opportunamente tratte dai *Saggi*, Montaigne potrebbe quasi sembrare un sostenitore della libertà di parola. Discorso affrancato da vincoli, quello di Montaigne, tanto spontaneo da sfiorare l'eccesso, poiché tutti, dando libero corso alla parola prima o dopo dicono grandi sciocchezze, accettabili purché

¹⁶ M. de Montaigne, *Les Essais*, tr. it. di V. Enrico, *Saggi*, Mondadori, Milano 2008, Libro I, § IX, *Dei mentitori*, p. 50. Su sincerità e menzogna in Montaigne cfr. A. Tagliapietra, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2001, § 10, *La dissimulazione del soggetto. Scenari della bugia nell'età moderna*, pp. 282-319.

¹⁷ Ivi, Libro II, § XVIII, *Del Mentire*, p. 711.

¹⁸ Ivi, p. 712.

non prive di malizia come egli stesso afferma. Nei *Saggi* trova spazio una parola consapevole dei propri inciampi la cui franchezza si riversa anche nella scrittura: «parlo alla carta come al primo che mi capita. Che ciò sia vero eccone la prova»¹⁹, scrive il filosofo. Tuttavia, quando entra più nel dettaglio di questo parlar schietto, emergono chiaramente i vincoli cui esso è sottoposto:

Chi è infedele a se stesso, è scusabile che lo sia verso il suo padrone. Ma vi sono Principi che non accettano gli uomini a metà e sdegnano i servizi limitati e condizionati. Non c'è rimedio; io dichiaro loro francamente i miei limiti; poiché schiavo io non devo esserlo che della ragione, e non ne posso ancora venir bene a capo. Ed anch'essi hanno torto di esigere da un uomo libero una tale soggezione al loro servizio e un tale obbligo se non da colui che hanno creato e comperato, o la cui sorte è legata particolarmente o decisamente. Le leggi mi hanno tolto questo grande fastidio; mi hanno scelto il partito e dato un padrone; ogni altra autorità o obbligo devono essere relativi a quell'autorità e ristretti a quella.²⁰

Con questa dichiarazione Montaigne si descrive contemporaneamente come parresiasta, sottomesso solo alla ragione e non al potere, e come dissimulatore, disposto alla rinuncia a una verità che sia distinta o addirittura contrapposta a quella del potere stesso. L'errore, a monte, è del potere, di fronte al quale non si pone più il problema di scegliere²¹. Pur detestando la dissimulazione il filosofo ha fatto esperienza di quanto in politica praticare la virtù possa rivelarsi una pretesa scolastica e astratta, nonché inefficace²², dimostrandosi «a suo modo, un «realista» nel momento in cui pensa che privilegiare in un secolo così corrotto sempre l'onesto sull'utile non porterebbe il singolo verso risultati duraturi»²³. La sola forma di *parresia* che resta possibile praticare è quindi quella verso se stessi, che si traduce nei *Saggi* in un perfetto rispecchiamento tra l'autore e l'opera, i quali devono essere considerati come tutt'uno²⁴. Tuttavia, anche a questo riguardo,

¹⁹ Ivi, Libro III, *Dell'utile e dell'onesto*, p. 837.

²⁰ Ivi, Libro III, § I, *Dell'utile e dell'onesto*, pp. 842-843.

²¹ Di fronte a uno stato svuotato di ogni carattere sacrale o razionale, «se l'ossequio che richiede per le sue leggi è totale, «mistico», il saggio conserva la sua autonomia nel privato, nell'*arrière boutique*, nell'*estre à soy*, in uno spazio tutto proprio come è per Montaigne il suo castello e la sua biblioteca» come scriveva T. Gregory in *Michel de Montaigne o della modernità*, Edizioni della Normale, Pisa 2016, p. 30.

²² «Una volta ho provato ad usare al servizio degli affari pubblici le opinioni e regole di vivere così rigide, nuove, rozze o nette, come le ho create a casa mia o ricevute dalla mia educazione, e delle quali mi servo comodamente, per lo meno con sicurezza in privato, una virtù scolastica e novizia. Ve le ho trovate inadatte e pericolose». M. de Montaigne, *Saggi*, op. cit., Libro III, § IX, *Della vanità*, p. 1055.

²³ N. Panichi, «*Devenant toujours autre d'un autre*». *La crisi del soggetto moderno* in Id. *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, p. 157.

²⁴ Accanto alla scrittura esiste un altro spazio di sincerità, peraltro connesso alla scrittura stessa, e si tratta della relazione di amicizia, che per ovvie ragioni di spazio qui non si tematizza. Su questo ricordiamo alcuni tra i numerosi studi esistenti: M. Rey, «Communauté et individu: l'amitié comme lien social a la Renaissance» in: *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine*, 38(4), 1990, pp. 617-625; G. Defaux, *Montaigne et le travail de l'amitié. Du lit de mort d'Étienne de La Boétie aux Essais*

Montaigne smussa e modera la pretesa della totale sincerità, chiarendo di dire il vero «non tutto quanto voglio, ma quanto oso dire il vero, e l'oso un po' più invecchiando, poiché sembra che il costume conceda a quest'età più libertà di chiacchierare e più indiscrezione di sé»²⁵. Come sempre nei *Saggi* le affermazioni del filosofo vanno collocate nella complessità del pensiero espresso nell'opera; tenendo conto di questo è possibile affermare che qui non siamo di fronte a una forma di insincerità o di reticenza mendace, ma all'espressione coerente della mobilità e mutevolezza del soggetto. L'io è composito e sfuggente, il linguaggio intrinsecamente ambiguo, per questo nella scrittura Montaigne afferma di non riuscire sempre ad arrivare fino in fondo con il proprio svelamento («bisogna che adatti la storia al momento») eppure mette in pratica lo sforzo di conoscere se stesso tramite la scrittura, che consiste in «una registrazione di diversi e mutevoli accidenti e di immaginazioni irrisolte, e, quando capita, contrarie: o che sia diverso io stesso, o che colga i soggetti in altre circostanze e per altre considerazioni. Tant'è che io mi contraddico molto, ma la verità, come diceva Demade, non la contraddico mai»²⁶. Plutarco nella *Vita di Demostene*, ricorda che lo stesso Demade che affermava di essersi contraddetto, non lo aveva mai fatto contro il bene dello stato²⁷. Così il soggetto, il *moi* che si espone nel suo mutamento, ed eventualmente con i suoi limiti e le sue contraddizioni, ha come criterio di verità e di conoscenza «l'esercizio dell'introspezione, ovvero l'esperienza di sé, e la *bonne foi*, la sincerità, la capacità sovrana di esporsi integralmente»²⁸. Quel «l'oso un po' più invecchiando» aiuta allora a comprendere meglio il «retrobottega» che, come ha messo in luce Nicola Panichi:

funziona come l'equivalente del tempo e dello spazio opportuni per la *retraite*, *kairos* della coscienza per staccarsi dalla società; non è solo più o tanto la risposta al proprio tempo storico malato e corrotto, ma è anche al tempo soggettivo della vecchiaia, quello in cui l'uomo non può più dare nulla alla società [...] La *retraite* appare al Bordolese più giustificata («avoir plus d'apparence et de raison») per coloro che hanno donato al mondo la loro età più attiva e fiorente, che si sono ben impegnati negli affari del mondo. L'*arrière boutique* vale per chi ha già vissuto una vita *bien engagée*, che ha saputo agire/vivere bene, che ha fatto la sua parte nella vita.²⁹

de 1595, Paradigme, Orléans 2001; N. Panichi, *Forma e spazio della relation avec autrui: Montaigne oltre l'Apologie de Raymond Sebond*, in G. Federici Vescovini, O. Rignani (a cura di), *Oggetto e spazio: fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani: atti del convegno, Perugia, 8-10 settembre 2005*, SISMELE edizioni del Galluzzo, Firenze 2008, pp. 217-226; A. A. Ceron, *Le amicizie degli antichi e dei moderni*, ETS, Pisa 2021, in particolare il cap. V «Le amicizie negli *Essais* di Montaigne», pp. 221-256.

²⁵ Ivi, Libro III, § II, *Del pentimento*, pp. 854-855.

²⁶ Ivi, p. 853.

²⁷ Diogene Laerzio, *Vite parallele*, tr. it. di D. Magnino, UTET, Torino 2006, Vol. 2, «Demostene», 13,3, p. 563.

²⁸ A. Tagliapietra, *Sincerità. La virtù crudele*, Einaudi, Torino 2003, p. 162.

²⁹ N. Panichi, «*Devenant toujours autre d'un autre*». *La crisi del soggetto moderno*, op. cit., pp. 148-149.

Questo ci riconduce al modello socratico della filosofia come prassi, alla necessità di osare dire tutto ciò che si osa³⁰, ma anche all'osare fare tutto ciò che si riesce, cioè la centralità dell'azione che attraversa tutti i *Saggi*. Certo, nell'azione politica è meglio non prendere come esempio coloro che si fidano (troppo) della propria forza³¹, ma «prepararsi per tempo alle circostanze», del resto, ricorda Montaigne, «Socrate non dice: Non cedete alle attrattive della bellezza, vincetela, sforzatevi in senso contrario. Fuggitela, egli dice, correte fuori della sua mira e del suo incontro, come da un veleno potente che si lanci e colpisca da lontano»³². Allora una volta fatto di tutto per mantenere la propria virtù ed evitare la dissimulazione, laddove le circostanze politiche lo esigano – in un contesto di corruzione generale – può essere più utile (e dunque virtuoso) dissimulare.

Possiamo considerare queste affermazioni nell'ambito nel un più ampio contesto storico del Rinascimento, epoca in cui, secondo Michèle Clément, se gli spazi pubblici adatti alla *parresia* si erano ristretti e solo ai buffoni di corte o ai folli era concesso dare libero corso alla parola davanti al potere, ciò accadeva perché, già da tempo, cioè dall'affermarsi delle università nel XIII secolo, il filosofo aveva smesso di incarnare un ruolo di testimonianza performativa della verità nello spazio pubblico. Così:

il XVI secolo constata malinconicamente che la *parresia* non è più possibile e tenta di trovare dei luoghi segreti in cui riconnettersi a un'origine pura. Meno malinconicamente e più efficacemente, la *parresia* servirà anche – sfidandoli – a mantenere a una temperatura critica i principali valori del Rinascimento, la retorica e la civiltà. In questo, essa rimane – anche nel suo stato fantasma – una forza attiva.³³

Possiamo allora dire di trovare già in Montaigne quel meccanismo tipico del libertinismo e della cultura eterodossa del Seicento per cui agli elementi fortemente innovatori sul piano filosofico si accompagna una fisionomia passiva a livello politico³⁴:

Fu detto a Socrate che qualcuno non s'era affatto migliorato in viaggio. Lo credo bene, disse lui, s'era portato con sé se stesso [...] Noi ci portiamo appresso le nostre catene: non si tratta di una libertà intera, noi volgiamo ancora gli occhi verso ciò che abbiamo lasciato, ne abbiamo piena la fantasia. [...] Bisogna risersarsi un

³⁰ Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., Libro III, § V, *Su alcuni versi di Virgilio*, p. 896.

³¹ Ivi, Libro III, § X, *Del governare la propria volontà*, p. 1080.

³² *Ibidem*.

³³ M. Clément, «À la recherche de l'insolence perdue»: la *parrêsia* à la Renaissance, in P. Debailly, M. Martin, J. Vignes (a cura di), *Parrêsia et processus de vérédiction*, cit., pp. 51-52. Traduzione nostra. Cfr. anche A. M. Battista, *Come giudicano la «politica» Libertini e moralisti nella Francia del '600*, in S. Bertelli (a cura di), *Libertinismo in Europa*, Ricardo Ricciardi editore, Milano-Napoli 1980, pp. 25-80.

³⁴ Cfr. A. M. Battista, *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento*, in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 321.

retrobottega tutto nostro, sicuro, in cui possiamo collocare la nostra vera libertà e il più importante ritiro e la solitudine.³⁵

Da questa dissociazione del soggetto libertino dipende l'atteggiamento di conformismo esteriore alle leggi che costituiscono lo spazio collettivo, mentre la propria libertà di pensiero e di godimento sono custodite in una dimensione puramente interiore. Ciò che tuttavia accade, potremmo dire malgrado l'istanza antiautoritaria del pensiero libertino, è che di fatto si realizza una dinamica di introiezione e proiezione tra individuo e spazio collettivo il cui esito è un soggetto «al contempo sottomesso e libero»³⁶. Attraverso Charron si arriva alle formulazioni dei libertini eruditi del XVII secolo che pur «individuando benissimo la funzione politica della religione [...] continuano a esigerla e sollecitarla per le masse superstiziose e ignoranti»³⁷. La differenza tra il libertinismo erudito del XVII secolo e l'Illuminismo del XVIII starebbe allora nel legame con l'opinione pubblica. È corretto affermare che «soltanto rendendo pubblica la scienza, il suo carattere emancipatore acquista concretezza»³⁸ ed è vero che in questo consistette l'opera di illuminazione e diffusione del sapere messa in atto nel «secolo della ragione», tuttavia non sarebbe corretto attribuire agli illuministi *tout court* la stessa posizione relativamente al ruolo da assegnare alla religione. Per restare in ambito francese, per esempio, Montesquieu e Voltaire pur avendo combattuto a favore della tolleranza religiosa ritenevano che «dovunque esista una società organizzata, una religione è necessaria»³⁹. Diversa era la posizione in materia di religione di un pensatore ateo come Diderot e di tutti quei libertini e materialisti che nel XVIII secolo cercarono uno spazio di espressione nella letteratura clandestina.

2. Diderot parresiasta: le prime opere clandestine

Diderot nelle sue prime opere, scritte quando ancora il suo materialismo e ateismo non erano giunti a piena maturazione, cosa che avverrà solo a partire dal 1749 con la *Lettera sui ciechi*, cerca una specie di giusto mezzo tra la necessità di esprimere la verità e quella di salvaguardare la propria incolumità, senza abbandonare il proprio paese. Com'è noto, infatti, proprio nella *Passeggiata dello scettico* (1747) il personaggio di Aristo aveva affermato: «Imponetemi il silenzio

³⁵ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., Libro I, § XXXIX, *Della solitudine*, pp. 264-266.

³⁶ C. Richelieu, *L'âge libertin*, Les éditions de minuit, Paris 1987, p. 22. Sul rapporto tra scetticismo, coscienza individuale e accettazione dell'ordine politico e delle norme vigenti al fine di ottenere la pace pubblica cfr. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982, tr. it. di M. Musacchio, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 317-324.

³⁷ Ivi, p. 181.

³⁸ Ivi, p. 182.

³⁹ Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763), tr. it. di L. Bianchi, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli, Milano 1995, § 20, p. 137.

sulla religione e sul governo, e non avrò più niente da dire»⁴⁰. Tuttavia, poche righe dopo è lo stesso personaggio a criticare la scrittura volta a dissimulare le idee dell'autore:

«Vi capisco, Cleobulo; voi mi consigliate [...] di trattare i pregiudizi del pubblico in modo che si dica che io li ho tutti; pensateci, che tipo di esempio mi state proponendo?» [...]

«Forse, rispose Cleobulo. È meglio essere un cattivo autore a riposo che un buon autore perseguitato; un libro che dorme, diceva sensatamente un autore, del resto assai stravagante, non fa male a nessuno.»

«Farò in modo, gli risposi, di scrivere un buon libro ed evitare la persecuzione.»⁴¹

Tutta la conclusione del *Discorso preliminare* anteposto a quest'allegoria satirica e clandestina è dedicata all'esitazione tra la necessità parresiasistica di dire la verità di fronte alle due istanze del potere – religione e politica – e quella di mettersi in salvo da queste stesse autorità. Come si vede, Diderot nel 1747 riteneva ancora possibile tentare di scrivere un libro «sincero», condividendo con Montaigne l'importanza del rapporto tra questa virtù e la scrittura.

L'anno successivo il filosofo di Langres descriverà un tipo di libertino diverso da quelli descritti nella *Passeggiata dello scettico*: il sultano Mangogul, protagonista dei *Gioielli indiscreti* (1748). Qui la messa in scena è interessante in quanto il titolare del meccanismo rivelatore della verità è lo stesso detentore del potere. Com'è noto, il romanzo racconta di Mangogul che, annoiato dalla vita di corte, su consiglio della sua favorita Mirzoza, chiede l'aiuto del mago Cucufa, il quale gli fornisce un anello dai poteri magici: rende invisibile il sultano e, soprattutto, fa parlare «i gioielli» delle donne. È stato notato che la narrazione frivola, alla maniera dei *contes orientaux*, è il pretesto dietro il quale si cela un romanzo che parla di esperienza e di determinismo⁴². Il sultano, infatti, come un vero empirista reitera le prove dell'anello per verificare l'ipotesi della favorita che possa esistere almeno una donna saggia. Come emergeva già nella *Passeggiata*, in cui veniva messo in scena anche il «libertinismo dei costumi» (*libertinisme des mœurs*)⁴³:

il godimento e il piacere, L'Eros materialista, in particolare, sono percepiti dai redattori delle Accademie come una minaccia per l'equilibrio stesso delle società politiche. Per quale ragione? Perché scardinano, con la loro verità fisica e immediata, le

⁴⁰ Ivi, pp. 78-82.

⁴¹ Ivi, pp. 80-81.

⁴² Cfr. P. Quintili, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie. 1742-1782*, Honoré Champion, Paris 2001, cap. 2.2, pp. 112-140 e C. Duflo, *Philosophie des pornographes. Les ambitions philosophiques du roman libertin*, Seuil, Paris 2019.

⁴³ Per una discussione dei concetti di *libertinisme d'esprit*, ovvero di libertino in quanto «libero pensatore» e *libertinisme des mœurs*, ovvero di libertino in quanto «uomo dalla libera condotta» cfr. G. Schneider, *Der Libertin: zur Geistes-und Sozialgeschichte des Burgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, tr. it. di G. Panzieri, *Il libertino: per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 34-36.

Scrivere la verità tra Montaigne e Diderot: Socrate e Seneca modelli di *parresia*

false apparenze che tentano di celare il senso delle vite, delle esistenze che esperiscono tali passioni. La forza genesica dell'Eros capace di fondare e formare unità sempre nuove e sempre più ampie, riporta i soggetti, tutti i soggetti, dallo schiavo, alla donna, al sovrano, al fondamento ultimo della loro *égalité naturelle*.⁴⁴

Lo svelamento di una verità che mette in crisi le strutture di esercizio del potere, di cui fa parte, come vedremo, anche la concezione «tenera» dell'amore, per dirla con Mirzoza, o «romantica», come la definiremmo oggi, è l'effetto della circolazione dei testi libertini che comprendono una componente erotica⁴⁵. Oltre a questa, *I Gioielli indiscreti* mettono in scena diverse forme di *parresia* tra cui, innanzitutto, la sincerità scandalosa dei «gioielli» delle donne. Occorre però osservare che le donne stesse sono al contempo soggetti e oggetti degli esperimenti di Mangogul, costrette a delle confessioni che non hanno alcuna voglia di fare⁴⁶, anche se qualche cortigiana azzarda l'ipotesi che «tutto sommato [...] se le avventure di una donna devono essere divulgate, tanto vale che sia per mano del gioiello piuttosto che del suo amante», perché «un amante di solito è scontento, prima di diventare indiscreto, e da allora è tentato di vendicarsi esagerando le cose; invece un gioiello parla senza passione e non aggiunge nulla alla verità»⁴⁷. Nonostante questa considerazione, la sincerità dei «gioielli» espone le donne al dovere di rendere conto degli spazi di libertà – libertà libertina – che in quanto soggetti sottoposti a regole di condotta coercitive erano costrette a mantenere segreti. Al contempo Diderot ci mostra riguardo a questo aspetto un'ulteriore restrizione del concetto di libertà che mette in discussione quelle stesse regole oppressive: il fatto che la volontà e la libertà sono concetti illusori. Verità così espressa da Cefisia, una delle cortigiane, che esclama: «Non era dunque abbastanza che la nostra condotta fosse in potere dei nostri gioielli, senza che la nostra reputazione dipendesse anch'essa dai loro discorsi»⁴⁸.

La tesi materialista di Diderot, che troverà poi successivi sviluppi nella sua opera, viene esplicitata nel capitolo intitolato *Dei viaggiatori* (§ VIII), dove la lingua stessa dei personaggi rappresentati consente una maggiore onestà. Come afferma Mangogul, infatti, «gli isolani di cui si parla in questo prezioso diario, chiamano tutto con il suo nome, la lingua è più semplice e la nozione delle cose oneste o disoneste viene stabilita meglio»⁴⁹. Che il testo riveli, molto chiaramente, quanto il peso costrittivo di una morale che non si basava sulla natura ricadesse sulle donne, è dimostrato, da un punto di vista narrativo, dal fatto che il sultano – solitamente assente durante le discussioni dotte in quanto

⁴⁴ P. Quintili, *Nota introduttiva a I Gioielli Indiscreti*, op. cit., p. 1653.

⁴⁵ Sulla fusione tra i due tipi di libertinismo in Diderot si rinvia all'articolo di P. Quintili pubblicato in questo stesso numero.

⁴⁶ D. Diderot, *Gioielli indiscreti*, op. cit., pp. 1671-1672.

⁴⁷ Ivi, pp. 1674-1675.

⁴⁸ Ivi, pp. 1786-1787.

⁴⁹ Ivi, pp. 1720-1721. Si può cogliere qui un richiamo alla lingua degli Houyhnhnms descritti da J. Swift nei *Gulliver's travels* (1726) tradotti in francese e pubblicati nel 1727 da C. Desfontaines.

intento ad ascoltare con curiosità il «chiacchiericcio» dei gioielli – si addormenta o si allontana quando è il «favorito» Selim a narrare la storia delle sue avventure amorose. A questo si aggiunge il fatto che quando Mirzoza, che è saggia ma è pur sempre una donna, compie il suo atto parresiasico davanti al sultano, questo avviene nel momento in cui trova il coraggio di esporre la sua filosofia a Mangogul, e per farlo deve ricorrere a una comica dissimulazione della sua condizione. Affinché il suo pensiero sia riconosciuto come tale, infatti, si traveste da filosofo:

la favorita era quasi sicura della visita del Sultano, prese due sottane nere, ne mise una come al suo solito e l'altra sulle spalle, passò le braccia nelle fessure, si abbigliò con la parrucca del Siniscalco di Mangogul, col berretto quadrato del suo cappellano; e credette di vestirsi da filosofo quando invece si era travestita da pipistrello.

Così conciata, s'aggirava in lungo e in largo nei suoi appartamenti, come un professore del Collegio Reale che attende i suoi uditori: affettava persino la fisionomia ombrosa e riflessiva di un erudito che medita. Mirzoza non mantenne a lungo quella forzata serietà.⁵⁰

A questo punto però occorre fare un passo indietro rispetto alla narrazione e osservare il testo in prospettiva per cogliere nei *Gioielli indiscreti*, al pari di altre opere diderotiane, che come lettori e lettrici ci troviamo di fronte a una «scrittura obliqua» in cui «non si sa mai con esattezza chi sta parlando, poiché colui che tiene la penna (il caudatario) non è altro che il traduttore di un autore africano di un manoscritto che oltretutto è lacunoso»⁵¹. L'effetto scettico che produce questo tipo di scrittura, incarica il lettore stesso di trarre le conclusioni rispetto al problema che il testo gli sottopone. Scritti in modo da ammiccare al lettore, *I Gioielli indiscreti* lo costringono a quel tipo di *parresia* che richiede di innescare una forma di sincerità nei confronti di se stessi, simile a quella che Montaigne aveva sperimentato nei *Saggi*. I due testi si possono accostare proprio perché l'opera diderotiana è disseminata di quella serie di «stimoli segreti, rispondenti a piccole vanità, ad ambizioni meschine, e moventi sepolti nell'inconscio»⁵² messi in luce per la prima volta dall'analisi introspettiva di Montaigne. È innegabile che pochi anni prima, nei *Pensieri filosofici*, Diderot avesse fatto l'elogio delle grandi passioni che ci consentono di compiere opere e imprese sorprendenti, ma quando si tratta della morale e specialmente nella scrittura dei racconti e dei romanzi egli, come il Bordoiese, cerca di mostrare che le nostre azioni spesso sono guidate da una serie di diverse sfumature emotive e impulsi naturali che potremmo definire minori. Questo vale, per esempio, per l'amore che, nonostante le apparenze, non è il vero fondamento delle relazioni, come rammentano i vani giuramenti di Selim a Cidalisa:

⁵⁰ Ivi, pp. 1770-1771.

⁵¹ C. Duflo, *Raisonnement comme un bijou. Expérience et détermination dans Les Bijoux indiscrets*, in: «Cahiers philosophiques», vol. 140, no. 1, 2015, p. 54.

⁵² A. M. Battista, *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese*, op. cit., p. 323.

Scrivere la verità tra Montaigne e Diderot: Socrate e Seneca modelli di parresia

Ebbi un bel giurarle che provavo la passione più vera, che la mia felicità era nelle sue mani e che la sua indifferenza avrebbe avvelenato il resto della mia vita. «Chiacchiere, disse lei, pure chiacchiere. O non pensate più a me o almeno non credetemi così sciocca da dar credito a queste consumate proteste. Ciò che mi avete appena detto ora, tutti lo dicono senza pensare e tutti l'ascoltano senza crederci».⁵³

Non solo da quest'esperienza dolorosa, ma dalle numerose avventure vissute da Selim, egli conclude che le donne sono mosse da tre cose: «l'interesse, il piacere e la vanità; non ce n'è forse nessuna che non sia dominata da una di queste passioni e quelle che le riuniscono tutte e tre sono dei mostri»⁵⁴. Il lettore dei racconti e dei romanzi di Diderot, *in primis* di *Questo non è un racconto*, sa che lo stesso giudizio può essere esteso anche agli uomini.

Sappiamo che i *Gioielli indiscreti*, insieme alla *Passeggiata dello scettico* e alla *Lettera sui ciechi a uso di coloro che vedono*, costarono a Diderot l'imprigionamento nel 1749. Le cautele tipiche della letteratura clandestina adottate per far circolare questi testi (assenza del nome dell'autore, falsa attribuzione dell'editore, luogo, anno di pubblicazione, ecc.)⁵⁵ non erano state sufficienti e l'asimmetria tra lo scrivente e il potere si era manifestata concretamente. Risale a questo periodo di reclusione la sua traduzione dell'*Apologia di Socrate*, scelta anche simbolica per i motivi di cui si è detto in precedenza. Sappiamo che furono le ragioni di tipo economico a prevalere su quelle di carattere morale e che proprio grazie al contratto già sottoscritto con gli editori dell'*Encyclopédie* (Le Breton, Briasson, Durand e David) Diderot fu rilasciato per dedicarsi al progetto enciclopedico, con l'impegno di non scrivere più nulla sulla religione e sulla politica. Già abbiamo ricordato il rammarico di Diderot di non essere stato all'altezza del modello socratico.

È noto il modo circospetto e dissimulato con cui gli enciclopedisti diedero spazio a posizioni di rottura rispetto alla tradizione e all'autorità all'interno del *Dictionnaire raisonné*, così come sono conosciuti gli interventi di censura preventiva attuati dagli editori, spesso all'insaputa degli autori degli articoli e degli stessi responsabili editoriali (un esempio tra tutti è la sorte dell'articolo sulla filosofia scettica citato in precedenza). Ci si limita qui solo a questi cenni, poiché se ci si volesse addentrare negli articoli dell'*Encyclopédie* si amplierebbe troppo il campo dell'indagine rispetto agli scopi che ci si è qui prefissi. Inoltre, essendo l'opera caratterizzata dalla dimensione collettiva, anche la questione della responsabilità dei singoli di fronte al potere si articola diversamente.

Rispetto alle opere di Diderot, tuttavia, si apre nuovamente la questione dell'espressione delle verità scomode tipiche del pensiero libertino. *La lettera sui sordi e muti*, *I Pensieri sull'interpretazione della natura*, le opere teatrali pubblicate

⁵³ Ivi, p. 1883.

⁵⁴ Ivi, p. 1875.

⁵⁵ Per una disamina delle caratteristiche, anche formali e paratestuali, delle opere clandestine nel XVII e XVIII secolo si rinvia a G. Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Laterza, Roma-Bari 2008.

a partire dal 1757 e durante gli anni dell'impresa enciclopedica non toccano, se non marginalmente, temi libertini o scomodi per le autorità. Il materialismo critico di Diderot non trova dunque pubblica espressione dopo la prigionia a Vincennes, nemmeno in una circolazione clandestina delle sue opere, come nel caso dei *Gioielli indiscreti*.

3. Diderot e la dissimulazione: abbandono della sincerità davanti al potere?

Il *Sogno di d'Alembert*, *Il Nipote di Rameau*, *Jacques il fatalista e il suo padrone*, *La religiosa*, ma anche le confutazioni di Helvétius e di Hemsterhuis, sono testi che circolano tra un ristrettissimo gruppo di persone. In alcuni casi, si pensi al *Sogno di d'Alembert*, lo stesso circolo di intellettuali illuministi a cui Diderot appartiene rifiuta le tesi in esso espresse: secondo la testimonianza di Naigeon sarà proprio d'Alembert a chiedergli di distruggere l'opera⁵⁶. Rinuncia alla *parresia*?

Nel 1777 Diderot riesce a pubblicare, in un'edizione bilingue franco-italiana insieme ai *Pensieri filosofici*, il *Colloquio di un filosofo con la Marescialla di ****, dialogo che veniva presentato come opera postuma del poeta libertino Tommaso Crudeli (1703-1745), precettore della famiglia Contarini a Venezia, considerato da Grimm una delle ultime vittime dell'Inquisizione che lo aveva condannato nel 1739. Nel dialogo Diderot difende la figura dell'ateo virtuoso, mettendo in scena se stesso, denuncia le incoerenze e quelle che considera le assurde pretese morali della religione. La conclusione sembrerebbe però ribaltare quella sincera presa di posizione del geometra cieco Saunderson, messo in scena nella *Lettera sui ciechi*, che per coerenza rifiutava una conversione in punto di morte:

- A proposito, se voi doveste rendere conto dei vostri principi ai nostri magistrati, li ammettereste?
- Farei del mio meglio per risparmiar loro un'azione atroce.
- Ah! Vile! E se foste in punto di morte, vi sottomettereste alle cerimonie della Chiesa?
- Non mancherei mai.
- Via, via! brutto ipocrita!⁵⁷

Nelle opere degli anni Settanta, pubblicate per lo più nella *Corrèspondance littéraire* diretta dall'amico Grimm, troviamo ripetutamente formule di sottomissione alle leggi vigenti, seppure accompagnate dall'espressione della necessità di critica⁵⁸. Risalgono a questo stesso periodo i *Mélanges philosophiques, historiques*

⁵⁶ Fortunatamente le copie manoscritte che Diderot aveva conservato ne hanno consentito la pubblicazione postuma.

⁵⁷ D. Diderot, *Entretien d'un philosophe avec Mme la Maréchale de ****, tr. it. di V. Sperotto, *Colloquio di un filosofo con la Marescialla di ****, Inschibboleth, Roma 2017, p. 92.

⁵⁸ La questione è il tema stesso di un racconto del ciclo di Langres, il *Colloquio di un padre con i suoi figli, ossia del pericolo di mettersi al di sopra delle leggi* ed è in generale l'oggetto dei due cicli di

etc. pour Catherine II in cui proprio rivolgendosi a una sovrana, anzi a una despota come Diderot stesso la considerava, egli non può che propendere per un personaggio filosofico diverso da quello di Socrate. Vediamo quindi Diderot prendere le parti di Aristippo, disposto a obbedire anche alle cattive leggi, pur auspicandone la riforma⁵⁹. Ma Aristippo non è l'ultimo personaggio filosofico rappresentato in questo periodo, dall'Antichità Diderot trae infatti quello che può essere considerato un nuovo modello della *parresia*, tradotta non solo nel coraggio di dire tutta la verità davanti al potere, ma anche nella manifestazione della *parresia* incarnata dal filosofo con il suo stesso modo di vivere, che non necessariamente richiede un'opposizione frontale ai potenti: si tratta di Seneca, filosofo stoico dell'età imperiale.

Grazie al modello offerto da Seneca, Diderot è in grado di conciliare la verità e il rispetto del potere, ma anche di anticipare il giudizio dei posteri. Sappiamo, infatti, dalla sua corrispondenza con Falconet, che non considerava rilevante solo il tempo presente, ma anche la posterità, tanto come tribunale di giudizio delle azioni, quanto come possibilità di trovare accoglienza per le opere. Se pensiamo alla storia editoriale del *Nipote di Rameau* e all'importanza che ebbe poi per la filosofia successiva, sembrerebbe che non avesse torto. Per tornare però alla questione della necessità di dire la verità non solo *di fronte al* potere, ma anche *riguardo al* potere, tale dovere secondo Diderot non si limita al tempo presente: occorre dire la verità anche ai posteri e, ove necessario, ristabilirla riguardo a chi chi ha preceduto. Su questo Diderot prende esplicitamente le distanze da Montaigne. Nella lettera a Falconet del 5 agosto 1766, infatti, egli cita un passo tratto dal saggio *Sulla gloria* (Libro II, §XVI) dove il filosofo di Bordeaux sostiene che le azioni virtuose sono nobili in se stesse e che per questo non si devono cercare ulteriori ricompense nel giudizio degli altri. Il ragionamento prosegue in questo modo:

Se tuttavia questa falsa opinione serve al pubblico a mantenere gli uomini nel proprio dovere; se il popolo ne è inclinato alla virtù; se i Principi sono colpiti dal vedere la gente benedire la memoria di Traiano e vituperare quella di Nerone; se li emoziona il vedere il nome di questo gran ribaldo, una volta così spaventevole e temuto, maledetto e oltraggiato con tanta libertà dal primo scolaro che ci si mette; che essa cresca vigorosamente e la si alimenti fra noi più che si potrà.⁶⁰

racconti scritti tra il 1768 e il 1772. Emblematica a tal proposito è la conclusione del *Supplemento al Viaggio di Bougainville*: «A: Parleremo contro le leggi insensate finché saranno riformate e in attesa ci sottometeremo a esse. Colui che infrange una cattiva legge secondo la sua autorità privata, autorizza tutti gli altri a infrangere quelle buone. Ci sono meno inconvenienti a essere folle con i folli che a essere saggi da soli. Diciamo a noi stessi, gridiamo incessantemente che si è attaccata la vergogna, il castigo e l'ignominia a delle azioni innocenti in se stesse, ma non commettiamole, perché la vergogna, il castigo, e l'ignominia sono i più grandi mali. Imitiamo il buon cappellano, monaco in Francia, selvaggio a Tahiti. A: Prendere l'abito veste del paese in cui si va, e conservare quello del paese in cui si è». D. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, tr. it. di V. Sperotto, *Supplemento al viaggio di Bougainville*, in *Id., Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., pp. 1241-1242.

⁵⁹ Per un'analisi più approfondita di questa fase di passaggio si rinvia a A. Ratto, *El lugar del filósofo en la ciudad. La figura de Sócrates en los escritos de Diderot*, in: «Contrastes. Revista Internacional de Filosofía», vol. XXIII/2, 2018, pp. 25-40.

⁶⁰ Si riporta qui il paragrafo per intero, mentre Diderot ne riassume solo le prime righe. Cfr. M. de

Diderot commenta riassumendo due punti rilevanti: l'importanza di dire la verità alla posterità o di ristabilirla ove necessario, poiché la menzogna non è mai utile, ma anche il fatto che la ricerca della gloria, presente o futura, è alla base di molte azioni virtuose, tra cui la sincerità.

Ma, signor Michel, gli risponderai, se quest'opinione è falsa, non bisogna nutrirla, né accrescerla, perché è una menzogna, e la menzogna non serve mai a niente. Utile al momento, nuoce sempre all'avvenire, al contrario della verità che ricompensa infallibilmente nell'avvenire dei suoi inconvenienti presenti.⁶¹

Elogiando di seguito l'utilità della gloria, contro la vanità che Montaigne attribuiva a questo sentimento, chiarisce anche che «il desiderio della vera gloria suppone negli altri il sentimento della giustizia; e la giustizia si pretende dal presente e dall'avvenire»⁶². La questione si chiarisce ulteriormente in una lettera successiva, probabilmente dello stesso mese, in cui Diderot spiega che Socrate «ha sacrificato la sua vita per occuparsi dell'onore dei suoi concittadini. Se insiste su qualcosa, è sull'ignominia di cui si copriranno. È la loro causa, non la sua, che perora»⁶³. Dunque, il sacrificio di Socrate è fatto in nome del bene pubblico e il suo discorso, caratterizzato dalla *parresia*, si configura come una verità che non viene detta per interesse personale.

Questi elementi torneranno a proposito di Seneca nell'ultima opera pubblicata dal filosofo (clandestinamente nella sua versione definitiva e aumentata) il *Saggio sui regni di Claudio e Nerone e sui costumi e gli scritti di Seneca, per servire da introduzione alla lettura di questo filosofo*. Quest'opera può certamente essere letta come una riflessione di Diderot sui rapporti tra filosofia e potere, elaborazione senile fatta non solo alla luce della battaglia illuministica, ma anche della sua personale esperienza. Relativamente alla questione della *parresia* politica è possibile fare anche qualche confronto tra il modello che emerge dal ritratto di Seneca e quello rappresentato dal personaggio del *Nipote di Rameau*, incarnazione moderna di parresiasta cinico.

È lo stesso Diderot a indicarci la lettura del suo saggio dedicato a Seneca come una riflessione che lo coinvolge in prima persona, poiché proprio all'inizio dell'opera rileva che:

non si tarderà molto ad accorgersi che io ritraggo sia il mio animo, sia quello dei differenti personaggi che si presentano al mio racconto. Nessuna prova ha la stessa forza, nessuna idea ha pari evidenza, nessuna immagine il medesimo fascino per tutti gli uomini; ma, lo confesso, sarei molto più lusingato se un uomo onesto si riconoscesse nei miei sentimenti, che se l'uomo di genio si riconoscesse in alcuni dei miei pensieri.⁶⁴

Montaigne, *Saggi*, op. cit., Libro II, § XVI, p. 672.

⁶¹ D. Diderot, *Correspondance*, a cura di L. Versini, Robert Laffont, Paris 1997, p. 664.

⁶² Ivi, p. 665.

⁶³ Ivi, p. 676 in questo passo Diderot paragona la condotta di Socrate a quella di Aristide considerandoli entrambi come uomini di bene e buoni cittadini.

⁶⁴ D. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1778-1782), tr. it. di V. Sperotto, *Saggio*

Ciò che preme a Diderot non è il valore letterario dell'opera, ma quello morale e da questo punto di vista l'opera si configura come un doppio tentativo: di riabilitare la memoria di Seneca⁶⁵ e di consegnare ai posteri, in cui si presume vivo un sentimento di giustizia, la sua immagine, ovvero quella di un filosofo di fronte al potere. Potere che per Diderot assumeva diverse forme, tanto quello della monarchia assoluta francese, quanto quello della zarina di Russia Caterina II sua benefattrice. Riguardo a questo ritratto di sé che si può scorgere in filigrana dietro a quello di Seneca, troviamo una forma di sincerità che, accanto al tentativo di assolvere se stesso dall'accusa di essersi trasformato in cortigiano, offre anche una riflessione sulla postura filosofica da assumere di fronte ai potenti, su come assumerla, e su come il modello di virtù filosofica di riferimento vada, di volta in volta, calato nel contesto storico in cui la filosofia viene praticata.

Come ha osservato Foucault a proposito del *De Tranquillitate Animi*, «per Seneca, non c'è incompatibilità tra filosofia e carriera politica, giacché una vita filosofica non è alternativa a una vita politica. Piuttosto la filosofia deve accompagnare l'impegno politico per garantire una cornice morale all'attività pubblica»⁶⁶. Questa è approssimativamente anche la tesi sostenuta da Diderot contro i detrattori del filosofo stoico, rispondendo così alla domanda posta sul *Journal de Paris*:

«Il ritiro o la verità potevano costargli la vita; ma a che cosa serve la filosofia, se non nei momenti pericolosi?»

Essa serve a sottrarsi al pericolo secondo le esigenze del bene generale e del bene particolare, e anche qualche volta del proprio bene; ed è questo che distingue il saggio dall'insensato. [...] L'uomo sensato avrebbe detto a Seneca: Quando dispererai di correggere Nerone, vivi e resta per la felicità dei paesi di cui ti ha affidato l'amministrazione. Più un principe è negligente, ignorante, dissoluto, fallibile o feroce, più il saggio che ha una carica importante è un uomo prezioso. Perché rischi di essere solo un ammonitore scomodo, bisogna che cessi di essere un ministro utile?⁶⁷

Il problema che sembra accomunare Diderot e Seneca è l'accusa che da filosofi si siano trasformati in cortigiani. Com'è noto la *parresia* non è virtù del cortigiano, la cui prudenza si trasforma in dissimulazione, se non addirittura in reticenza o ipocrisia. Seneca sarebbe allora uno stoico ipocrita «che pranza e cena con la menzogna» come il nipote di Rameau?

sui regni di Claudio e Nerone, in Id. *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., pp. 1242-1243.

⁶⁵ Si tratta di riabilitare Seneca anche dal giudizio negativo espresso dallo stesso Diderot in una delle sue note alla traduzione di *An Inquiry concerning Virtue and Merit* (1699) di Shaftesbury, pubblicata nel 1754 con il titolo con il titolo *Principes de philosophie morale, ou Essai sur le mérite et la vertu, avec Réflexions*, in *Œuvres Complètes*, ed. critica a cura di H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, vol. I, Hermann, Paris 1975, p. 425.

⁶⁶ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, op. cit., p. 104.

⁶⁷ D. Diderot, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, op. cit., pp. 1298-1299.

Che il diavolo mi si porti se in fondo so davvero chi sono. In genere, ho lo spirito rotondo come una sfera e il carattere franco come un salice; mai falso, per quanto abbia poco interesse a esser vero; mai vero, per quanto abbia poco interesse a esser falso. Dico le cose come mi vengono, sensate, tanto meglio; impertinenti, non ci si fa caso.⁶⁸

Difficile assimilare questo autoritratto del nipote alla figura di Seneca o sovrapporla allo stesso Diderot. A suo modo il nipote di Rameau si serve appieno del suo «parlar franco», ma questo non tanto con intento parresiastico, ma perché lui stesso ammette di non aver mai pensato in vita sua «né prima di dire qualcosa, né durante, né dopo aver detto», potendo così concludere: «perciò non offendo nessuno»⁶⁹. Non solo LUI non reca oltraggio a nessuno, ma non rischia nulla nell'esprimersi perché non è la verità a essere in gioco nel suo discorso. È vero che a suo modo il Nipote, nell'ammettere i vizi e i meccanismi sociali che agiscono sotto il velo ipocrita dei buoni sentimenti e dei principi virtuosi, compie un atto di onestà, offre al filosofo, come si diceva, un esempio di *parresia* cinica, ma nel momento in cui si tratta della verità, quella che il filosofo non può far altro che dire, ma che «non funziona sempre bene», il nipote afferma che se avesse capacità retoriche le utilizzerebbe «per dir bene le menzogne»⁷⁰.

Così, nella sua apologia di Seneca, Diderot ci mostra come la capacità del filosofo di parlare in modo veridico all'imperatore, ovvero la capacità di esprimersi criticamente di fronte ai vizi e alle scelleratezze di Nerone, richiedesse da un lato una considerazione della complessità delle circostanze e del momento storico – che egli si sforza di ricostruire nella prima parte del *Saggio* – e dall'altro l'attribuzione del giusto peso al fatto che fu l'imperatore a ordinare a Seneca di togliersi la vita: «perché il tiranno sarebbe stato così soddisfatto e così ansioso di immergere le sue mani nel sangue del suo istitutore e del suo ministro, se quest'ultimo fosse stato compiacente con i suoi vizi e avesse approvato i suoi misfatti?»⁷¹. Sembrerebbe dunque riabilitando Seneca si dimostri anche il ruolo parresiastico del filosofo, seppure messo in atto in modo differente rispetto a Socrate. Occorre però chiedersi se la considerazione che poteva essere valida per Seneca, lo fosse altrettanto per Diderot⁷²: egli accolse i benefici di Caterina II e non consegnò alle

⁶⁸ D. Diderot, *Le neveu de Rameau* (1762-1774), tr. it. di P. Quintili, *Il nipote di Rameau*, in *Id., Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., pp. 2250-2251.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 2284-2285.

⁷¹ D. Diderot, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, pp. 1376-1377. «Stanco dello spettacolo della dissolutezza e del crimine, Seneca volle allontanarsi; Nerone lo trattenne, ed ecco quello che Seneca gli fece sentire, se non glielo disse espressamente: «So che la mia presenza e i miei rimproveri vi infastidiscono; ma la colpa è vostra e non mia. Non vi potete aspettare da me che la verità: vi rispetto, ma rispetto la verità più di voi; e mi consolerei più facilmente per aver arrecato un dispiacere a voi che per averla offesa». Certo, non è il discorso di un uomo attaccato al favore, agli onori, alle ricchezze, alla vita». *Ivi*, pp. 1394-1395.

⁷² Su Seneca quale alter-ego di Diderot e sulla simmetria tra il *Saggio sui regni di Claudio e Nerone* e il contesto filosofico-politico della Roma di Seneca con la Parigi degli illuministi cfr. P. Casini, *Diderot apologiste de Sénèque*, in: «Dix-huitième Siècle», 11, 1979. pp. 235-248.

stampe la sua produzione più interessante, ma anche più scandalosa per l'epoca, relegandola a una circolazione molto ristretta. Diderot, inoltre, non morì come ateo, ma fu seppellito nella chiesa di Saint-Roch, esattamente come preannunciato dal passo citato del *Colloquio di un filosofo con la Marescialla di ****. Il tentativo auto-assolutorio del *Saggio* sarebbe perciò senza fondamento? Se, al di là di quello che Seneca può aver detto a Nerone, a parlare francamente per il filosofo erano le sue opere, non possiamo dire lo stesso a proposito di Diderot?

Si è già osservato che lo stesso *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, per quanto presentato come introduzione storica, contiene non pochi passaggi di critica al potere, tuttavia sono rare le pagine in cui esprime le sue tesi materialiste più radicali: siamo lungi qui dalle pagine esplicite del *Sogno di d'Alembert*. Sappiamo inoltre che, per quanto concerne la politica, Diderot consegnò le sue tesi democratiche ed egualitarie ai testi che scrisse per la zarina, proponendo riforme pubbliche e piani di istituzione di un'università in Russia, ma è anche noto che questi manoscritti furono consegnati a Caterina II soltanto postumi. Considerando i contributi del filosofo alla *Storia delle Due Indie*⁷³ diretta dall'Abate Raynal, però possiamo dire che egli non rinunciò totalmente alla *parresia*, nei limiti del possibile, ma in questo caso in forma anonima e dunque non assumendo su di sé quel rischio di cui si parlava nel definire la stessa pratica del discorso di verità. È la scrittura anonima o collettiva di quest'opera, accanto ai testi scritti per l'*Encyclopédie* e all'impronta evidentemente critica che egli diede all'impresa in quanto direttore – non a caso spesso definita «macchina da guerra» – che possiamo dire di trovare l'atto *parresiastico* diderotiano, prossimo però alla prudenza auspicata da Montaigne. Prudenza che, ci sembra, non aveva a che fare solo con motivazioni personali, ma anche con una riflessione ponderata sull'utilità dell'azione del filosofo (azione che consiste evidentemente nella scrittura critica).

Come si è cercato di mostrare, la posizione di Diderot è esitante tra i due modelli di *parresia*, Socrate e Seneca: il primo, martire della filosofia, resterà sempre un riferimento fondamentale (molto più che per Voltaire o Rousseau), ma sarà infine Seneca, svalutato in gioventù, a offrire una forma di *parresia* praticabile. Inoltre, come il «retrobottega» di Montaigne può essere interpretato quale momento di ritiro della vecchiaia dopo una vita di impegno, un momento per riservare la sincerità a una dimensione interiore, privata. Il *Saggio sui regni di Claudio e di Nerone*, può rappresentare il luogo di questa riflessione di un Diderot ormai anziano, che proprio nella pratica di una scrittura sincera – seppure obliqua in quanto celata tra le citazioni e il quadro della Roma imperiale – esercita la *parresia* verso se stesso, volta a tirare le somme della coerenza tra i propri principi e le proprie azioni. Que-

⁷³ Occorre ricordare che analogamente al percorso «accidentato» di pubblicazione dell'*Encyclopédie*, anche l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* diretta dall'abate Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796) e nota con il titolo abbreviato di *Histoire des deux Indes* (*Storia delle due Indie*), fu condannata nel 1772 (prima edizione), e la terza edizione del 1780, arricchitasi da numerosi interventi critici di Diderot fu condannata al rogo nel 1781 da parte del Parlamento di Parigi. Questo per sottolineare che le opere collettive, pur essendo meno rischiose per i singoli, non si sottraevano certo alle coercizioni del potere.

sto «retrobottega» è composto anche dalle opere inedite (e decisamente radicali), ma una concretizzazione anche nella forma della scrittura pubblica del saggio dedicato a Seneca, che costituiva al contempo un'introduzione all'opera dello stoico romano e un rispecchiamento della società del suo tempo, la riflessione critica su una Parigi in cui i filosofi illuministi – ciascuno secondo le proprie modalità e possibilità – si erano sforzati di fare opera di verità di fronte al potere e accanto al potere, pur con l'ambiguità che questo aveva implicato.

Per Diderot però il bilancio finale del suo sforzo e della lotta dei Lumi è amaro: proprio in un paragrafo delle *Osservazioni sul Nakaz*, ripreso poi nell'edizione del 1780 della *Storia delle due Indie*, si vede come sia venuta meno la fiducia precedentemente rivolta ai posteri a cui consegnare la verità:

Ci si consolerà dei mali passati e dei mali presenti, se l'avvenire dovesse cambiare questo destino; ma è una speranza in cui è impossibile cullarsi; e se si chiedesse al filosofo a cosa servono i suoi consigli che si ostina a indirizzare alle nazioni e a coloro che le governano, e se egli rispondesse sinceramente, direbbe che soddisfa una tendenza invincibile a dire la verità, a rischio di suscitare l'indignazione e anche di bere nella coppa di Socrate.⁷⁴

Nonostante la disillusione, Diderot afferma che se anche la parola e la scrittura del filosofo non fossero incisive, se anche non raccogliessero mai i frutti di ciò che semina, né nel presente né nel futuro, dire la verità costituirebbe nondimeno una necessità quando si decide di indossare «quell'abito grossolano, quella giacca di stamigna, quelle calze di lana, quelle scarpacce grosse e quella vecchia parrucca»⁷⁵ che caratterizzano il filosofo, come notava con disprezzo il nipote di Rameau.

Alla luce di questo, oggi, noi che leggiamo le opere migliori e le più scandalose di Diderot, facciamo parte di quella posterità che da quell'atto di sincerità può trarre il meglio e, forse, potremmo concedere al filosofo di aver saputo dire la verità (sulla natura, sul potere, sulla religione) non solo dinnanzi a se stesso, ma anche davanti ai posteri.

⁷⁴ D. Diderot, *Observations sur le Nakaz* (1774), in *Œuvres politiques*, Robert Laffont, Paris 1995, pp. 522-523. Traduzione nostra.

⁷⁵ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, op. cit., pp. 2286-2287.