

UNIVERSITÀ DI MESSINA  
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



# PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

VII, 2 - 2022

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA  
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



# PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

VII, 2 - 2022

ISSN 2499-8923

## DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

## COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

## COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Raffaele Manduca (Messina), Stella Mangiapane (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliadò (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Caterina Resta (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Grazia Spagnolo (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Andrea Velardi (Messina), Susanna Villari (Messina)

## COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

## GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

## PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina)

Contatto principale: [cmalta@unime.it](mailto:cmalta@unime.it)

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



SOMMARIO

GIOVANNI CASCIO, <i>Per la biografia di Benvenuto Campesani: un'epigrafe commemorativa di Albertino Mussato</i>	5
UGO MURACA, <i>Da Rousseau a Robespierre: i giacobini secondo Jacob L. Talmon</i>	21
DANIELE FLERES, <i>Divenire del trascendentale: Fichte e Deleuze</i>	45



GIOVANNI CASCIO

PER LA BIOGRAFIA DI BENVENUTO CAMPESANI:  
UN'EPIGRAFE COMMEMORATIVA  
DI ALBERTINO MUSSATO\*

In un saggio apparso nel numero XVII di «Studi medievali e umanistici»<sup>1</sup>, ho dimostrato come la silloge poetica in morte di Benvenuto Campesani (1250/55-1323)<sup>2</sup> pubblicata da Carlo Cipolla nel terzo tomo della sua edizione delle opere di Ferreto Ferreti (c. 1297-1337)<sup>3</sup>, e a lui interamente attribuita, costituisca in realtà una corrispondenza

\* Ringrazio Vincenzo Fera per la consueta generosità con cui ha letto e migliorato queste pagine. Sono pure grato a Sofia Brusa per gli utili consigli e le puntuali osservazioni.

<sup>1</sup> G. CASCIO, *Ferreto Ferreti e Albertino Mussato in morte di Benvenuto Campesani*, «Studi mediev. e umanistici», 17 (2019), 9-28.

<sup>2</sup> Per Campesani si vedano: G. GORNI, *Campesani, Benvenuto*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, XVII, Roma 1974 (consultato online), e R. WEISS, *Benvenuto Campesani (1250/55? - 1323)*, «Boll. del Museo civico di Padova», 44 (1955), 129-44. Utili considerazioni anche in R. G. WITT, *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Boston - Leiden 2003, 162-64. Altra bibliografia *infra*, 10-11.

<sup>3</sup> L'edizione di riferimento per gli scritti di Ferreti è *Le opere di Ferreto de' Ferreti vicentino*, a cura di C. CIPOLLA, I-III, Roma 1908-1920. I carmi in esame si leggono nel volume III, pp. 103-11, dove sono inseriti fra i *Carmina minora*. La silloge in morte di Benvenuto era già stata edita da Ludovico Antonio Muratori in *Rerum Italicarum Scriptores*, IX, Mediolani 1726, coll. 1183-88. Sul poeta e storico vicentino vd. almeno S. BORTOLAMI, *Ferreti, Ferreto de'*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, XLVII, Roma 1997 (consultato online), e R. MODONUTTI, *Ferretus de Ferreto*, in *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi*, III/3, Firenze 2010, 348-49, ai quali si rinvia anche per ulteriore bibliografia. Pure utili R. MODONUTTI, *Cultura preumanistica e storiografia: Albertino Mussato e Ferreto Ferreti*, in *Scrivere storia nel medioevo. Regolamentazione delle forme e delle pratiche nei secoli XII-XV*, a cura di F. DELLE DONNE - P. GARBINI - M. ZABBIA, Roma 2021, 63-78; ID., *I carmina minora di Ferreto*

fra l'intellettuale vicentino e Albertino Mussato (1261-1329)<sup>4</sup>: dei sei carmi che la compongono, infatti, solo uno (*inc.*: «Tristis ab ethereo»; F ed. Cipolla) fu composto da Ferreti, mentre i restanti componimenti, vale a dire un lungo compianto di Benvenuto (*inc.*: «Vos, quibus Aonii»; A ed. Cipolla) e le quattro epigrafi sepolcrali che ne costituiscono una sorta di appendice unitaria (*inc.*: «Hic iacet aonii»; «Proh dolor et vatis»; «Mille trecentenis»; «Hic situs est vates»; B-E ed. Cipolla), vanno assegnati al tragediografo e storico padovano. Si è visto come il nuovo assetto risponda meglio ai contenuti dei testi; Ferreto tramite «Tristis ab ethereo» chiedeva a Mussato di comporre un'epigrafe commemorativa da incidere sul sepolcro di Benvenuto<sup>5</sup>:

*Ferreti (con l'editio princeps del carme «Sociis et amicis carissimis ut inveniant sibi uxorem»), «Studi medievali», 63/1 (2022), 187-219; G. M. GIANOLA, L'Ecerinide di Ferreto Ferreti: De Scaligerorum origine I, 119-455, «Studi medievali», 25/1 (1984), 201-36; e L. GARGAN, Il preumanesimo a Vicenza, Venezia e Treviso, in Storia della cultura veneta, II, Il Trecento, Vicenza 1976, 142-70, in part. 142-43 (ora in ID., Libri e maestri fra medioevo e umanesimo, premessa di V. FERA, Messina 2011, 181-226, in part. 181-87).*

<sup>4</sup> Fra gli studi dedicati a Mussato mi limito a segnalare alcuni, apparsi di recente, ai quali si rinvia naturalmente per la bibliografia pregressa: L. LANZA, *Albertinus Mussatus*, in *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi*, I/2, Firenze 2000, 108-10 (la voce è stata aggiornata nella versione online da Rino Modonutti); M. ZABBIA, *Mussato, Albertino*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXXXVII, Roma 2012 (consultato online); l'introduzione ad ALBERTINO MUSSATO, *Traditio civitatis Padue ad Canem Grandem. Ludovicus Bavarus*, a cura di G. M. GIANOLA - R. MODONUTTI, Firenze 2015; i saggi raccolti nel volume «*Moribus antiquis sibi me fecere poetam*». *Albertino Mussato nel VII centenario dell'incoronazione poetica (Padova 1315-2015)*, a cura di R. MODONUTTI - E. ZUCCHI, Firenze 2017; S. BRUSA, *I commenti medievali all'Ecerinis e la loro tradizione*, «Italia medioev. e umanistica», 59 (2018), 65-109; EAD., *Studi metrici tra Lovato e Mussato: gli Evidentia tragediarum Senecae*, «Italia medioev. e umanistica», 61 (2020), 65-128; ALBERTINO MUSSATO, *Epistole metriche*, ed. critica, traduzione e commento a cura di L. LOMBARDO, Venezia 2020 (lavoro che, pur avendo il merito di riportare all'attenzione testi da troppo tempo trascurati, presenta tuttavia problemi di ricostruzione critica e di contestualizzazione storico-culturale); ID., *De lite inter Naturam et Fortunam*, ed. critica, traduzione e commento a cura di B. FACCHINI, Firenze 2021. Per il *milieu* culturale in cui si inserisce la vicenda qui descritta vd. gli ancora utili G. BILLANOVICH, *Il preumanesimo padovano*, in *Storia della cultura veneta*, II, 19-110; R. AVESANI, *Il preumanesimo veronese*, *ibid.*, 111-41; e L. GARGAN, *Il preumanesimo a Vicenza*, 181-87, 196-98.

<sup>5</sup> FERRETO, *Tristis ab ethereo*, vv. 41-49. Testo e traduzione sono tratti dall'edizione della corrispondenza che ho in preparazione.

[...] Nunc primi repetens vestigia cursus,  
Unde iter, incedam: si te labor iste gerendus  
Tam gravat, ut nequeas longis insistere verbis,  
Saltem pauca suis facientia laudibus ede  
Carmina, que titulo decorent lugubre sepulcrum,  
Cognitus ut tumuli pateat locus, et sacer ille  
Inter honoratas positum se sentiat urnas.  
Fac propere quodcumque velis: sic Ferreus orat  
Uncus, avens fessam portu iam sistere puppim.

[...] Ora ritornando sulle orme fin dove ha avuto inizio il viaggio,  
procederò col discorso: se ti pesa sobbarcarti questa fatica  
al punto da non poterti dedicare a essa con lungo dispiego di parole,  
scrivi almeno una manciata di versi, confacenti  
alle sue lodi, che decorino in una iscrizione il triste sepolcro,  
affinché il luogo della tumulazione sia conosciuto e quell'uomo sacro  
senta di esser stato deposto tra urne cui è stato tributato onore.  
Fa' rapidamente qualunque cosa tu voglia, di questo Ferreo  
Uncino ti prega, con l'augurio che la poppa stanca alla fine si fermi in un porto.

Il Padovano rispondeva a tale richiesta con il carme «Vos quibus aonii», insieme al quale faceva giungere a Ferreto ben quattro epigrammi sepolcrali, chiedendo al destinatario di farsi carico della scelta<sup>6</sup>:

Accipe nunc titulum, magni fortasse doloris  
Solamen rigidoque libens da carmina saxo.  
Hoc tua longinquum memorabit facta per evum  
Perpetuumque tibi fame servabit honorem,  
Quodque tibi meritis mors abstulit impia reddet.  
Tu quoque de multis titulo signanda perhemni,  
Arbitrio potiora tuo, mea carmina, vates,  
Elige, que meritam referant per singula famam.

Accetta ora l'epigrafe, la quale forse allevierà  
il grande dolore, e affida di buon grado i versi alla dura pietra.  
Questo ricorderà la tua impresa attraverso stagioni lontane,  
conserverà l'onore della tua fama in eterno,  
e ciò che la morte empia ti ha sottratto, lo restituirà per i tuoi meriti.  
Sii proprio tu, o vate, a scegliere a tuo giudizio i migliori

<sup>6</sup> MUSSATO, *Vos quibus aonii*, vv. 97-103.

fra i miei tanti versi da incidere su un'epigrafe che resti in eterno,  
i più efficaci a tramandare sui singoli aspetti la meritata fama.

Tale ricostruzione si è resa possibile grazie al recupero di un nuovo testimone, il ms. Città del Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3134, ff. 339r-340r (d'ora in avanti R)<sup>7</sup>: si tratta dell'ormai celebre 'Pandetta' vergata dal funzionario gonzaghesco Ramo Ramedelli fra la fine del Trecento e gli inizi del Quattrocento, nella quale Augusto Campana scopriva una sconosciuta epistola di Giovanni Boccaccio a Donato Albanzani ripubblicata di recente per le cure di Silvia Rizzo<sup>8</sup>. Il codice vaticano si è andato ad aggiungere ai tre sui quali Cipolla aveva fondato la sua edizione, vale a dire: Vicenza, Bibl. Civica Ber-

<sup>7</sup> Per una sintetica descrizione del manoscritto vd. CASCIO, *Ferreto Ferreti*, 18-20. Della ricca bibliografia sul Vat. lat. 3134 mi limito qui a ricordare le voci più significative: A. CAMPANA, *Poesie umanistiche sul castello di Gradara*, «Studi Romanognoli», 20 (1969), 501-20 (ora in Id., *Scritti*, I, *Ricerche medievali e umanistiche*, a cura di R. AVESANI - M. FEO - E. PRUCCOLI, Roma 2012, 781-800); V. SANZOTTA, *Una miscellanea umanistica mantovana: il Vat. lat. 3134 di Ramo Ramedelli*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Cassino, a.a 2008-2009, che costituisce la descrizione più accurata del codice; ID., *Per Battista di Montefeltro Malatesti e Giovanni Quirini*, «Arch. italiano per la storia della pietà», 23 (2010), 77-83; ID., *Sulla Pandetta di Ramo Ramedelli (Vat. lat. 3134). Testi e florilegi a Mantova tra medioevo e umanesimo*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, XIX, Città del Vaticano 2012, 475-99; ID., *Preumanesimo malatestiano nella Pandetta di Ramo Ramedelli*, in *Per Gabriella: studi in ricordo di Gabriella Braga*, a cura di M. PALMA - C. VISMARA, IV, Cassino 2013, 1589-1608; e ID., *Per una storia della medicina a Mantova tra Tre e Quattrocento: appunti su alcuni testi medici nella Pandetta di Ramo Ramedelli*, in *Medio Evo e Umanesimo a Mantova. Letterati e libri tra due età*. Convegno di studi (Mantova, 5 novembre 2016) (= «Atti e memorie dell'Accad. Nazionale Virgiliana di Sc., lett. e arti. di Mantova»), Mantova 2018, 221-38. Dei tanti contributi dedicati alla 'Pandetta' da Rino Avesani ricordo l'importante *La storia della scuola. Aspetti, problemi e prospettive di ricerca con particolare riguardo alle Marche nel Quattrocento*, in *Dalle chiavi della sapienza alla professione dell'umanista nel Cinquecento. Scritti sulla scuola dal Medioevo al Rinascimento*, Macerata 2019, 85-110, in part. 97 (dove sono elencate anche le edizioni di testi basate sulla testimonianza del Vat. lat. 3134).

<sup>8</sup> S. RIZZO, *L'epistola di Boccaccio a Donato Albanzani scoperta da Augusto Campana*, «Studi sul Boccaccio», 49 (2021), 3-37. L'edizione precedente è quella di Augusto Campana in GIOVANNI BOCCACCIO, *Epistole*, a cura di G. AUZZAS, con un contributo di A. C., in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. BRANCA, V/1, Milano 1992, 493-856, in part. 738-43 (ora in CAMPANA, *Scritti*, 1181-88).

toliana, 418 (ff. 178v-182r) e 420 (ff. 180v-184r), e Milano, Bibl. Ambrosiana, Y 92 sup. (ff. 322r-325v), ai quali si assegnano rispettivamente le sigle V<sub>A</sub>, V<sub>B</sub> e M<sup>9</sup>. I tre manoscritti noti al precedente editore non soltanto attribuivano i componimenti al solo Ferreto ma posizionavano «Tristis ab ethereo» come un *item* a sé stante in chiusura della silloge. Il codice vaticano tramanda invece la corrispondenza poetica secondo l'ordinamento pocanzi descritto, assegnando il primo carme a *Ferretus de Vincentia* e i restanti componimenti ad *Albertinus Musattus Patavus*. Le quattro epigrafi, in particolare, risultano in R (f. 340r) introdotte dal titolo cumulativo «Epythaphium» (Fig. 1), e separate l'una dall'altra dal consueto segno di paragrafo. La nuova ricostruzione può essere dunque così sintetizzata:

	R / ed. Cascio		M V <sub>A</sub> V <sub>B</sub> / edd. Cipolla, Muratori	
	Attribuzione	Posizione	Attribuzione	Posizione
«Tristis ab ethereo»	Ferreti	1°	Ferreti	6° (F, Cipolla)
«Vos, quibus aonii»	Mussato	2°	Ferreti	1° (A, Cipolla)
«Hic iacet aonii»	Mussato	3°	Ferreti	2° (B, Cipolla)
«Proh dolor et vatis»	Mussato	4°	Ferreti	3° (C, Cipolla)
«Mille trecentenis»	Mussato	5°	Ferreti	4° (D, Cipolla)
«Hic situs est vates»	Mussato	6°	Ferreti	5° (E, Cipolla)

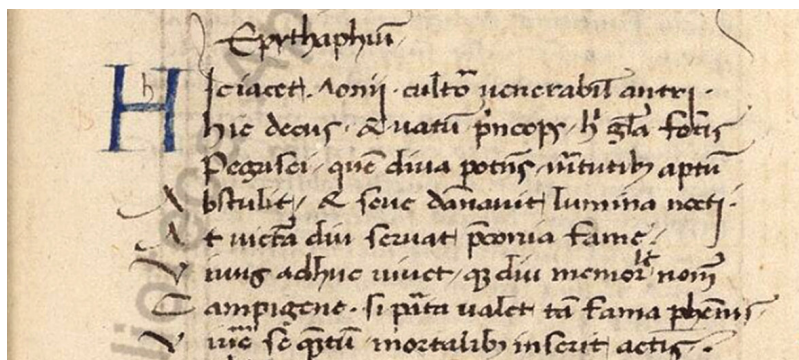


Fig. 1

<sup>9</sup> Per la descrizione di questi manoscritti e la relativa bibliografia vd. CASCIO, *Ferreto Ferreti*, 16-18. Mi limito qui a ricordare che si tratta di testimoni piuttosto tardi: M è cinquecentesco, V<sub>A</sub> del 1721 e V<sub>B</sub> del sec. XVI.

Fra le epigrafi sepolcrali che a questo punto è possibile assegnare a Mussato la terza, e più lunga, è quella su cui si è concentrata l'attenzione degli studiosi, dal momento che in essa, ai vv. 1-14, è celata sotto una coltre di riferimenti astronomici la data di morte di Benvenuto<sup>10</sup>, celebrato nella parte restante del componimento come un grande poeta destinato a gloria imperitura<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> È un aspetto peculiare della produzione poetica dell'ambiente veneto e di Mussato in particolare. Si vedano, a titolo meramente esemplificativo, i vv. 1-7 del *Somnium in egritudine apud Florentiam* (prelevo il testo da M. PASTORE STOCCHI, *Il Somnium di Albertino Mussato*, in *Studi in onore di Vittorio Zaccaria in occasione del settantesimo compleanno*, a cura di M. PECORARO, Milano 1987, 41-63): «Iam Phebi currus exceperat hospita Virgo | Vixque sue mediam partem peragraverat edis | accelerans breviare dies sub lege perenni | et sibi contigue venienti cedere Libre, | cum decimi noni cultum susceperat anni | Virgo Dei genitrix elapsis mille trecentis, | cum luxit male fausta dies [...]» («La Vergine ospitale aveva già accolto il carro di Febo e aveva appena percorso la metà della sua casa affrettandosi, secondo una legge perenne, ad accorciare i giorni e a cedere il passo alla Bilancia che veniva subito dopo, mentre la Vergine, madre di Dio, aveva ricevuto il culto del diciannovesimo anno, essendone trascorsi altri mille e trecento, quando sorse una giornata infausta [...]»). La data che si ricava da questo intricato groviglio di moti astrali e festività cristiane è il 9 settembre 1319. Contenuti, fonti e rapporti del *Somnium* mussatiano con la letteratura antica e coeva sono puntualmente illustrati in M. FEO, *The 'Pagan Beyond' of Albertino Mussato*, in *Latin Poetry and the Classical Tradition. Essays in Medieval and Renaissance*, ed. by P. GODMAN - O. MURRAY, Oxford 1990, 115-47. Procedimenti analoghi sono impiegati da Tanto, cancelliere di Venezia, nel carne indirizzato a Mussato (su cui *infra*, 15-16), e da Ferreto in un componimento «de morte Dantis poetae florentini» (vd. MODONUTTI, *I carmina minora*, 200).

<sup>11</sup> Le qualità dell'opera poetica del Campesani erano ricordate da Ferreto, oltre che nella presente corrispondenza col Mussato, anche nella sua *Historia (Le opere di Ferreto)*, II, 269-70): «[...] Campigena, poeta magnus et compatriota noster, nobisque familiaris doctrine causa, satis egregia metrico sermone conscripsit». Secondo la testimonianza di Ferreti, Benvenuto avrebbe composto un poema relativo alla guerra fra Raimondo della Torre, patriarca di Aquileia, e Venezia. Di un altro componimento che celebrava la causa di Enrico VII e l'impresa di Cangrande della Scala, che sottrasse Vicenza ai Padovani, ci parla lo storiografo quattrocentesco Giambattista Pagliarini (*Cronicae*, ed. by J. S. GRUBB, Padova 1990, 231, 258-59), il quale riporta anche qualche verso (il primo è «Cesareas aquilas augustaque signa sequutum»). Quest'opera in onore di Cangrande, che fu presa a modello da Ferreto per il suo *De Scaligerorum origine*, suscitò la reazione di Mussato, che compose sull'argomento un'epistola metrica indirizzata al giudice Paolo di Teolo «[...] rogamtem ut rescriberet Benvenuto de Campexanis de Vicentia adversus opus metricum factum per eum in laudem Domini Canis Grandis et vituperium Paduanorum, cum capta

Il riesame dei testimoni ha permesso la costituzione di un nuovo testo critico<sup>12</sup>:

Epythaphium<sup>13</sup>

Mille trecentenis decies geminaverat annum

Tertius, e nitido se postquam Virginis alvo

Tit.: *Epythaphium*] R *Idem in eodem* MV<sub>A</sub>V<sub>B</sub> *idem in eundem* Cipolla Muratori 2 e nitido] codd. *enitido* Cipolla e *nitidae* Muratori *se postquam Virginis alvo*] MV<sub>B</sub> *se postquam se Virginis alvo* R *postquam Virginis alvo* V<sub>A</sub> *postquam* (o *post quam*) *de Virginis alvo* Muratori Cipolla

fuit Vicentia» (si tratta del *titulus* introduttivo all'epistola che prelevo da MUSSATO, *Epistole metriche*, 125). Su tutto questo vd. GORNI, *Campesani*. Si è conservato invece il celebre epigramma di Benvenuto *De resurrectione Catulli*, grazie al quale il Vicentino si è guadagnato un posto di rilievo nella storia delle scoperte dei classici, dal momento che esso è conservato nei manoscritti più importanti del *Liber*. Vd. in proposito: E. ZAFFAGNO, *L'epigramma di Benvenuto de Campesani «de resurrectione Catulli poetae veronensis»*, in *I classici nel Medioevo e nell'Umanesimo. Miscellanea filologica*, Genova 1975, 289-98; G. BILLANOVICH, *Il Catullo della cattedrale di Verona*, in *Scire litteras. Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*, hrsg. von S. KRÄMER - M. BERNHARD, München 1988, 35-58, in part. 48-50; G. BOTTARI, «*Tribuit cui Francia nomen*». *A proposito dell'epigramma De resurrectione Catulli*, in *Per Alberto Piazza. Scritti offerti nel 50° di sacerdozio*, a cura di C. ALBARELLO - G. ZIVELONGHI, Verona 1998, 35-44; M. PETOLETTI, *Il Chronicon di Benzo d'Alessandria e i classici latini all'inizio del XIV secolo. Edizione critica del libro XXIV: De moribus et vita philosophorum*, Milano 2000, 42; e, da ultimo, D. KISS, *The Lost Codex Veronensis and Its Descendants: Three Problems in Catullus's Manuscript Tradition*, in *What Catullus Wrote: Problems in Textual Criticism, Editing and the Manuscript Tradition*, ed. by D. KISS, Swansea 2015, 1-28.

<sup>12</sup> Il testo dell'epigrafe è tratto naturalmente dall'edizione che ho in preparazione, nella quale si darà conto dei rapporti fra i testimoni e saranno giustificate le scelte testuali. Mi limito qui a riportare in apparato le novità rispetto a Cipolla e Muratori, e qualche lezione più problematica. Anticipo che R, oltre alle vistose differenze macro-strutturali di cui si è detto, presenta delle lezioni che lo separano dai restanti manoscritti. I due codici vicentini sono testualmente vicini. L'intera tradizione, inoltre, come si evince dalla presenza di errori congiuntivi, sembrerebbe discendere da un archetipo comune, circostanza, questa, che neutralizza la possibilità che alcune lezioni equipollenti possano essere frutto di revisione d'autore.

<sup>13</sup> Adotto questa titolatura avvertendo, come si è detto *supra*, 9, che essa in R si riferisce all'intero *corpus* di epigrafi e non alla sola qui pubblicata. È tuttavia probabile che Mussato con questo titolo al singolare intendesse caratterizzare il solo componimento che tra quelli proposti Ferreto avrebbe scelto.

- Induit humanam proles divina figuram<sup>14</sup>;  
 Et tunc lenis hyems post semina farris humati  
 5 Autumno primas fundebat ab ethere brumas;  
 Nonaque ab ymbre suum iam ducere Cynthia mensem  
 Ceperat et longas superaddere noctibus horas;  
 Noxque Iovis Veneri incumbens tunc mane futurum  
 Tertia quadridui<sup>15</sup> sperabat lumine Phebi;  
 10 Tu quoque ledentes postremo verbere Chelas,  
 Phebe, premens, geminum radii Chirona<sup>16</sup> petebas,  
 Cum fera mors, ullis numquam placanda rogatis,  
 Campigenam egregium vite spoliavit amore  
 Et sua perpetuo damnavit lumina somno.  
 15 Cui carum licuit totis Elicona medullis  
 Haurire et tumidas calamo mulcere Camenas;  
 Quo neque pyerio quisquam prestantior estro<sup>17</sup>  
 Carmen apollinea fundebat dulcius ede<sup>18</sup>,  
 Nec quisquam maior cytharam pulsare canentem  
 20 Facta deum, iusti ve fuit nec amantior equi<sup>19</sup>.  
 Nil valere tamen rigide pia carmina morti,

4 *lenis*] R Cipolla *levis* MV<sub>A</sub>V<sub>B</sub> Muratori 8 *incumbens*] RV<sub>B</sub>, *incunibens* M (ma -c- è poco chiaro) lacuna di una parola V<sub>A</sub> Muratori *manibus* Cipolla 9 *lumine*] codd. Muratori *lumina* Cipolla 15 *carum*] R *tepidum* MV<sub>A</sub>V<sub>B</sub> Cipolla Muratori 17 *estro*] V<sub>A</sub> Cipolla, *oestro* Muratori *cestro* MV<sub>B</sub> *ostro* R 20 *nec amantior*] R *nec praestantior* MV<sub>B</sub> *praestantior* (o pre-) V<sub>A</sub> Cipolla Muratori *equi*] codd. Cipolla *aeque* Muratori

<sup>14</sup> I codici tramandano concordemente *humanam* [...] *figuram*. Desta qualche perplessità questa costruzione dell'attivo di *induo* col doppio accusativo, la quale è piuttosto rara nel latino classico ma in uso nella Scrittura (vd. *ThlL s. v.* [J. B. Hofmann], VII/1, 1266, 57-76): ad es., Sir. 6, 32 «*stolam gloriae indues eam* [...]» e 45, 9 «[...] *induit illum stolam gloriae* [...]».

<sup>15</sup> Il termine *quadriduum* (*quadri-*), che nel latino classico ricorre con poche eccezioni solo in testi in prosa, è regolarmente impiegato nella poesia medievale. Così, ad es., Gualtiero di Châtillon (*Alex.* 7, 519-20), autore di certo noto a Mussato: «*Quadridui superest iter ut divortia mortis | Querere nulla queat Bessus patricida* [...]».

<sup>16</sup> *Geminum* [...] *Chirona* è prelievo ovidiano: vd. *Met.* 2, 630 e 6, 126.

<sup>17</sup> *pyerio* [...] *estro* vd. *Stat. Theb.* 1, 32

<sup>18</sup> *apollinea* [...] *aede* vd. *Iuv.* 7, 37.

<sup>19</sup> Ai vv. 17-20 mi pare di poter scorgere una eco da Verg. *Aen.* 6, 162-65 («[...] *Atque illi Misenum in litore sicco, | ut venire, vident indigna morte peremptum, | Misenum Aeoliden, quo non praestantior alter | aere ciere viros Martemque accendere cantu*»).

- Nil precibus mixti cantus, quin impia metam  
 Cogeret ante datam vite consumere Parcas  
 Stamina perfecto nondum sibi debita fuso<sup>20</sup>.
- 25 Proh dolor! heu quantos rapuit crudelis honores!  
 Quale decus quantumque tua subtraxit ab urbe,  
 Seva, virum, tu Cymbre, scies, qui sepe solebas  
 Laudibus et sterili iactare poemata ludo.  
 Fama tamen nullum vivet moritura per evum
- 30 Dignaque perpetuis fulgebit gloria scriptis.

24 *sibi*] *se* codd. *sed* Cipolla Muratori 28 *iactare*] *MV<sub>A</sub>V<sub>B</sub>* Cipolla Muratori *laudare* R  
 29 *moritura*] R *peritura* *MV<sub>A</sub>V<sub>B</sub>* Cipolla Muratori

L'accertamento dell'anno, dato ai vv. 1-3, è argomento particolarmente dibattuto, come si evince dalla varietà di conclusioni a cui sono giunti gli studiosi che si sono occupati della vicenda. Vanno senz'altro respinte le ipotesi di Muratori, che pensava al 1313<sup>21</sup>, e di Cipolla, che proponeva invece il 1330<sup>22</sup>. Più plausibile appare la datazione al 1323, avanzata da Roberto Weiss<sup>23</sup>, e già prima di lui da Francesco Fortunato Vigna<sup>24</sup>, la quale ben si concilia con una notizia contenuta nel libro delle spese del 1324 della fraglia dei notai, da cui si apprende che il Collegio aveva erogato una somma di «dieci soldi» in suffragio del

<sup>20</sup> La corruzione di *sibi* in *se* può essere facilmente spiegata come un fraintendimento dell'abbreviazione impiegata, ovvero 's' sormontata da un trattino verticale.

<sup>21</sup> *Rerum Italicarum Scriptores*, IX, 939, dove Muratori rifletteva anche sull'età di Ferreto nel momento in cui tali versi venivano composti («Sed ut heic et aliud animadvertam, si carmina illa cecinit Ferretus a recenti morte Campesani, ut fieri solet, atque omnino verisimile est, longe ante annum 1300 natus videretur; eos enim versus vix ab adolescentis ingenio prodiisse dicas»). La datazione proposta, che l'erudito settecentesco leggeva sotto forma di annotazione marginale al primo verso dell'epigramma in *V<sub>A</sub>* e *V<sub>B</sub>*, veniva smentita già da Francesco Fortunato Vigna (*Preliminare [...] intorno alla storia della città di Vicenza*, Vicenza 1747, LIV) sulla scorta di un atto notarile, da cui si evince che nel 1323 Benvenuto venne estratto per il compimento di una missione al servizio del Comune.

<sup>22</sup> *Le opere di Ferreto*, III, 107-08. A quest'altezza cronologica Mussato era già morto.

<sup>23</sup> WEISS, *Benvenuto Campesani*, 134-35.

<sup>24</sup> VIGNA, *Preliminare*, LIV.

collega defunto<sup>25</sup>. I due studiosi, combinando le informazioni contenute nei vv. 6-9 (in particolare «Nonaque [...] Cynthia» del v. 6 e «Noxque Iovis [...]» del v. 8), concordavano anche sul fatto che si trattasse di un giovedì di settembre, ma non sul giorno: il quattro per Vigna, il ventuno per Weiss. Tali ricostruzioni sono state però recisamente smentite da Guglielmo Gorni in quanto incompatibili con il calendario perpetuo: né il quattro, né il ventuno settembre 1323 caddero di giovedì<sup>26</sup>. Alla luce di questa forte aporia appare necessaria una complessiva riconsiderazione del problema.

Convince, anche sulla scorta dell'atto notarile pocanzi menzionato, l'identificazione dell'anno della morte di Benvenuto con il 1323<sup>27</sup>, mentre appare improbabile che il mese possa essere settembre. I vv. 6-7 («Nonaque ab ymbre suum iam ducere Cynthia mensem | Ceperat et longas superaddere noctibus horas [...]») vanno letti alla luce dell'etimologia degli ultimi mesi dell'anno data dai lessicografi medievali e in particolare da Ugucione da Pisa, autore con il quale Mussato aveva certo consuetudine<sup>28</sup>:

nomina sequentium mensium sunt composita a numero quo distant a principio antiqui anni, idest a Martio, et ab hoc nomine ymber, ut September a

<sup>25</sup> GORNI, *Campesani*. La notizia e il riferimento all'atto si leggono in A. DI SANTA MARIA, *Biblioteca, e storia di quei scrittori così della città come del territorio di Vicenza [...]*, I, Vicenza 1772, CXLIV («Decem soldi pro anima Benvenuti de Campesanis»).

<sup>26</sup> GORNI, *Campesani*.

<sup>27</sup> Si tratta, come si vedrà *infra*, 17, del risultato di un calcolo che potrebbe essere così rappresentato:  $1300 + 3 + (2 \times 10)$ .

<sup>28</sup> Mussato aveva una profonda familiarità con il lessico di Ugucione, come si evince del resto da una citazione esplicita dell'opera in un carme indirizzato al cancelliere ducale Tanto in cui difendeva la scansione *sōpita* da lui adottata in un precedente componimento all'alto funzionario: «Fonte cadunt greco quas format Ugucio voces, | Sicque brevis greca fluxit ab arte 'sopor'»; la tenzone con Tanto, su cui anche *infra*, 15-16, è stata edita in G. MONTICOLO, *Poesie latine del principio del secolo XIV nel codice 277 ex Brera al R. Archivio di Stato di Venezia*, «Il Propugnatore», 3/2 (1890), 244-303; il carme si legge alle pp. 280-85 (si tratta dei vv. 77-78). Mussato sta facendo qui riferimento a Ugucione, *Deriv.*, S 194 5 (s. v. 'sopio'): «[...] sopio et eius composita activa sunt et corripiunt hanc sillabam scilicet so-» (l'edizione di riferimento è UGUCCIONE DA PISA, *Derivationes*, a cura di

septimus et ymber; October, ab octo et ymber; November, a novem et ymber; December, a decem et ymber. Quod intelligimus sic: September quasi septem ab ymbre, idest a Martio, in quo ymbres et pluvie abundant, vel September quasi septimus ymber, quia septimus est a Martio et tunc, in mense Septembris, ymber est; sed prima sententia prevalet. Similiter et alia nomina que restant, scilicet October et November et December<sup>29</sup>.

I nomi dei mesi seguenti sono composti dal numero da cui distano dal principio dell'anno antico, cioè da marzo, e da questo nome *ymber*, come settembre, da settimo e *ymber*; ottobre, da otto e *ymber*; novembre, da nove e *ymber*; dicembre, da dieci e *ymber*. Lo intendiamo così: settembre è come se fosse il numero sette da *ymber*, vale a dire da marzo, mese nel quale abbondano temporali e piogge, o settembre in quanto settimo *ymber*, perché è il settimo mese da marzo e allora, nel mese di settembre, c'è pioggia; ma a prevalere è la prima opinione. Per i rimanenti nomi, ovvero ottobre, novembre e dicembre, vale lo stesso discorso.

In virtù di questa spiegazione, anche per il nostro epigramma il computo va effettuato non da gennaio ma «ab ymbre», cioè da marzo<sup>30</sup>, e di conseguenza il mese in questione deve essere novembre. Nella

E. CECCHINI *et al.*, I-II, Firenze 2004). Su questioni prosodiche verte anche G. MONTICOLO, *Una poesia del cancelliere ducale Tanto ad Albertino Mussato nel codice 277 ex Brera al R. Archivio di Stato di Venezia*, «Nuovo archivio veneto», 1 (1891), 419-34.

<sup>29</sup> Ugucione, *Deriv.* I 13, 29-30 (s. v. 'Iam'). Si tratta naturalmente, come spesso accade per Ugucione e altri lessici basso-medievali, di rielaborazione di materiali tratti da sillogi precedenti. Nel caso specifico, ad es., tale etimologia era già presente in Prisc. 5, 14 («Excipitur 'hic imber', quod videtur a Graeco esse ὄμβρος et illius genus servasse, et ex eo composita: 'September', 'October', 'Muciber'») e soprattutto in Isid. *or.* 5, 33: «September nomen habet a numero et imbre, quia septimus est a Martio et imbres habet. Sic et October, November atque December ex numero et imbribus acceperunt vocabula; quem numerum decurrentem December finit, pro eo quod denarius numerus praecedentes numeros claudit»; e a partire da queste *authoritates* sarebbe diventata patrimonio comune di lessici e manuali più tardi: vd. e.g. Rabano Mauro, *Liber de computo*, 1, 32 (*De mensibus Romanorum*) «D(iscipulus): September unde vocatur? M(agister): A numero, eo quod sit septimus imber a martio. D.: Octimbrem ergo novembrem et decembrem unde iudicas esse dictos? M: A numero quippe similiter et ab imbre, quia his temporibus imbres ternae imminet» (ed. W. M. STEVENS, Turnhout 1979).

<sup>30</sup> A ulteriore conferma di quest'uso nei circoli culturali del tempo, può essere citato un passaggio di un'epistola metrica del già menzionato Tanto indirizzata proprio ad Albertino Mussato nel contesto di una corrispondenza in versi fra i due – ma

stessa direzione vanno del resto gli indizi disseminati ai versi vv. 10-11 («Tu quoque ledentes postremo verbere Chelas, | Phebe, premens, geminum radiis Chirona petebas»), in cui c'è un chiaro riferimento al transito, ormai prossimo, del sole dallo Scorpione al Sagittario, e al v. 4 («[...] post semina farris humati»), dove Mussato menziona la semina del farro, la quale viene effettuata tra la metà di ottobre e novembre.

A questo punto non resta che stabilire il giorno del trapasso che si cela ai vv. 8-9 («Noxque Iovis Veneri incumbens tunc mane futurum | Tertia quatridui sperabat lumine Phebi»). L'interpretazione più economica è che Albertino stia indicando per mezzo della faticosa peri-

erano coinvolti pure il maestro di grammatica Giovanni Cassio e un frate domenicano di nome Pietro – relativa al parto di una leonessa in cattività («Versus magistri Tanti cancellarii domini Ducis Veneciarum ad Magistrum Musatum»). Il gioioso evento, considerato di ottimo auspicio, si era verificato il 12 settembre del 1316, data che si cela dietro un'assai criptica formulazione ai vv. 71-78 del carne del Cancelliere (il testo si può leggere in MONTICOLO, *Poesie latine*, 274-79, dove veniva pubblicato sulla scorta del ms. Venezia, Bibl. Nazionale Marciana, ex Brera 277, ff. 139r-140r). L'indicazione del mese viene data ai vv. 75-76 in questi termini: «Tempus erat quo scenophegia [*ms.*; scenopigia *ed.*] servat hebreus, | septimus in numero mensis ab imbre [*ms.*; abimbre *ed.*] [...]». Qui Tanto sta impiegando come riferimenti cronologici proprio il conteggio «ab imbre» e la *Scenophegia*, la festa ebraica delle capanne (*Sukkot*), la quale può cadere fra settembre e ottobre (nel calendario ebraico è il mese di *Tishri*). Non pare casuale che per la festività mostri un certo interesse Uguccione (*Deriv.*, F 3, 8-9, s. v. 'Fagin'): «Item componitur cum scenon, quod est umbra, et dicitur hec scenofegia -e, quoddam festum Iudeorum, scilicet fixio vel dedicatio tabernaculi, quia tunc in umbraculis salicum comedebant; vel est compositum a scenon quod est tabernaculum, sic dictum a similitudine domicilii, quod grece scenon dicitur ab umbratione, unde scenofegia -e, festum predictum, scilicet dedicatio tabernaculi, in qua, ut predictum est, comedebant sub umbra salicum et celebrabatur a Iudeis in memoriam expeditionis, cum ab Egypto promoti in tabernaculis agebant [...]». Sullo scambio relativo al prodigioso parto della leonessa oltre al già citato MONTICOLO, *Poesia latine*, si vedano MUSSATO, *Epistole metriche*, 379-85; L. LOMBARDO, *Il pesce spada e la leonessa: celebrazione di Venezia nelle Epistole VI e XV di Albertino Mussato*, in *Cartoline veneziane. Atti del Seminario di Lett. italiana* (Venezia, 16 gennaio-18 giugno 2008), a cura di A. CINQUEGRANI *et al.*, Palermo 2009, 91-111; A. ONORATO, *Albertino Mussato e magister Iohannes: la corrispondenza poetica*, «Studi mediev. umanistici», 3 (2005), 81-127; e R. MODONUTTI, *Albertino Mussato e Venezia*, «Atti e mem. dell'Accad. Galileiana di Scienze, Lett. ed Arti in Padova», 124 (2011-2012), 1-24.

frasi la notte fra il terzo e il quarto giorno del mese<sup>31</sup>, ipotesi questa, che si incastra perfettamente con il calendario perpetuo – il 3 novembre 1323 era un giovedì – e giustificherebbe anche i vv. 6-7 (e in particolare la formulazione «iam [...] ceperat»), da cui sembra evincersi che il mese era da poco iniziato.

Ecco, dunque, come l'epigrafe di Mussato per Benvenuto potrebbe essere tradotta alla luce delle proposte interpretative avanzate<sup>32</sup>:

Il terzo dal milletrecento aveva raddoppiato l'anno dieci volte<sup>33</sup>,  
 dopo che nello splendido utero della Vergine  
 il figlio di Dio si era rivestito di un'umana figura;  
 e allora un freddo leggero, una volta che i semi del farro erano stati interrati,  
 spargeva in autunno dal cielo le prime brume;  
 Cinzia, in nona posizione dal piovoso marzo<sup>34</sup>, aveva già cominciato a condurre  
 il suo mese, aggiungendo lunghe ore alle notti<sup>35</sup>;  
 la terza notte di Giove, incombando su Venere, attendeva allora  
 che arrivasse il mattino con la luce del quarto giorno di Febo;  
 anche tu, Febo, premendo<sup>36</sup> le Chele che feriscono con l'ultimo colpo<sup>37</sup>,  
 cercavi con i raggi Chirone dalla doppia natura<sup>38</sup>;

<sup>31</sup> Cipolla (*Le opere di Ferreto*, 107-08) e Weiss (*Benvenuto Campesani*, 135), nella differenza delle conclusioni raggiunte, interpretavano quanto scritto ai vv. 8-9 come terzo giovedì del mese. Se così fosse, si dovrebbe datare la morte di Benvenuto la notte fra il diciassette e il diciotto novembre, ipotesi però che si armonizza meno con il quadro consegnato dai versi.

<sup>32</sup> Trattandosi di un testo di non facile decrittazione, nella resa in italiano di alcuni passaggi particolarmente criptici ricorrorò a una traduzione di taglio esegetico.

<sup>33</sup> A *tertius* si sottintende naturalmente *annus*. Per la datazione vd. *supra*, 14.

<sup>34</sup> Le ragioni sottese a questa traduzione sono state esposte *supra*, 14-16.

<sup>35</sup> Non mi è chiaro se Mussato stia qui adoperando la personificazione *Cynthia*, epiteto di Diana per la luna, come tropo per il mese in generale o a indicare il nuovo ciclo dell'astro, iniziato con il novilunio del trenta ottobre. Entrambe le interpretazioni sono compatibili con il quadro delineato.

<sup>36</sup> Il verbo *premere* potrebbe essere qui impiegato con l'accezione tecnica «essere situato direttamente sopra, essere allo zenit di» (vd. *The Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, s. v.).

<sup>37</sup> Lo Scorpione. Vd. l'analoga caratterizzazione del segno zodiacale che si legge in Ferreto, *De Scaligerorum origine*, II, 204-07 «Tu quoque semiviri metuens Chironis iniquum | Sydus et horrentes lesuro verbere Chelas, | Phebe, Cleoneum, Cancro fugiente, Leonem | Tunc ingressus eras».

<sup>38</sup> Naturalmente il Sagittario.

fu allora che la cruda morte, che mai può essere placata con le preghiere,  
privò l'egregio Campigena dell'amore della vita,  
condannando i suoi occhi al sonno eterno.

A lui fu concesso di assorbire in tutte le midolla il caro  
Elicona e di placare con il flauto le tumide Camene;  
nessuno più prestante di lui nell'ispirazione pieria  
diffondeva canto più dolce nella dimora apollinea,  
né vi fu qualcuno più valente nel far vibrare la cetra che celebra  
imprese divine, né altri più amante della giustizia e dell'equità.  
Ma a niente valsero i devoti carmi per la rigida morte,  
a niente i canti uniti a preghiere, a che lei, prima della fine stabilita,  
obbligasse empia le Parche a non spezzare il filo della vita  
loro<sup>39</sup> assegnato, col fuso che non aveva ancora completato i giri.  
Oh, dolore! Ahimè, quanti onori la crudele ghermi!  
Quale splendore e che grande uomo la spietata sottrasse  
alla tua città saprai, tu Vicentino<sup>40</sup>, che spesso solevi  
esaltarne i poemi con lodi e in sterili composizioni<sup>41</sup>.  
Ma la fama vivrà senza estinguersi nei secoli a venire  
e splenderà la gloria degna di scritti perpetui.

L'articolo ha per oggetto un'epigrafe commemorativa del poeta e storico padovano Albertino Mussato (1261-1329) composta per il sepolcro di Benvenuto Campesani (1250/55-1323). Sulla base di una rinnovata interpretazione del testo, di cui si fornisce una nuova edizione corredata di traduzione in italiano, è stato possibile dimostrare come la morte di Benvenuto sia avvenuta nella notte fra il 3 e il 4 novembre del 1323.

*The article deals with a commemorative epigraph that the Paduan poet and historian Albertino Mussato (1261-1329) wrote for the sepulcher of Benvenuto Campesani*

<sup>39</sup> Il *sibi*, che in linea teorica potrebbe essere riferito anche alla morte, va invece messo in relazione alle Parche: secondo la mitologia classica, spetta a una di esse, Àtropo, il compito di recidere il filo della vita.

<sup>40</sup> Sull'impiego della denominazione *Cimbria* per Vicenza vd. Cipolla in *Le opere di Ferreto*, III, 17-18 (commento a *De Scaligerorum origine*, I, 307) e MODONUTTI, *I carmina minora*, 218.

<sup>41</sup> Qui l'autore potrebbe alludere alle tenzoni poetiche in genere ricche di lodi reciproche.

UN'EPIGRAFE COMMEMORATIVA DI ALBERTINO MUSSATO

*(1250/55-1323). Through a novel interpretation of the epigraph, a new edition of which is provided with an Italian translation, the author proves that Campesani's death occurred on the night of November 3-4, 1323.*

Articolo presentato nell'ottobre 2022. Pubblicato online a dicembre 2022.  
© 2022 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia  
Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative  
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0  
Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno VII, 2 - 2022  
DOI: 10.13129/2499-8923/2022/7/3636



UGO MURACA

DA ROUSSEAU A ROBESPIERRE: I GIACOBINI  
SECONDO JACOB L. TALMON

Le epocali vicende connesse alla parabola della Rivoluzione francese hanno sempre alimentato un acceso dibattito storiografico, frammentando quasi il terreno di studi in una moltitudine di tradizioni interpretative legate a varie correnti politiche. Tra i temi più dibattuti, naturalmente, vi è quello del Terrore, fase estremamente travagliata dell'esperienza rivoluzionaria francese e fonte di accese polemiche storiografiche. Tale fervore del confronto scientifico sul tema è, inoltre, incentivato dall'estrema attualità delle riflessioni sulla natura dell'ideologia giacobina e dei rapporti tra quest'ultima e la *forma mentis* illuministica. Da siffatto quesito si giunge all'interrogativo sull'origine di talune forme di democrazia totalitaria e teorizzazioni radicali di stampo potenzialmente antidemocratico sviluppatesi nei secoli successivi alla *Grande Révolution* e che, secondo alcuni storici, avrebbero mutuato proprio dalle cruente vicende del biennio 1793-1794 le strutture repressive tipiche di tali sistemi. Analogamente, è frequente nelle indagini il tema del rapporto tra la vita politica personale dei politici francesi e la parabola delle loro carriere nel suddetto biennio e la realizzazione dell'apparato repressivo terrorista nella Francia rivoluzionaria<sup>1</sup>. La ricerca di eventuali connessioni tra l'ideologia robespierrista e quelle totalitarie del XX secolo, tuttavia,

<sup>1</sup> T. TACKETT, *The Coming of the Terror in the French Revolution*, Cambridge - London 2015; A. DE FRANCESCO, *Mito e storiografia della 'Grande rivoluzione'*, Napoli 2006; ID., *Tutti i volti di Marianna. Una storia delle storie della Rivoluzione francese*, Roma 2019.

deve necessariamente partire da una preliminare analisi della storia della costituzione del club dei giacobini, senza la quale si rischierebbe facilmente di leggere le azioni, le idee e le strutture tecnico-organizzative di tale fazione con categorie storiche inadeguate.

Tradizionalmente Michelet (in seguito ripreso in parte da Albert Soboul) aveva distinto tre diverse fasi dell'affermazione del Club giacobino: il primo periodo, da lui definito parlamentare e nobiliare, fu caratterizzato da personalità di spicco quali Barnave, Duport e Alexandre Lameth; nel secondo periodo, invece, si sarebbe formato un 'gruppo misto' composto da rappresentanti di diverse realtà politiche e sociali, come i giornalisti repubblicani, gli orleanisti, i brisotini e i seguaci di Robespierre; infine, con l'ascesa di quest'ultimo, si potrebbe dunque parlare di un giacobinismo più propriamente terrorista, destinato a 'divorare i propri figli' secondo la celebre analogia con Saturno proposta da Vergniaud<sup>2</sup>. A questa scansione Michel Vovelle ne sostituisce un'altra, da lui definita 'più sociologica' che divide la storia del partito giacobino in due macroperiodi: il primo andrebbe dal 1789 all'estate del 1793, e implicherebbe la gestazione di una forma di giacobinismo in fasce, ancora contraddittorio e diviso in gruppi politici di varia natura; seguirebbe un «giacobinismo di seconda generazione»<sup>3</sup> caratterizzato da un insieme di microsocietà popolari influenzate dal club-madre basato a Parigi, la cui parabola, iniziata nell'autunno del 1793, si sarebbe esaurita il 9 Termidoro 1794. Il club di rue Saint-Honoré prende il nome dal convento in cui era solito riunirsi, ma nel novembre del 1789 aveva adottato la denominazione ufficiale di «Società degli amici della costituzione». Come si può facilmente evincere, le posizioni politiche non erano ancora uniformi e delineate, e pertanto la società in questione era composta da membri dalle più disparate concezioni politiche. Inizialmente il club accettava adesioni solo tramite presentazione del nuovo membro da parte di cinque padrini e dietro il pagamento di una quota associativa. Nonostante le complicate modalità di accesso,

<sup>2</sup> F. BENIGNO, *Terrore e terrorismo. Saggio storico sulla violenza politica*, Torino 2018, 10.

<sup>3</sup> M. VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, Roma - Bari 1998, 4.

la società sarebbe cresciuta rapidamente, arrivando a contare circa 1.200 membri nel luglio del 1790, potendo annoverare tra le proprie fila sia esponenti della nobiltà liberale che rappresentanti del patriottismo di sinistra, tra i quali Brissot e Robespierre, che già si battevano in favore del suffragio universale maschile. Nonostante i tentativi di cooptazione da parte di certi settori dell'aristocrazia rappresentati dal conte di Mirabeau, la società si sarebbe spinta sempre più in favore delle classi popolari, specialmente dopo la fondazione delle Società fraterne dei due sessi e, soprattutto, del club dei cordiglieri, due realtà che avrebbero più o meno occupato lo stesso spazio politico del club giacobino<sup>4</sup>. Dopo il tentativo di fuga di Luigi XVI, Barnave avrebbe illustrato a tutti i suoi compagni di club le ripercussioni sulla società francese di una eventuale radicalizzazione della Rivoluzione, chiaramente dal punto di vista di un monarchico: «stiamo per portare a termine la Rivoluzione o stiamo per ricominciarla? Un passo di più sulla via della Libertà significherebbe la distruzione della libertà, un passo di più su quella dell'Uguaglianza, la distruzione della proprietà»<sup>5</sup>. Sulla base di queste considerazioni, dunque, i realisti del club si erano scissi per dare vita al nuovo gruppo dei foglianti. Contrariamente alle previsioni dei nobili scissionisti, i giacobini si sarebbero semplicemente rinvigoriti a seguito della frattura, riuscendo, col tempo, a divenire una forza completamente autonoma e a selezionare il personale politico, dividendo i militanti ordinari dagli attivisti deputati all'Assemblea nazionale. In seno al club, però, si stava verificando uno scontro tra le due personalità di maggior spicco, Robespierre e Brissot, per l'egemonia politica sugli altri membri della società<sup>6</sup>. Questa frattura sarebbe stata alla base dei futuri dissapori tra montagnardi e girondini, ma soprattutto avrebbe definito la linea di demarcazione tra le basi sociali dei due club, avvicinando i primi alla piccola borghesia e ai ceti più umili e i secondi all'alta borghesia. Con la *journalée* del 10 agosto e la nascita della Convenzione, il club giacobino avrebbe rigenerato i

<sup>4</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 6.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>6</sup> M. BELISSA - Y. BOSC, *Robespierre. La Fabrication d'un mythe*, Paris 2013.

propri quadri politici, selezionato nuovi membri e cambiato nome in «Società dei giacobini amici della libertà e dell'uguaglianza», appropriandosi dunque dei timori di Mirabeau e rivolgendoli contro la monarchia stessa. Michelet avrebbe descritto dettagliatamente la nuova generazione di giacobini:

questa terza legione, convocata in certo qual modo in nome dell'eguaglianza, differiva molto dalle altre due. Prima di tutto, era più giovane. In secondo luogo, la grande maggioranza era composta d'uomini di condizioni poco colte, come il falegname Duplay, il sellaio Rigueur, etc. [...] Profondamente fanatiche per la salvezza della patria, riconoscendo la loro ignoranza, cercavano soltanto un direttore: occorreva a loro un galantuomo, ben sicuro e solido che volesse in loro vece; consegnavano la propria coscienza nelle mani di Robespierre. [...] Il fanatismo sincero, così poco illuminato, degli uni, la violenza, vera o simulata, degli altri, la concorrenza nel furore esistente fra loro, ciascuno volendo superare l'altro in collera patriottica, rendevano la Società (per quanto disciplinata potesse sembrare) difficilissima da manovrare<sup>7</sup>.

Come sottolineato da Albert Soboul, è naturalmente necessario effettuare le opportune distinzioni tra la selezione dei militanti che avviene tra città e città e, allo stesso modo, tra città e campagna, ricordando sempre il ruolo delle specificità locali; al di là di questa ragionevole premessa, però, vi sono caratteristiche comuni che devono essere correttamente interpretate. Lo storico francese, rielaborando i dati raccolti dal collega americano Crane Brinton, rileva che il 62% dei giacobini censiti tra il 1789 e il 1792 apparteneva alla classe media; di questi, il 28% erano artigiani, proporzione che sarebbe arrivata al 57% nel biennio 1793-1794, evoluzione da non sottovalutare, se si considera che in quel frangente il Terrore avrebbe dispiegato i suoi effetti più repressivi. Nel periodo 'democratico' della Rivoluzione, invece, vanno considerati anche negozianti (17%), membri delle professioni liberali (14%) e coltivatori indipendenti (10%); è interessante, dunque, notare che i giacobini fossero perlopiù piccoli possidenti agiati, i quali erano più soggetti alla pressione fiscale, pro-

<sup>7</sup> *VOVELLE, I giacobini e il giacobinismo*, 14.

porzionalmente, di altre categorie<sup>8</sup>. Nonostante il calo della partecipazione popolare alle assemblee primarie, i giacobini avevano iniziato a risolvere le proprie problematiche interne attraverso modalità di amministrazione marcatamente centralistiche e antidemocratiche, ricorrendo sempre più frequentemente a espulsioni, petizioni pilotate, epurazioni e controllo diretto su elettori ed eletti. Il processo di irrigidimento del partito, corrispondente allo sviluppo dei comitati il cui compito sarebbe stato quello di sviluppare la linea politica teorica e gli slogan d'azione, ha diviso l'opinione della storiografia, contrapponendo chi, come Michelet, avrebbe parlato della nascita di una setta o 'chiesa' giacobina, e chi invece, come Paolo Viola, sottolinea l'efficienza e l'audacia di una direzione che aveva scelto più o meno compattamente la strada del terrorismo e aveva espropriato le sue sezioni del potere repressivo (per esempio esercitando il monopolio della violenza<sup>9</sup> al fine di impedire pericolose spinte centrifughe<sup>10</sup>). Dall'autunno del 1793 al 9 Termidoro 1794, i giacobini avrebbero esercitato un'egemonia pressoché indiscussa su tutte le vicende rivoluzionarie, tanto che alcuni storici avrebbero persino parlato dell'instaurazione di una 'Repubblica giacobina', la cui esistenza sarebbe anche confermata dall'esistenza di un decreto (approvato il 25 luglio 1793) in forza del quale qualsiasi oppositore o sabotatore della compagine di rue Saint-Honoré sarebbe stato perseguito legalmente dalle istituzioni statali, le quali ormai erano perfettamente integrate con le strutture del club<sup>11</sup>. La centralità della società veniva così ufficialmente riconosciuta anche legislativamente, ma si trattava chiaramente di un'attestazione a posteriori, giacché da diverso tempo ogni posizione politica, ogni misura adottata dal Comitato di salute pubblica, ogni progetto di

<sup>8</sup> A. SOBOWL, *Storia della Rivoluzione francese. Principii, idee, società*, Milano 1988, 316.

<sup>9</sup> P. VIOLA, *Il crollo dell'antico regime. Politica e antipolitica nella Francia della Rivoluzione*, Roma 1993; ID., *Il trono vuoto*, Torino 1989; E. TRAVERSO, *Rivoluzione. 1789-1989: un'altra storia*, Milano 2021, 86.

<sup>10</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 16.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 19; J. BOUTIER - P. BOUTRY, *Les sociétés politiques en France de 1789 à l'an III: «une machine?»*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 36 (1989), 29-67.

legge presentato alla Convenzione sarebbe prima passato dalla discussione in seno all'assemblea del club. Sempre in questo periodo preso in esame si sarebbe verificata una vera e propria moltiplicazione delle società popolari, in particolar modo dopo l'eliminazione dei gruppi estremisti; molte di queste (il 43%, stando alle più recenti ricerche) avrebbero preso contatti con i giacobini, cosa che avrebbe facilitato l'opera di selezione artificiale dei quadri politici in seno alle assemblee primarie da parte del club di *rue Saint-Honoré*. È questa la fase di 'congelamento della Rivoluzione', come l'avrebbe definito in seguito Saint-Just: le società popolari sarebbero state progressivamente epurate dei propri elementi più estremisti, al posto dei quali sarebbero stati promossi quelli più docili e obbedienti, affinché le assemblee sezionarie perdessero tutto il loro potenziale insurrezionale<sup>12</sup>.

Tra le varie ipotesi in merito al processo di costituzione del partito giacobino, una tesi particolarmente fortunata sarebbe stata quella originatasi dalle insinuazioni dell'abate Barruel, il quale, nelle sue memorie, avrebbe ipotizzato una determinante influenza massonica nel processo di costituzione del primo nucleo del club giacobino, facendo specificamente riferimento all'ipotesi di una congiura progettata da decenni e ispirata dagli Illuminati di Baviera<sup>13</sup>. Fortunatamente, tutte le teorie similmente 'complotistiche' a riguardo sono state prontamente sconfessate dalla storiografia, soprattutto alla riprova dei fatti (nel 1793 le logge sarebbero state chiuse dal governo rivoluzionario)<sup>14</sup>. La plausibilità di certe influenze, però, è stata successivamente riesaminata da Augustin Cochin, il quale avrebbe approfondito il concetto di 'sociabilità dei Lumi'. Attraverso questa nozione egli avrebbe fatto riferimento al contributo dato dalle idee frammassoniche di certi settori dell'aristocrazia sul piano culturale europeo nella formazione di confraternite e gruppi di pressione locali. Successivamente queste congreghe sarebbero state disertate proprio dagli esponenti di clero e nobiltà che le avevano fondate, favorendone involontariamente la 'de-

<sup>12</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 21-22.

<sup>13</sup> G. GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia 1994, 383-404.

<sup>14</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 31.

mocratizzazione' e la partecipazione popolare. Nella fattispecie del caso giacobino, difficilmente si potrebbe parlare di una volontà diretta di trasformare una specifica loggia in un club politico, ma si potrebbe invece interpretare questa meccanica come parte di un processo di preparazione di un *background* intellettuale necessario per lo sviluppo di nuove idee politiche; a riprova di ciò si potrebbe sottolineare come il 98% delle 400 città francesi che ospitavano una loggia massonica avrebbe poi ospitato delle società popolari nel 1794<sup>15</sup>. Il giacobinismo sarebbe stato definito da parte della storiografia marxista come l'ideologia e la pratica militante della 'rivoluzione fino in fondo', espressione piuttosto celebre ma frequentemente fraintesa<sup>16</sup>. Invero, il programma politico del club giacobino non era un arsenale ordinato di rivendicazioni costanti e reiteratamente avanzate dinanzi alla Convenzione Nazionale, né un insieme di linee guida teoriche da dibattere democraticamente in seno alle assemblee primarie. Sarebbe, invece, più corretto concepire il vasto insieme di prese di posizione come degli indirizzi generali che avrebbero subito profondissime modifiche sulla base del confronto costante con la base sociale del club e con gli eventi politici della Rivoluzione. Vi erano nondimeno degli elementi internamente coerenti, come ad esempio la strenua difesa del principio di libertà, cardine e supremo ispiratore di tutte le lotte dei giacobini, per quanto la concezione di tale principio non sia sempre stata uniforme. Fino all'autunno del 1791, ad esempio, il gruppo dirigente sarebbe stato profondamente legato a un'impostazione liberale e perciò difese il diritto a commerciare i *bleds*, ossia i cereali. Successivamente, però, sulla scia delle pressioni della base essi avrebbero abbandonato queste rivendicazioni, abbracciando invece una linea paternalistica fondata sull'imposizione di un *maximum* dei prezzi dei mezzi di sussistenza. Col passare del tempo, dunque, il riconoscimento del diritto all'esistenza e i principi di eguaglianza sarebbero divenuti la priorità della linea politica giacobina, superando persino il diritto alla proprietà. L'elemento interclassista della politica giacobina

<sup>15</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 33.

<sup>16</sup> J. BERGMAN, *The French Revolutionary Tradition in Russian and Soviet Politics, Political Thought, and Culture*, Oxford 2019.

sarebbe stato ulteriormente rafforzato dall'affermarsi, nell'immaginario montagnardo, del patriottismo come valore fondamentale delle virtù repubblicane e della necessità della tutela dell'unità e dell'indivisibilità della Nazione, concetti sostanzialmente elevati al rango di principi quasi metafisici, in virtù dei quali sarebbe nato il conflitto con i federalisti del *Midi*. Il programma politico dei giacobini, come si evince, era dunque flessibile e si sarebbe evoluto più e più volte nel corso della Rivoluzione, specialmente a seguito di questa o quell'altra svolta politica dettata dalla necessità tattica del momento. La spiegazione di questa adattabilità, per Vovelle, è alquanto semplice: il giacobinismo sarebbe innanzitutto un'etica, ancor prima che un'ideologia politica. Essa sarebbe stata fondata sulle virtù civili e domestiche in egual misura e su un codice morale non scritto. Il sospetto nei confronti di chiunque diverrebbe così un dovere repubblicano, poiché ogni 'buon uomo' (nel senso di cittadino, come venivano propagandisticamente definiti i *sans-culottes*) dovrebbe sempre essere vigile per tutelare la Nazione dai potenziali nemici del popolo<sup>17</sup>. Ciò che si sarebbe sviluppato, pertanto, fu un sistema di influenze reciproche all'interno del quale diversi attori (sanculotti, montagnardi, giacobini e Robespierre) avrebbero effettuato pressioni gli uni sugli altri, rendendo talvolta difficoltoso risalire la corrente e individuare l'origine precisa di una determinata idea o posizione politica<sup>18</sup>. Ciò spiegherebbe anche il frequente riferimento al concetto di Repubblica giacobina, da intendere come 'apprendistato della democrazia', affrontato a sua volta da 'apprendisti' rivoluzionari<sup>19</sup> (si pensi al ruolo determinante dell'opinione pubblica, dei giornali, del dibattito politico, alle idee di libertà e a certe strutture istituzionali) e come totale negazione della democrazia al tempo stesso (il Terrore<sup>20</sup>, l'impiego del voto palese, le epurazioni, le liste di proscrizione e il controllo su ogni forma

<sup>17</sup> F. BENIGNO, *Rivoluzioni. Tra storia e storiografia*, Roma 2021, 91.

<sup>18</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 46-47.

<sup>19</sup> T. TACKETT, *In nome del popolo sovrano. Alle origini della rivoluzione francese*, Roma 2016.

<sup>20</sup> S. WAHNICH, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris 2003.

di spontaneità individuale e collettiva)<sup>21</sup>. Sulla scia di queste ultime considerazioni e dell'impostazione revisionista antimarxista della ricerca storica e politica sulla Rivoluzione francese lo studioso israeliano Jacob Leib Talmon avrebbe realizzato *The Origins of Totalitarian Democracy*, opera pubblicata nel 1952 e punto di avvio di una trilogia di volumi sullo sviluppo del fenomeno del totalitarismo, dalle sue radici (che, come si vedrà, Talmon riterrà rousseauiane), fino alle sue manifestazioni più note nel XX secolo<sup>22</sup>. La nozione di democrazia totalitaria diviene cruciale nell'analisi della Rivoluzione francese effettuata da Talmon, poiché i criteri di messianismo politico e mentalità rivoluzionaria-dittatoriale giacobina sono perfettamente riassunti nella figura di Robespierre, il quale, coadiuvato da Saint-Just, avrebbe tradotto in realtà le speranze utopistiche del *Contrat social* di Jean-Jacques Rousseau<sup>23</sup>. Punto di partenza irrinunciabile di questa analisi, naturalmente, è la definizione della categoria di 'democrazia totalitaria': secondo Talmon, la differenza tra quest'ultima e la democrazia liberale non andrebbe ricercata nella negazione o nella tutela della libertà, quanto piuttosto nell'approccio complessivo di tali sistemi nei confronti della categoria della dimensione 'politica'. Le democrazie occidentali e liberali, infatti, avrebbero sviluppato una concezione 'darwiniana' dei loro sistemi politici: essi si evolverebbero sulla base di azioni pragmatiche, errori e soluzioni creative ai problemi posti quotidianamente dall'esercizio spontaneo della vita sociale delle masse e degli individui, benché questi ultimi posseggano anche una vita privata totalmente astratta da quella politica. Al contrario, il pensiero democratico totalitario si baserebbe su concezioni aprioristiche, teleologiche e astratte della realtà politica, la cui imperfezione organica viene sostituita da un immaginario astorico di verità assoluta qualificabile come 'messianismo politico', caratterizzato da una presunta tendenza innata dell'umanità verso la realizzazione di un progetto superiore e un piano preordinato. In questo contesto, non vi è settore

<sup>21</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 48.

<sup>22</sup> DE FRANCESCO, *Tutti i volti di Marianna*, 306.

<sup>23</sup> A. MULIERI, *Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo popolare*, prefazione di N. URBINATI, Roma 2019, 26.

della vita e delle conoscenze umane che non sia pervaso dalla politica, principalmente in virtù di una filosofia coerente, dotata di logica interna, olistica, totalizzante e omnicomprensiva che aspira ad espandere la propria influenza su ogni aspetto della vita dell'individuo<sup>24</sup>. Nonostante la democrazia totalitaria e la democrazia liberale siano egualmente fondate sul principio di libertà, esse si differenziano nell'utilizzo dei metodi impiegati per raggiungerla: la prima sfrutta metodi di ricerca collettiva e coercizione per raggiungere il proprio scopo; la seconda individua l'essenza della libertà nella spontaneità e nell'assenza di vincoli non consensuali nella società. Questa distinzione provoca anche una scissione di natura istituzionale. I totalitarismi, infatti, sfrutterebbero a proprio vantaggio forme di democrazia diretta o plebiscitaria, tentando dunque di ridurre al minimo e avvertendo la logica rappresentativa parlamentare che invece caratterizza le liberal-democrazie<sup>25</sup>. In quest'ottica va intesa la categorizzazione della democrazia totalitaria effettuata da Talmon, il quale la ritiene 'paradossale': essa, pur dichiarando nominalmente di lottare per la realizzazione della libertà, si impegnerebbe *de facto* in ogni modo possibile per privare i suoi cittadini di ogni spontaneità, controllando capillarmente ogni aspetto della loro vita; finché non sarà raggiunto il fine supremo dichiarato dall'ideologia totalitaria, ogni forma di violenza e coercizione sarà approvato senza tentennamenti. Si aprirebbe dunque un altro paradosso, tutto interno alla teoria totalitaria. Infatti, mentre da un lato teorici come Rousseau e Saint-Just predicano l'infallibilità delle masse, dall'altro gli esecutori materiali del progetto totalitario, come Robespierre o Babeuf, risulterebbero più inclini a adottare posizioni pseudo-populiste, come sottolinea Nadia Urbinati<sup>26</sup>. Essi scelgono di distaccarsi dal popolo col fine di guidare più efficacemente la trasformazione della società a loro contemporanea nel mondo utopico e ideale tanto auspicato. Il grande *turning point* della sovranità popolare, a livello storico, è identificato da Jacob Talmon proprio nella Rivoluzione francese, evento di portata epocale nel corso

<sup>24</sup> J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 1967, 8.

<sup>25</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 2.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 34.

del quale vengono sperimentati entrambi i generi di democrazia, che si sarebbero puntualmente scissi come su descritto. *Conditio sine qua non* della scissione sarebbe stata quella che Talmon avrebbe definito

la peculiare disposizione d'animo che dominò incontrastata nella seconda metà del [XVIII] secolo. Gli uomini furono attratti dall'idea secondo cui le condizioni, frutto di fede, di tempo e di consuetudini, nelle quali essi e i loro antenati erano vissuti, erano innaturali e dovevano essere completamente sostituite ad ideali uniformi progettati deliberatamente<sup>27</sup>.

In altre parole, la secolarizzazione e l'Illuminismo avrebbero fatto *tabula rasa* di tutte le convinzioni e le convenzioni sviluppatesi sino ad allora, specialmente in ambito religioso. Proprio in questo contesto sarebbe nato il surrogato laico totalitario dei tradizionali culti religiosi: ritualità, fideismo, superstizione e fanatismo vengono puntualmente ripresi dalle epoche passate, ma vengono anche contestualizzate in un clima di immanenza e quotidianità collettiva. La metafora di Talmon avrebbe paragonato il rapporto tra il messianismo moderno e la democrazia totalitaria a quello storico tra Chiesa ufficiale e movimenti escatologici rivoluzionari. Ripudiati tutti i culti religiosi e mistici precedenti, il messianismo moderno si sarebbe strutturato, secondo Talmon, sulla base di tre caratteristiche di matrice sostanzialmente illuministica: l'identità tra moralità e libertà; il concetto di Nazione (inteso dallo studioso israeliano come tentativo di dare sistematicità all'umanità<sup>28</sup>); il concetto di proprietà<sup>29</sup>. Questa tensione totalitaria verso la ricerca costante e affannosa di «un principio unitario di esistenza sociale»<sup>30</sup> avrebbe caratterizzato tutto il XVIII secolo e si sarebbe fondata sul tentativo di applicare le categorie e le leggi infallibili delle scienze naturali alle scienze sociali. Talmon cita a proposito diversi autori (Rousseau, Condorcet, Helvétius, d'Holbach, Morelly e Mably *in primis*), tutti accomunati da una forte concezione anti-utopistica della propria opera. Nessuno di loro, infatti, aveva

<sup>27</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 10.

<sup>28</sup> TRAVERSO, *Rivoluzione*, 122.

<sup>29</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 35.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 37.

concepito i propri scritti come un'astrazione puramente teorica da rimandare *ad infinitum*; ogni loro riflessione intellettuale sarebbe sempre stata intimamente connessa ad una interpretazione pratica e militante dell'attività politica, sia individuale che collettiva.

Le potenzialità totalitarie di questa filosofia non sono completamente evidenti a prima vista; ma sono tuttavia gravi. La stessa idea di un sistema autonomo dal quale sia stato eliminato ogni male e ogni infelicità è totalitaria. La supposizione che un tale schema di cose è fattibile, e anzi inevitabile, è un invito per un regime a proclamare che esso realizza questa perfezione, a esigere dai suoi cittadini riconoscimento e sottomissione e a condannare l'opposizione come vizio o perversione<sup>31</sup>.

Il frutto di questa *forma mentis* totalitaria, secondo Talmon, è rappresentato dall'ideologia di un intero secolo, il Settecento, la cui cifra caratteristica sarebbe il pensiero dogmatico e astratto, pienamente incarnato dalla filosofia di Rousseau.

[Rousseau] desidera analizzare la natura delle cose, del diritto, della ragione e della giustizia di per se stessi e nel loro principio di legittimità. Gli eventi e i fatti non possono essere accettati come veri ed essere considerati naturali, se non si adeguano a un solo ideale universalmente valido, non importa se tale ideale sia o non sia sempre esistito. Ciò nonostante, Rousseau non fa alcun tentativo di collegare il suo ordinamento sociale ideale con il sistema universale e il suo principio onnicomprensivo. È un'autorizzazione fondamentale a far sorgere l'entità sociale, qualunque sia il suo nome, lo stato, il contratto sociale, il sovrano o la volontà generale. L'entità è autonoma, per così dire senza antecedenti o senza un punto di riferimento esterno<sup>32</sup>.

Talmon non sarebbe certamente stato il primo ad accusare Rousseau di aver anticipato lo stato totalitario. Analogamente allo storico israeliano, anche Alexander Lindsay e Bertrand Russell avevano avanzato teorie molto simili. Il primo, nel 1943, aveva sottolineato come la critica esposta da Rousseau nei confronti delle minoranze d'opposizione, le quali per mero egoismo limiterebbero l'attuazione

<sup>31</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 52.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 29-30.

della volontà generale, fosse inquietantemente prossima ai pretesti politici destinati a giustificare l'eliminazione del dissenso politico nei sistemi totalitari. Il secondo aveva proclamato Rousseau «l'inventore della filosofia politica delle dittature pseudo-democratiche»<sup>33</sup>. Sebbene non sia accertato che Talmon fosse a conoscenza delle tesi di Lindsay, è invece molto più probabile che avesse letto le considerazioni di Russell nel corso del proprio dottorato a Londra, per cui è ammissibile la possibilità che ne sia stato influenzato. Suggerimenti accreditate dallo stesso Talmon, invece, sarebbero state quelle di Carl Becker e Hippolyte Taine<sup>34</sup>. Dallo storico americano avrebbe infatti mutuato la concezione della Rivoluzione come una 'crociata religiosa', guidata dal tentativo di sostituire le fedi tradizionali con un nuovo culto laico e illuministico, con tanto di dogmi, divinità venerata e sacri principi. Dallo studioso francese avrebbe tratto l'accusa di *rousseauisme* nei confronti di Robespierre<sup>35</sup>. Talmon procede dunque a una attenta analisi sistematica della 'religione illuministica' di Rousseau (per colpire collateralmente Robespierre e Saint-Just), il quale è, a suo dire, ispiratore di principi fideistici molto più vicini a certe concezioni ebraiche e pagane che al cattolicesimo. Questa sarebbe la chiave di lettura talmoniana della concezione della Provvidenza di Robespierre, da lui intesa come un velo che aleggia sopra tutte le vicende rivoluzionarie (delle quali sarebbe stata giudice impietoso) e perennemente invocata in toni da professione di fede e quasi superstiziosi in sede assembleare<sup>36</sup>. La Provvidenza rousseauiana avrebbe avuto non solo il compito di proteggere i suoi figli prediletti, ma anche quello di impedire la violazione o l'elusione della legge. Non è fondamentale soltanto che il reo venga puntualmente colpito dalla giusta punizione che gli spetta, ma anche che la vittima non perda mai fiducia e amore nei confronti della repressione delle ingiustizie. Questa interpretazione, definita da Talmon pressoché 'pagana', è da lui così spiegata:

<sup>33</sup> B. RUSSEL, *Storia della filosofia occidentale*, Milano 1984, 652.

<sup>34</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 45.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 56-58.

<sup>36</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 35.

Rousseau, superando i limiti del meccanico razionalismo materialista, si rifecce all'antichità. Si sentiva irresistibilmente spinto dall'antico senso di timore verso l'idea di una divinità che sovrastava le città-stato, infondendo ogni atto della sua vita un significato solenne. Era affascinato dal fasto e dall'entusiasmo del culto patriottico collettivo durante le feste religiose nazionali, durante i giochi e le esibizioni pubbliche<sup>37</sup>.

Nella visione talmoniana, dunque, la costruzione degli ideali e delle virtù civili sarebbe geometrica e seguirebbe di pari passo la strutturazione degli articoli dei codici delle leggi e, soprattutto, del *contrat social*. Filosoficamente distante dal materialismo, Rousseau non avrebbe potuto vantare alcuna certezza circa l'effettiva diffusione e popolarità della religione civile, pertanto si sarebbe ritrovato obbligato a proporre l'istituzione coercitiva, suggerendo la condanna a morte per chiunque si dovesse rifiutare di partecipare al rito collettivo. In un simile contesto, dunque, Talmon avrebbe individuato nella nascita del culto dell'Essere Supremo, fanaticamente e al tempo stesso strumentalmente proclamato da Robespierre, tutte le caratteristiche tipiche della religione laica di matrice rousseauiana, nella quale si fondono in un solo individuo (prete e magistrato al tempo stesso) le funzioni politiche e spirituali: «il cerimoniale religioso e quello patriottico sono la stessa cosa, e servire il proprio Paese è servire Dio»<sup>38</sup>. In questo contesto, per Rousseau, vi è ben poco spazio per l'individualità e per la spontaneità del singolo essere umano. A suo dire, ognuno dovrebbe considerare se stesso come un'unità funzionale totalmente solitaria e solo raramente messa in rapporto con gli altri soggetti. Il valore di tale unità sarebbe quantificabile proprio in base al calcolo matematico dato dal rapporto tra la propria virtù e quella della collettività. Una simile prospettiva di 'pessimismo' totalitario spingerebbe ogni essere umano a sviluppare una vena paranoica, isolazionista e psicologicamente frustrata. Nell'analisi talmoniana, queste caratteristiche psicosociali del pensiero di Rousseau sono principalmente frutto della sua esperienza di vita travagliata, ma al tempo

<sup>37</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 36.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 37.

stesso si sarebbero trasmesse per mezzo del *Contrat social* anche nei suoi epigoni, specialmente in Robespierre e Saint-Just<sup>39</sup>. Gli eredi del filosofo ginevrino, infatti, sarebbero egualmente perseguitati dall'impossibilità di sviluppare interrelazioni umane equilibrate: la tirannide e l'isolamento del despota sono l'unica potenziale via di fuga da questo disagio. Pertanto, per il capo totalitario ogni dissenso dalla propria opinione non viene vissuto come una qualsiasi ammissibile divergenza d'opinioni, bensì come un intollerabile affronto alla volontà generale e alla Nazione dalle finalità eversive. A sostegno di tale tesi vi sarebbero le ripetute manifestazioni di precarietà emotiva di Marat e Robespierre, nonché il loro ripetuto riferimento alla disponibilità di subire il martirio nel nome della Rivoluzione, talvolta alternato a vere e proprie minacce di togliersi la vita nell'aula della Convenzione<sup>40</sup>. Questa 'cartella clinica psichiatrica' del giacobino medio<sup>41</sup>, nella fattispecie, è stata quasi interamente mutuata dalle *Origini della Francia contemporanea* di Hippolyte Taine. Ciò che renderebbe così minaccioso nei confronti della solidità democratica il *rousseauisme* sarebbe però il concetto di volontà generale: nel nome di questo ideale si sarebbe creata una tensione esplosiva tra il singolo individuo, da Rousseau effettivamente riconosciuto come soggetto autonomo, e il criterio collettivo oggettivo che a sé lo attrae, limitandone il libero arbitrio; l'apparente cortocircuito si risolverebbe sostenendo che il pensiero di massa sarebbe quello più corretto, giusto e infallibile, ma soprattutto quello più inconscio (e pertanto naturale, inteso come 'istintivo') dell'uomo. Conseguentemente, nessuno potrebbe lamentarsi di essere stato costretto ad ubbidire alla propria natura più segreta o alle necessità condivisa da tutta l'umanità; paradossalmente, dunque, vi sarebbe libertà nell'assoggettamento a un desiderio altro dal proprio, che verrebbe invece disciplinato e 'moralizzato'<sup>42</sup>. Pertanto l'individualismo dovrà necessariamente cedere il passo al collettivismo delle virtù, vero e proprio titolare della sovranità nazionale nella

<sup>39</sup> G. LE BON, *La Révolution française et la psychologie des révolutions*, Paris 1916.

<sup>40</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 59.

<sup>41</sup> TRAVERSO, *Rivoluzione*, 87.

<sup>42</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 63-64.

teorizzazione rousseauiana e nel quale non vi è affatto spazio per l'egoismo o per alcuna forma di devianza. Ecco secondo Talmon come si sarebbe giunti al postulato, tipicamente illuministico e settecentesco, della democrazia totalitaria, ovvero tramite il connubio tra il concetto di sovranità nazionale (intesa come autoespressione dei più reconditi e utopistici bisogni del popolo) e la necessità morale di identificare la volontà generale e imporla disciplinarmente a tutti i cittadini. Com'è possibile dedurre, in un simile contesto non è ammissibile alcun disaccordo, non solo tra le parti sociali, ma anche tra le fazioni politiche: nonostante la diversità ideologica, infatti, anche gli avversari sono pur sempre esseri umani, e in quanto tali rispondono alla volontà generale. La loro devianza, tuttavia, non è ammissibile, e pertanto, nell'ottica robespierrista (che traduce operativamente quella rousseauiana) dev'essere necessariamente frutto di una perversione della sovranità popolare, di una malattia mentale, di un complotto o di una degenerazione ideologica. Negli schemi mentali dei teorici pre-rivoluzionari, infatti, non era contemplato il dibattito parlamentare, considerato come una pericolosa fonte di sedizione<sup>43</sup>. Come interpretare dunque le tesi contrarie a quelle della maggioranza? A questo quesito avrebbe contribuito a rispondere l'abate Sieyès con la sua proposta di estromettere dai partecipanti della nazione l'aristocrazia<sup>44</sup>: tutti i colpevoli di reato di dissenso, per Rousseau (e dunque per i suoi epigoni giacobini), non fanno parte del corpo sociale, sono paragonabili a forestieri o tutt'al più a belve non umane<sup>45</sup>; analogamente, il diritto di opposizione non sarebbe stato riconosciuto né dall'Incorruttibile né da Saint-Just. Il diritto di opposizione era certamente rispettabile e assolutamente riconoscibile per tutti coloro i quali si fossero trovati in lotta contro un oppressore, avrebbero sostenuto i due leader giacobini, ma pretendere di opporsi ad un governo che aveva instaurato il regno della libertà, in virtù del quale il popolo avrebbe riconquistato ogni diritto che gli era stato sottratto dalla tirannia, era semplicemente assurdo, nella migliore delle ipotesi, op-

<sup>43</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 65.

<sup>44</sup> TRAVERSO, *Rivoluzione*, 110.

<sup>45</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 71.

pure stoltamente fazioso, nella peggiore<sup>46</sup>. Le uniche espressioni ammissibili di manifestazione della volontà generale sono quelle di massa. Infatti, poiché la sovranità popolare è interpretata in senso organico e volontaristico, essa è ritenuta da Rousseau indivisibile:

è il popolo intero che dovrebbe esercitare il potere sovrano, e non un organo rappresentativo. Si suppone che un'assemblea eletta sviluppi un interesse acquisito come qualunque altra corporazione. Un popolo, quando consegna il potere a un organo rappresentativo parlamentare, si compra un padrone<sup>47</sup>.

Nel momento di tradurre la teoria in prassi, i giacobini avrebbero avuto perfettamente chiaro il proprio compito storico: garantire la coesione del sovrano, e cioè del popolo, anche a costo di dover ricorrere ad ogni sotterfugio, minaccia, intimidazione o organizzazione di *journées* necessari. Nel corso del suo celebre scontro con Guadet, nato proprio in merito alla questione del proprio misticismo, Robespierre aveva affermato di essere pienamente convinto che tutti i convenzionali condividessero, complessivamente, gli stessi principi, in quanto mossi dalla virtù patriottica. Per questa stessa ragione egli non vedeva alcun pretesto perché gli altri deputati potessero divergere dalla sua stessa opinione. Facendo dunque leva sul patriottismo degli avversari e riconoscendovi in esso un frammento della volontà generale, Robespierre era in grado di innescare un pericoloso meccanismo di autosorveglianza nei colleghi, i quali avrebbero concluso a suo favore i propri interventi pur di non essere sospettati di non condividere le virtù repubblicane<sup>48</sup>. Un ulteriore meccanismo che avrebbe saputo adeguatamente sfruttare sarebbe stato quello ideato da Marat, il quale era solito calunniare i propri avversari e invitare i sanculotti ad assassinarli (anche piuttosto esplicitamente), per poi dichiararsi egli stesso vittima innocente di persecuzioni, pressioni e opposizioni. Questa mentalità era analogamente condivisa da Saint-Just, che, nonostante la giovanissima età, aveva ben chiare le proprie qualità. Egli, infatti, dopo aver descritto la propria conversione al giacobinismo

<sup>46</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 157.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 113.

come una rivelazione lungo la strada di Damasco, avrebbe anche sottolineato la propria superiorità intellettuale su tutti gli altri convenzionali:

sono stato istigato da una febbre repubblicana che mi distrugge e mi divora. Un giorno voi mi troverete grande... Sento di potermi elevare al di sopra degli altri uomini di questo nostro tempo. Addio! Io sono al di sopra della sfortuna. Sopporterò qualsiasi cosa; ma dirò la verità. Voi siete tutti vili, voi non mi avete mai apprezzato<sup>49</sup>.

Il cortocircuito tra l'assioma rousseauiano sulla natura monolitica della volontà generale e l'esistenza della divergenza di opinioni sarebbe stato particolarmente sofferto da Saint-Just, il quale sarebbe giunto alla necessità di sviluppare ulteriormente il pensiero del filosofo ginevrino, implementando le proprie idee all'arsenale teorico giacobino. Egli, infatti, avrebbe soltanto iniziato a redigere la stesura di un'opera (rimasta incompiuta) intitolata *Institutions républicanes*. Nel corso della propria esperienza nel Comitato di salute pubblica, Saint-Just avrebbe denunciato, per l'appunto, la mancanza di istituzioni che consentissero la difesa e la riproduzione dell'ideologia e dell'anima repubblicana francese<sup>50</sup>; in assenza di simili organi, infatti, lo Stato giacobino avrebbe corso il rischio, a suo dire, di essere snaturato o corrotto dall'assenza di solidi baluardi teorici e sociali. Mantenendosi pienamente nel solco già tracciato da Rousseau, Saint-Just si impegna a studiare il modo più efficiente per garantire che non sussista, almeno sotto il governo rivoluzionario, alcuna forma di dominazione da parte di un uomo su di un altro o di dissenso all'interno del corpo sociale perfetto generato dalla infallibile volontà generale. Determinante in questo percorso ideologico è la virtù dell'*indépendance*, la quale avrebbe proprio il compito di impedire la devianza della volontà del singolo, riconducendolo sulla retta via del rispetto del contratto sociale. Annullare le tendenze soggettivistiche e il pro-

<sup>49</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 114.

<sup>50</sup> F. CALORENNI, *L'âme de la République. Teoria e prassi repubblicana nel pensiero politico di Saint-Just*, Massa 2016, 225; L. A. SAINT-JUST, *Frammenti sulle Istituzioni repubblicane*, a cura di A. SOBOUL, Torino 1997.

tagonismo dell'individuo diviene dunque l'obiettivo principale delle *Institutions*, per mezzo delle quali Saint-Just sogna di sradicare la corruzione che ha contaminato l'anima del popolo nel corso di secoli di dominazione monarchica, garantendo così una palingenesi delle virtù morali, fondamento del contratto sociale e della vita collettiva repubblicana<sup>51</sup>. Le *Institutions* avrebbero dovuto coinvolgere ogni aspetto della vita di un cittadino francese e, soprattutto, avrebbero avuto il compito di sostituire il sistema valoriale prerivoluzionario con un nuovo insieme di principi e valori repubblicani, come ad esempio la famiglia (specialmente quella sanculotta) e l'educazione pedagogica. Similmente si sarebbero dovuti affermare nuovi rapporti di proprietà privata, nuove politiche economiche e nuove concezioni di amicizia, solidarietà e servizio nell'esercito<sup>52</sup>. Alla luce del tentativo operato da Saint-Just di creare artificialmente dei nuovi valori e istituzioni, Talmon evidenzia come il concetto di volontà generale, per il giovane giacobino, non fosse altro che un termine filosofico atto a mascherare una necessità operativa della fazione di rue Saint-Honoré. Si rivelerebbe, così, l'intenzione di plasmare la nuova sovranità popolare e (soprattutto) controllarne l'espressione collettiva<sup>53</sup>, sia tramite il culto civile dell'Essere Supremo voluto da Robespierre, sia tramite le più 'laiche' *Institutions républicanes* di Saint-Just<sup>54</sup>. L'Incorruttibile stesso, d'altronde, avrebbe tentato di ammantare il Terrore di un'aura istituzionale, sostenendo che non fosse affatto corretto interpretarlo come un mero strumento repressivo. Convinto sostenitore di una giustizia severa e infallibile, secondo Robespierre il Terrore doveva divenire un principio fondante della Repubblica, emanato direttamente dalle virtù rivoluzionarie. In suo sostegno, Saint-Just si sarebbe posto un interrogativo puramente retorico: «cosa vogliono quelli che non vogliono né virtù né terrore?»<sup>55</sup>. L'interpretazione talmoniana della Rivoluzione francese, del giacobinismo e,

<sup>51</sup> CALORENNI, *L'âme de la République*, 228.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 308.

<sup>53</sup> BENIGNO, *Rivoluzioni*, 32.

<sup>54</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 119-20.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 159.

soprattutto, del Terrore, avrebbe avuto una grande fortuna nel corso della Guerra Fredda, specialmente in forza della sua capacità di analizzare, spiegare e criticare anche il fenomeno del totalitarismo di sinistra del XX secolo<sup>56</sup>. Il testo dello studioso israeliano, inoltre, è tornato nuovamente al centro del dibattito storiografico, grazie anche alla pubblicazione di alcuni contributi nei quali si insiste sull'origine ideologica della Rivoluzione francese e del Terrore giacobino, ascritta univocamente alla circolazione di ideali illuministici di stampo radicale<sup>57</sup>. Autori come Jonathan Israel hanno recentemente sottolineato la profonda influenza esercitata da tali correnti di pensiero sui protagonisti della Rivoluzione. Costoro, in nome di bandiere concettuali quali il repubblicanesimo e la democrazia, avrebbero condotto le proprie battaglie politiche in favore della realizzazione di un sistema paragonabili alle attuali liberal-democrazie occidentali. L'esperienza di vita e le parabole personali di personaggi quali Lafayette e Sieyès, tuttavia, smentirebbero nettamente tali interpretazioni. Essi, infatti, incarnarono contraddizioni politiche che possono essere ascritte alle peculiari condizioni storiche legate alla transizione dall'*Ancien Régime* a un sistema più liberale fondato sull'uguaglianza formale dei cittadini<sup>58</sup>.

Le tesi sostenute da Talmon non furono esenti, a loro volta, da critiche. Esiste infatti un'abbondante letteratura 'apologetica' nei confronti della filosofia del XVIII secolo. Secondo i critici dello storico israeliano, la rappresentazione dell'Illuminismo da lui fornita sarebbe problematica per via della visione monolitica che si dà di quest'ultimo. Talmon tratta il pensiero dei Lumi come se fosse interamente fondato sull'idea di Ragione, ma ciò distoglie l'attenzione dalle grandi divergenze interne alla corrente filosofica in questione. Non sarebbe infatti opportuno, come afferma Mulieri, riassumendo le critiche avanzate nei confronti del testo di Talmon, equiparare al tempo stesso Rousseau, Mably, Helvétius e d'Holbach. Sarebbe pertanto

<sup>56</sup> TRAVERSO, *Rivoluzione*, 34.

<sup>57</sup> J. ISRAEL, *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*, Princeton 2015.

<sup>58</sup> BENIGNO, *Rivoluzioni*, 101.

anacronistico sostenere il presunto ‘comunismo’ di Morelly o il ‘materialismo dialettico’ di Helvétius. Tutte queste contraddittorie visioni della realtà sarebbero state inadeguatamente raccolte e riassunte nella categoria di ‘pensiero filosofico del Settecento’, come se, per l’ap-punto, esistesse un’unica tendenza teorica<sup>59</sup>. La tesi talmoniana sulla paternità rousseauiana dei totalitarismi di sinistra fu parimenti oggetto di critiche. Anche in questo caso vi sono diversi volumi in materia, tra i quali si segnalano il testo scritto da Frederick G. Greene, nel quale egli avrebbe fatto abbondante riferimento alle *Origins of Totalitarian Democracy* in senso critico, e la monografia sul filosofo ginevrino redatta da John W. Chapman<sup>60</sup>. A partire dai primi anni ’80 si sarebbero affermate nuove letture critiche dell’opera di Talmon, in particolare ad opera di Alfred Cobban. Lo storico inglese, pur riconoscendo l’importanza del contributo dello storico israeliano, critica al tempo stesso la sua interpretazione della filosofia dei Lumi. Secondo Cobban, Talmon si sarebbe basato su un campione ristretto e arbitrariamente selezionato delle fonti, peraltro esclusivamente francesi, e sull’esclusione dall’analisi di molti autori influenti dell’epoca e ben lontani dalla visione rousseauiana (mancano riferimenti a Voltaire, Montesquieu, Turgot e Diderot). In ultima analisi, secondo Cobban, Talmon avrebbe selezionato solo un gruppo ristretto di filosofi del Settecento, fondando su di essi l’intera elaborazione analitica dell’Illuminismo<sup>61</sup>. Per sostenere ulteriormente la propria tesi, Cobban tentò di dimostrare la scarsa influenza dei testi rousseauiani sui rivoluzionari francesi, almeno fino al 1789. A partire da quell’anno il *Contrat social* sarebbe diventato un vero *best-seller*, ma non tra i giacobini, come sostenuto da Talmon, bensì nel fronte controrivoluzionario. La popolarità di Rousseau, dunque, non sarebbe stata che una conseguenza della Rivoluzione francese<sup>62</sup>. Un altro importante contributo in materia è fornito dallo storico Peter Gay, che nel suo *The Party of Humanity* avrebbe ripreso i toni di Cobban:

<sup>59</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 41.

<sup>60</sup> J. W. CHAPMAN, *Rousseau - Totalitarian or Liberal?*, New York 1956.

<sup>61</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 50.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 62.

l'interpretazione di Talmon si colloca nella importante corrente della storia sociologica. Ma la sua ricerca delle fonti è forzata e, io penso, fortemente fuorviante. Ben lungi dal parlare per il XVIII secolo o ancora per l'Illuminismo, i suoi precursori del totalitarismo sono uomini eccezionali in stati d'animo eccezionali<sup>63</sup>.

Secondo lo studioso tedesco non sarebbe plausibile qualificare la Repubblica giacobina dell'anno II come una democrazia totalitaria. Ciò sarebbe impossibile per varie ragioni: la sopravvalutazione del 'potere delle idee' robespierriste, gli ampi dibattiti interni alla Convenzione e la sanguinosa lotta per l'egemonia sulle masse. Secondariamente, non vi sarebbe alcuna immediata e diretta connessione tra la filosofia illuministica, la Rivoluzione francese, le idee di Rousseau e quelle terroriste. Secondo quanto esposto da Peter Gay nella sua opera<sup>64</sup>, sarebbe del tutto improprio e riduttivo individuare esclusivamente in fattori intellettuali le cause scatenanti del Terrore. In *The Party of Humanity*, lo storico tedesco nega le tesi di Talmon riprendendo le considerazioni di Cobban sull'effettiva influenza delle idee di Rousseau sulla vitalità della Rivoluzione francese<sup>65</sup>. Similmente, Lynn Hunt ha investito buona parte della propria carriera a tentare di difendere la *Grande Révolution* da interpretazioni 'totalitarie' del biennio giacobino<sup>66</sup>. La storica americana contribuì a rafforzare le tesi di Peter Gay e ridimensionare quelle di Jacob Talmon, affermando l'impossibilità di individuare tracce di totalitarismo nelle vicende della Rivoluzione francese, poiché esso sarebbe caratteristico degli Stati controllati da un sistema monopartitico. Al contrario, tra il 1789 e il 1794 si sarebbero avvicendate varie forme di governo di Stato comunitario senza alcun partito vero e proprio al potere<sup>67</sup>. Nel suo bilancio sulle *Origins of Totalitarian Democracy*, Alessandro

<sup>63</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 51.

<sup>64</sup> P. GAY, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, New York 1971.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>66</sup> L. HUNT, *The World We Have Gained: The Future of the French Revolution*, «The American Historical Review», 108 (2003), 1-19.

<sup>67</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 62.

Mulieri riassume le tesi precedentemente esposte, raggiungendo una descrizione puntuale dell'opera di Talmon. Il principale problema dell'opera dello storico israeliano, dunque, risiederebbe nella narrazione di un Illuminismo idealtipico. Tale costrutto, sebbene potenzialmente utile in ambito di riflessione teorica politica, non avrebbe la stessa valenza come paradigma storiografico. Questo limite si rivela manifestamente nelle improbabili comparazioni tra governi, fazioni e Stati inseriti nella categoria di 'democrazie totalitarie', o nella teorizzazione di una psicologia e di una *forma mentis* comuni tra personaggi storici molto differenti e distanti nel tempo tra loro. La questione, pertanto, è prettamente metodologica: l'indagine di Talmon non sviluppa tesi successivamente alle scoperte o alle analisi effettuate, bensì si sarebbe semplicemente orientata a confermare teorie aprioristicamente ritenute corrette, omnicomprensive ed esplicative di ogni fenomeno politico e storico preso in questione<sup>68</sup>. Inoltre, Mulieri sottolinea anche come sia assente una microanalisi dei fatti storici e come conseguentemente la narrazione degli eventi sia insufficiente e forse persino ammantata da un velo di determinismo storico intorno al passaggio dalla filosofia illuministica alle idee dei rivoluzionari francesi. Il confronto risulterebbe dunque forzato<sup>69</sup>. Smarrite pertanto le coordinate metodologiche, il Rousseau talmoniano sarebbe più una figura caricaturale, a tratti sociopatica, più che un filosofo con una propria coerenza intellettuale e un preciso contesto storico di collocazione. Le sue teorie sarebbero state catapultate nelle categorie interpretative della politica del XX secolo e la sua personalità sarebbe divenuta il modello di riferimento degli uomini del 1793 e dei totalitarismi del Novecento. In altre parole, Rousseau sarebbe stato sin dall'inizio un robespierrista; analogamente, Robespierre sarebbe sempre stato un rousseauiano<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 72.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 74-75.

Il contributo si concentra sul dibattito storiografico relativo all'evoluzione del club giacobino durante le convulse vicende della Rivoluzione francese, mettendo in particolare a fuoco il tema dell'esistenza di una strutturata ideologia robespierrista e discutendo la tesi dello storico israeliano Jacob L. Talmon circa la fondazione da parte di Rousseau di un modello di 'democrazia totalitaria' contrapposto a quello di democrazia liberale.

*The paper covers the historiographical debate on the evolution of the Jacobin club throughout the feverish events of the French Revolution, notably focusing on the issue of the existence of a structured Robespierist ideology, debating the thesis of the Israeli historian Jacob L. Talmon on the foundation by Rousseau of a 'totalitarian democracy' model, opposed to liberal democracy.*

Articolo presentato nell'ottobre 2022. Pubblicato online a dicembre 2022.

© 2022 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno VII, 2 - 2022

DOI: 10.13129/2499-8923/2022/7/3623

DANIELE FLERES

## DIVENIRE DEL TRASCENDENTALE: FICHTE E DELEUZE

Dallo spazio e tempo come forme pure dell'intuizione alle categorie come concetti puri dell'intelletto, l'apriori kantiano offre l'immagine di un trascendentale legato alla determinatezza della realtà: una struttura in grado di implicare percezioni e pensieri, esperienza e vita.

Con riferimento alle filosofie di Fichte e di Deleuze si tratta di lasciare emergere la possibilità di una definizione del trascendentale come ciò che esprime non (solo) un essere determinato o determinabile, ma un *divenire* non esprimibile ed esauribile nei termini della rappresentazione della coscienza, di soggetto e oggetto<sup>1</sup>. Tale limite trascendentale della rappresentazione non conduce tuttavia ad una forma di scetticismo; piuttosto esso porta alla consapevolezza che la realtà manifesta un eccesso che è sempre oltre le rappresentazioni operate dalla coscienza: tale eccesso viene nominato dai due filosofi (anche) con il termine *vita*, come ciò che sempre divenendo è implicito e imprime l'attività creativa della realtà.

Al fine di dare espressione a questa prospettiva, si descriverà un percorso che – animato dai cenni di un possibile dialogo tra le filosofie di Fichte e Deleuze – si soffermerà sulla definizione del trascendentale, sulla concezione di un divenire a questo consustanziale, su un conseguente procedere creativo della pratica filosofica. Sulla scorta di questo percorso, in conclusione, si sonderà come il nesso

<sup>1</sup> È opportuno sottolineare che il concetto di divenire risulta cruciale anche nella filosofia kantiana, nella definizione dell'io penso come unità sintetica a priori. Come si cercherà di mostrare nel riferimento alla critica posta – in modo diverso – dalle filosofie di Fichte e Deleuze, nella filosofia kantiana il divenire espresso dall'io penso è inteso solo internamente all'ambito della soggettività.

trascendentale-divenire possa essere terreno favorevole per un approfondimento del rapporto tra le filosofie di Fichte e Deleuze<sup>2</sup>.

### 1. *Il trascendentale come genesi dell'attività*

Per Johann Gottlieb Fichte la verità della filosofia trascendentale, rispetto a ogni altra filosofia, risiederebbe nella sua capacità di pensare il fondamento della realtà né in un essere esterno (realismo) né in una coscienza (idealismo), ma in un principio che implica l'assoluta unità di entrambi<sup>3</sup>. Nell'intuizione di un concetto come l'Io penso, Kant avrebbe posto la prospettiva e aperto la strada per tale possibilità teoretica espressa dal trascendentale, senza tuttavia interrogarsi sulle condizioni che hanno posto questa possibilità: non avrebbe cioè portato fino in fondo l'intento del criticismo da lui teorizzato, di una interrogazione radicale sulle condizioni di possibilità di ogni cosa che possa essere espressa dal discorso filosofico. Ciò,

<sup>2</sup> Sui rilevanti punti di incontro e confronto tra la filosofia trascendentale di Fichte e l'empirismo trascendentale di Deleuze, la ricerca si è soffermata solo recentemente. In lingua italiana, ha posto l'attenzione sulla relazione tra concetto e vita nelle due rispettive definizioni del trascendentale S. PALAZZO, *Figure del trascendentale: vita e concetto in Fichte e Deleuze*, «Riv. di filos. neoscolastica», 1-2 (2018), 99-124. Il presente contributo non ambisce a porre una comparazione tra la filosofia di Fichte e di Deleuze, che richiederebbe un preliminare e ampio lavoro di raffronto di nozioni filosofiche appartenenti a impostazioni teoriche profondamente differenti. In un'ottica più circoscritta, si vuole piuttosto far emergere come in queste due filosofie – in modo essenzialmente diverso – si leghi la definizione del trascendentale non alla dimensione del soggetto ma al concetto di un divenire oltre la rappresentazione. Sull'interpretazione di Fichte come 'filosofo del divenire' si sono soffermati G. RAMETTA - M. DONÀ, *Essere e divenire. Riflessioni sull'incontradittorietà a partire da Fichte*, Milano - Udine 2019, 9-46.

<sup>3</sup> «La dottrina della scienza è filosofia trascendentale così come la kantiana, quindi del tutto simile a quella nel non porre l'assoluto nella *cosa*, come fino ad allora, né nel sapere *soggettivo*» (J. G. FICHTE, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, a cura di M. V. D'ALFONSO, Napoli 2000, 64). Sulla definizione della filosofia di Fichte, come filosofia trascendentale e non come idealismo, si è dedicata buona parte della ricerca sulla filosofia fichtiana della seconda metà del Novecento. Segnalo qui solo un testo ormai classico di questa tradizione ermeneutica: R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, a cura di C. CESA, Napoli 1986.

secondo Fichte, avrebbe comportato non solo una incompletezza nella esposizione del sapere trascendentale, ma anche una mancata comprensione e realizzazione del suo fondamento<sup>4</sup>. Nel contesto di questo contributo, si vuole mostrare proprio come per il filosofo della dottrina della scienza la definizione del trascendentale sia indissolubilmente legata a quella di un divenire oltre la rappresentazione, e che proprio attraverso ciò la filosofia fichtiana vuole assolvere al compimento della filosofia kantiana. Al fine di indicare e argomentare questo nesso essenziale tra trascendentale e divenire, farò riferimento a tre concetti fondamentali presenti già agli inizi della filosofia fichtiana: spirito, immaginazione produttiva e *Tathandlung*.

Il concetto di *spirito* rappresenta uno dei primi concetti su cui Fichte inizia a costruire la propria proposta filosofica come dottrina della scienza. Spirito è ciò che nomina il divenire produttivo della coscienza e del suo sapersi: cioè il suo essere essenzialmente un'(auto)-attività che non può mai essere conclusa e identificata in una forma data alla coscienza<sup>5</sup>. Esplicare il sapere trascendentale, per Fichte consiste nell'intraprendere un percorso che interroghi e articoli l'avvenire di questo divenire dell'attività, che si manifesta al pensiero come ciò che dà contenuto alla rappresentazione – che addirittura crea la coscienza. In questo senso, Fichte definisce ulteriormente lo spirito come *immaginazione produttiva*: «Lo spirito, è quel che, altrimenti,

<sup>4</sup> Gli studi sulla critica fichtiana a Kant sono ormai ovviamente molteplici. Dalla prospettiva della definizione della filosofia fichtiana come filosofia trascendentale, è dedicato il capitolo *Con Kant oltre Kant* in M. IVALDO, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Napoli 1987, 25-99. Sulla critica di Fichte rispetto a una mancata fondazione della filosofia trascendentale kantiana nell'assenza di una concezione dell'attività, rimando al mio D. FLERES, *Fichte: la fondazione genetica del trascendentalismo kantiano*, «Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences», 2 (2017), 103-20.

<sup>5</sup> «La materia dell'intera filosofia è lo stesso spirito umano, in tutte le sue operazioni, in tutte le sue occupazioni e in tutti i suoi modi di agire; e solo se tocca esaurientemente tutti questi modi di agire la filosofia è dottrina della scienza. [...] Lo spirito umano è attività, null'altro che attività. Conoscere lo spirito significa conoscerne le azioni, giacché di esso non c'è null'altro da conoscere. [...] Quel che vogliamo sapere è *come agisce* lo spirito umano. Di esso non possiamo sapere altro, né c'è qualcos'altro da sapere» (J. G. FICHTE, *Sullo spirito e la lettera*, a cura di U. UGAZIO, Torino 1989, 21).

prende anche il nome di *immaginazione produttiva* [...]. Affermo che l'immaginazione produttiva crea il materiale della rappresentazione, che essa sola forma quel che accade nella nostra coscienza empirica, che essa è la creatrice di questa stessa coscienza»<sup>6</sup>.

Il modo in cui effettivamente l'attività dell'immaginazione produttiva crea la coscienza e il mondo che con essa si costituisce è uno dei momenti caratterizzanti il *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*<sup>7</sup>. Si potrebbe addirittura considerare quest'opera come un tentativo di esporre filosoficamente la struttura trascendentale del reale, mediante un'indagine sull'essere e sullo svilupparsi di questa attività originaria.

Approfondire il modo in cui Fichte sviluppa questa indagine – che significherebbe effettivamente dare un commento della dottrina della scienza – non rientra tra le intenzioni di questo contributo. Quel che piuttosto risulta qui rilevante, è mettere in evidenza come nella filosofia fichtiana il rapporto tra trascendentale e divenire non consista solo nell'individuare l'attività come principio costituente la realtà, ma nel mostrare come lo stesso esercizio della filosofia sia possibile e si strutturi attraverso questa. Anche in questo caso, così come nella produzione del mondo cosciente, l'attività non si identifica con un'energia effettivamente materiale, essa non può essere identificata con l'essere dell'intelligenza (il che significherebbe cadere nell'equivoco idealistico da Fichte stesso ostracizzato). Piuttosto, è il pensare stesso a potersi concretizzare poiché si esprime all'interno di una produzione il cui divenire originario non è mai accessibile in sé, ma solo in una rappresentazione che – in quanto tale – non può che essere solo un *riflesso* dell'attività originaria:

del nostro agire siamo coscienti solo mediatamente, solo tramite l'oggetto dell'agire, l'oggetto verso cui si dirige la nostra azione. Dell'agire come tale non siamo mai coscienti, e, a causa delle leggi dello spirito umano, non

<sup>6</sup> FICHTE *Sullo spirito e la lettera*, 12.

<sup>7</sup> «Pertanto qui s'insegna che ogni realtà – s'intende *per noi*, come infatti non è da intendersi altrimenti in un sistema di filosofia trascendentale – è prodotta semplicemente dall'immaginazione» (J. G. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. BOFFI, Milano 2003, 431).

possiamo divenirne coscienti. E tuttavia, adesso, vogliamo esserne coscienti; questo è possibile solo a condizione che *si torni su questo agire* per agire su di esso, ossia che diventi esso stesso oggetto di un'azione; ad una tale azione si dà il nome di *riflessione*. [...] rifletto l'attività presente in me quando compio la rappresentazione; e una tale rappresentazione è possibile. Ora, in questo consiste l'essenza della filosofia trascendentale, nel fatto cioè che non ci si rappresenti qualcosa, ma ci si rappresenti il *rappresentare*<sup>8</sup>.

La dottrina della scienza come filosofia trascendentale prende avvio dalla coscienza di questa attività originaria, che tuttavia non può essere rappresentata nei caratteri di una determinatezza effettiva. Ciò risulta evidente mediante l'atto di riflessione che dà origine al filosofare trascendentale; vale a dire, l'atto di riflessione dell'intelligenza su sé stessa, sul suo stesso agire. Questa visione emerge agli inizi della filosofia di Fichte attraverso il neologismo linguistico e concettuale di *Tathandlung*, che rappresenta l'essenza e la costante – seppur in diversi termini e in forme diverse – di tutte le fasi della filosofia fichtiana. Per iniziare la filosofia trascendentale Fichte afferma – ed invita effettivamente i suoi uditori/lettori a seguire queste istruzioni – che in primis è necessario che l'individuo soffermi l'attività del suo pensiero non su un oggetto del mondo, ma sullo stesso pensare, al fine di comprendere come effettivamente il pensare avvenga<sup>9</sup>. L'esito di questa operazione è secondo Fichte quello di un prendere coscienza da parte del soggetto del fatto che, all'atto di concentrazione del pensare su sé stesso, si accompagni un'auto-attività che nel suo darsi non è determinata dal soggetto stesso. Il soggetto dà adito fattivamente all'atto di concentrazione del pensiero su sé, ma ciò che appare, il contenuto in risposta a questo atto, non dipende dal soggetto. Questo sapere dell'essere di un'auto-attività interna al soggetto ma indipendente da esso nel suo contenuto significa innalzarsi al piano del trascendentale: alla visione di un'attività interna alla coscienza ma non riducibile a questa sua manifestazione.

<sup>8</sup> FICHTE, *Sullo spirito e la lettera*, 21-22.

<sup>9</sup> «Ognuno pensi ora al suo io e faccia attenzione a come lo fa» (J. G. FICHTE, *Teoria della scienza 1798 «Nova methodo»*, a cura di A. CANTONI, Milano - Varese 1959, 42-43).

Per indicare una concezione trascendentale di un divenire oltre la rappresentazione, è fondamentale mettere in evidenza che per Fichte la dottrina della scienza consiste esattamente nell'esercizio riflessivo del pensiero e nella teoria trascendentale che gli si accompagna, in modo da dimostrare il legame della soggettività a una attività che, pur costituendola, si sottrae alla sua rappresentazione.

Proprio il ritrarsi dell'attività nella sua essenza – a cui Fichte per tale ragione darà il nome di *Assoluto* –, il suo apparire come in-determinabile, è anche ciò che rende la dottrina della scienza una pratica trascendentale sempre creativa. In effetti, fin dalla prima trattazione del *Concetto della dottrina della scienza*, Fichte sottolinea come l'esposizione della filosofia non possa darsi una volta per tutte. La dottrina – nel voler mettere in forma ciò che è in-forme – non può che assumere sempre un carattere provvisorio, limitato dagli stessi strumenti concettuali forgiati per dare occasione alla verità<sup>10</sup>. Sotto questa prospettiva, risultano anche comprensibili le importanti differenze di impostazione e di termini concettuali con cui Fichte ha di volta in volta enunciato – in circa venti esposizioni – la dottrina della scienza. Nel voler fedelmente rispecchiare la verità del divenire, la filosofia non può che avere «ancora sempre da lavorare, anche in questo campo, al suo continuo perfezionamento – essa avrà pur sempre lacune da riempire, dimostrazioni da affilare, determinazioni da determinare con precisione ancor maggiore». E tuttavia, nell'inseguire il divenire, non potrà che essere una «deviazione crescente all'infinito» a ricondurlo «di nuovo là dove egli non sarebbe mai più tornato argomentando esattamente»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> «Ma la questione verte precisamente su questo, se e in quanto sia ben riuscita la nostra esposizione; e su questo noi non possiamo mai portare una dimostrazione rigorosa, ma soltanto una dimostrazione che fonda una verosimiglianza. Essa ha verità solo a condizione e solo in quanto è ben riuscita. Noi non siamo legislatori dello spirito umano ma suoi storiografi; certo non giornalisti ma storici pragmatici [...]. La forma della scienza precorre perciò sempre la sua materia; questa è la ragione su indicata per la scienza come tale ha soltanto verisimiglianza. La cosa esposta e l'esposizione sono in due serie distinte» (J. G. FICHTE, *Sul concetto della dottrina della scienza*, a cura di F. COSTA, Bari 1971, 47-50).

<sup>11</sup> *Id.*, *Sul concetto della dottrina della scienza*, 48.

## 2. *Il trascendentale come divenire dell'empirico*

La filosofia più tarda di Fichte, nella misura in cui supera le aporie del soggetto e dell'oggetto, intende il campo trascendentale come 'una vita', che non dipende da un Essere e non è sottoposta a un Atto: coscienza immediata assoluta, la cui attività non rimanda più a un essere, ma non cessa di porsi a una vita<sup>12</sup>.

Potrebbe apparire quantomeno curioso questo riferimento di Deleuze, nel suo ultimo lavoro, alla filosofia di Fichte. Curioso nella misura in cui in una produzione filosofica di quasi cinquant'anni, Fichte non è mai stato posto da Deleuze come un interlocutore privilegiato; da Deleuze, un pensatore che – come è noto – ha costruito la sua proposta filosofica in una considerazione attenta della storia della filosofia, e in un corpo a corpo con alcune grandi figure che hanno reso possibile della filosofia una storia. Addirittura sorprendente, da una prospettiva fortemente segnata dall'incontro-scontro con Guattari, può apparire un ritorno del tema del trascendentale<sup>13</sup>. In questo contesto, tuttavia, non è rilevante quale sia stato – e se vi sia stato – il rapporto di Deleuze con la filosofia di Fichte, né indagare che ruolo abbia una ripresa del concetto di trascendentale a questa altezza nell'opera del filosofo francese<sup>14</sup>. Piuttosto appare notevole come in questo intervento Deleuze – analogamente a Fichte – definisca il trascendentale come ciò che non può concludersi nelle forme della

<sup>12</sup> La citazione proviene dall'ultimo testo pubblicato di Deleuze, intitolato «*L'immanenza, una vita...*»: G. DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti*, a cura di D. BORCA, Torino 2010, 321-22.

<sup>13</sup> Data l'eterogeneità e l'apparenza anche eclettica della produzione deleuziana, rispetto anche l'effettivo utilizzo fatto da Deleuze del termine, può effettivamente porsi la questione se sia o meno legittimo considerare la filosofia di Deleuze una filosofia del trascendentale. Un approfondimento sulla questione è stato svolto da Rametta con un contributo dal titolo *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, presente in: *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. RAMETTA, Padova 2008, 341-74.

<sup>14</sup> Secondo Palazzo, Deleuze non avrebbe addirittura avuto un confronto diretto con i testi di Fichte, la cui interpretazione filosofica sarebbe stata piuttosto mediata dalla lettura di Guerroult e Hyppolite: PALAZZO, *Figure del trascendentale: vita e concetto in Fichte e Deleuze*, 160.

rappresentazione, di soggetto e oggetto, in quanto attività che non rimanda a un essere. Per comprendere però il ruolo decisivo che il legame tra trascendentale e attività (o divenire) ha nel complesso della filosofia di Deleuze, bisogna tornare alla prima opera in cui Deleuze avanza la propria proposta filosofica: *Differenza e Ripetizione*.

Nell'opera del '68, Deleuze declina i concetti di differenza e ripetizione sullo sfondo di un *empirismo trascendentale*, nell'orizzonte di una teoria filosofica che – come del resto vale per l'accostamento concettuale che dell'opera è titolo e tema – si definisce a partire da quello che apparentemente è un ossimoro<sup>15</sup>. Il significato di questa formula – dal punto di vista che qui ci interessa – si esprime nell'intento deleuziano di pensare un *trascendentale intriso di esperienza*: cioè un trascendentale che – a differenza di quello kantiano – non abbia un carattere meramente formale, puramente astratto. Un altro taglio di questo procedere ossimorico lo si vede nella critica esplicita di Deleuze a Kant: di aver ricalcato il trascendentale sulle forme empiriche dell'esperienza<sup>16</sup>. Che differenza c'è allora tra un trascendentale intriso di esperienza e un trascendentale ricalcato sull'empirico? È rilevante nel nostro contesto che questa differenza emerga proprio con l'avere o meno in seno del trascendentale un divenire.

Possiamo parlare di questo divenire rimanendo nella critica alla definizione kantiana del trascendentale, indicando quel principio attivo che Deleuze innesca per sovvertire la dottrina kantiana delle facoltà. Il ricalco del trascendentale kantiano sull'empirico si evidenzia secondo Deleuze nella riduzione delle forme trascendentali a delle strut-

<sup>15</sup> Sul ruolo, distintamente, dei concetti di empirismo e trascendentale nella particolare formula coniata da Deleuze: F. TREPPIEDI, *Le condizioni dell'esperienza reale: Deleuze e l'empirismo trascendentale*, Firenze 2016, 35.

<sup>16</sup> «È chiaro che Kant ricalca così le strutture dette trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologica: la sintesi trascendentale dell'apprensione è direttamente indotta da un'apprensione empirica, e così via» (G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, a cura di G. GUGLIELMI, Milano 1997, 177). Tale critica a Kant è presente nel testo sotto forme diverse, che qui non possono essere approfondite, così come la complessità del confronto con il filosofo tedesco a partire dalla monografia dedicata del 1963 (ID., *La filosofia critica di Kant*). Per un approfondimento di questo rapporto, si rimanda a S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità: Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, Pisa 2013.

ture apriori astratte, ottenute dallo svuotamento della realtà dal suo contenuto effettivo. Lo spazio e il tempo sono coordinate di posizione e momento: posizione e momento che, però, senza un riferimento effettivo, non assumono alcuna forma; sono coordinate vuote. Analogamente, le categorie sono predicati che senza un soggetto quale riferimento concreto non hanno determinazione: sono indici astratti. Ciò ovviamente non significa che gli elementi dell'apriori kantiano non dicano nulla. Il punto per Deleuze è che non dicono abbastanza: possono esporre dei dati che acquisiscono valore nell'ipotesi di una realtà statica, in cui è possibile fissare e immobilizzare una determinazione ( $x$  è qui e piccolo); ma nella realtà effettiva una tale fissità e immobilizzazione di una determinazione non si dà mai ( $x$  è qui e piccolo, ma solo rispetto  $y$  che è lì e grande, ma già  $x$  è qui e vicino adesso per  $y$ , mentre per  $z$  non si vede, lo dico io che sono qui, ero)<sup>17</sup>.

In questo senso si può intendere che cosa significhi per Deleuze che Kant abbia prodotto il trascendentale come un ricalco sull'empirico: gli elementi trascendentali sono l'immagine astratta delle determinazioni che una singolarità assume sulla base di determinati criteri; sono estrazioni dalle apparenze empiriche di una generica rappresentazione della realtà. Ma se, appunto, come vuole intendere Deleuze, queste determinazioni sono all'interno di un movimento che continuamente diviene nella nostra stessa percezione, come possiamo indicare questo divenire?<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Nella considerazione della filosofia kantiana, ovviamente i caratteri delle categorie non si esprimono in termini generici (qui, piccolo, ecc.), ma nel rigore e nella precisione dei termini della matematica e della fisica classica. Tuttavia è rilevante notare come la critica di Deleuze al determinismo della filosofia della rappresentazione (kantiana e non) si estenda anche al determinismo della fisica classica, nel richiamare una dimensione di relatività della realtà che nella fisica del Novecento – come è noto – viene teorizzata in modo diverso da Einstein e dalla fisica quantistica. La continuità tra la concezione della realtà nella filosofia di Deleuze e la fisica quantistica è affermata da Žižek (S. ŽIŽEK, *Organi senza corpi: Deleuze e le sue implicazioni*, Napoli 2012, 79). Uno studio del rapporto tra la filosofia di Deleuze, la matematica e la fisica è: M. DELANDA, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London - New York 2002.

<sup>18</sup> «Il duro non è mai duro senza essere anche molle, in quanto è inseparabile da un divenire o da una relazione che mettano in esso l'opposto (e lo stesso vale per il

Proprio qui entra in gioco l'atto teoreticamente sovversivo di Deleuze nei confronti della dottrina kantiana delle facoltà. La fissazione del reale in una rappresentazione statica delle diverse facoltà può avvenire solo presupponendo come implicito il divenire continuo del tutto in cui il contenuto di ogni facoltà è immerso. Di questa discrasia tra la fissità della rappresentazione e il movimento che la attraversa diveniamo partecipi mediante quello che Deleuze definisce un *esercizio trascendente delle facoltà*, cioè un esercizio in cui emerge la loro forma trascendentale, che è implicito e precede il loro uso empirico-ordinario:

la forma trascendentale di una facoltà si confonde col suo esercizio disgiunto, superiore o trascendente. Trascendente non significa per nulla che la facoltà si rivolga a oggetti fuori del mondo, ma viceversa che colga nel mondo ciò che la riguarda esclusivamente e la fa nascere al mondo. Se l'esercizio trascendente non va ricalcato sull'esercizio empirico, ciò dipende proprio dal fatto che esso apprende ciò che non può essere colto dal punto di vista di un senso comune, il quale misura l'uso empirico di tutte le facoltà secondo la parte di ciascuna nella forma della loro collaborazione [...] l'empirismo trascendentale è il solo mezzo di non ricalcare il trascendentale sulle figure dell'empirico<sup>19</sup>.

Questo esercizio trascendente delle facoltà è caratteristico della pratica dell'empirismo trascendentale, che viene intesa come un *esperimento*, in cui – per via traversa – è possibile concepire l'eccesso che alimenta le facoltà, proprio attraverso un debordare i limiti di queste concepite nel loro uso ordinario. Vie privilegiate di sperimentazione dell'intensità di questo divenire sono sensazioni al limite quali la vertigine, o l'arte in quanto per definizione tentativo di esperienza del-

grande e il piccolo, l'uno e il molteplice). Pertanto è la coesistenza degli opposti, la coesistenza del più e del meno in un divenire qualitativo illimitato» (DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, 184). Tale concezione ed espressione dell'essenza paradossale del divenire è approfondita in *Logica del senso*. Un lavoro che approfondisce – tra gli altri – questo tema e che si pone effettivamente come una guida al complesso testo di Deleuze è F. D. PALUMBO, *Alice allo specchio: Deleuze, Carroll e la psicoanalisi*, Napoli - Salerno 2018.

<sup>19</sup> DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, 186-87.

l'extra-ordinario<sup>20</sup>. La concezione deleuziana del trascendentale si lega quindi inestricabilmente all'intercettazione di tutta una dimensione virtuale del divenire, in cui si attualizzano e intessono le relazioni che effettivamente costituiscono la rappresentazione.

Per cogliere l'ampiezza di questa dimensione virtuale del divenire, è fondamentale non sia ricondotta unicamente all'ambito del sensibile, come la formula dell'empirismo trascendentale può forse suggerire. Il sensibile rappresenta solo una delle facoltà, ma il punto decisivo è che anche le altre facoltà – che siano l'immaginazione o il pensiero – sono essenzialmente empiriche, e quindi soggette al divenire. Per Deleuze, non c'è un piano essenziale di separazione tra il dominio del sensibile e quello del pensiero – come avviene nel principale bersaglio critico di Deleuze, l'idealismo platonico – ma è proprio nell'essere due facce di quell'unico piano reale di immanenza che è il campo trascendentale che essere e pensare possono essere «una sola e stessa cosa»<sup>21</sup>. In questo senso, afferma Deleuze, ridurre l'empirismo alla sola esperienza sensibile è oggetto di fraintendimento, poiché «empirismo non è affatto una reazione contro i concetti, né un semplice appello all'esperienza vissuta. Esso instaura al contrario la più folle creazione di concetti che mai si sia vista o intesa»<sup>22</sup>.

L'empirismo trascendentale come teoria della creazione di concetti, ci permette di considerare – come avvenuto con Fichte – la componente che il divenire ha nella costituzione dell'esercizio creativo della filosofia come pratica trascendentale. Proprio in quanto anche il pensiero è soggetto al divenire, esso può essere creativo di nuove forme

<sup>20</sup> DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, 306. Sul ruolo privilegiato dell'arte come sperimentazione dell'intensità del divenire dal punto di vista della sensazione Deleuze ritorna in un'opera dedicata al pittore Francis Bacon: G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Macerata 1996.

<sup>21</sup> «In questo senso si dice che pensare ed essere sono una sola e stessa cosa. Anzi, il movimento non è immagine del pensiero senza essere anche materia dell'essere. [...] Il piano di immanenza ha due facce, in quanto Pensiero e in quanto Natura, in quanto Physys e in quanto Noûs» (G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. ARCURI, Torino 2002, 28).

<sup>22</sup> DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, 3. Per la complessa trattazione deleuziana della creazione del concetto rimandiamo a: DELEUZE - GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, 5-50.

del concetto. Questo non significa più semplicemente che il concetto assume una forma diversa secondo il contenuto semantico rappresentato, ma che un concetto diviene una singolarità che si contraddistingue come irriducibile rispetto a ogni altro. Per tale ragione, la filosofia stessa può dirsi sempre inconclusa, nella sua funzione di creare sempre nuovi concetti secondo le ‘esigenze’ poste dal divenire della vita: in questo senso, la filosofia può assurgere sempre al suo ruolo di critica<sup>23</sup>.

Sulla base di questa concezione della filosofia come creazione di concetti, anche la stessa storia della filosofia può assumere uno statuto creativo, in cui la stessa interpretazione degli altri filosofi è sottoposta non a fini squisitamente esegetici. Il divenire del pensiero, se colto nel suo sobbalzare dalla vita presente, offre la possibilità di sempre nuove ri-costruzioni delle teorie filosofiche, in una nuova fedeltà che è quella di saper fare parlare dalle stesse parole altre voci<sup>24</sup>. Può così avvenire che il trascendentale non ingrandisca la collezione di mummie<sup>25</sup>, ma, nel far parlare il divenire, riesca a divenire *ancora*.

### 3. *Divenire del trascendentale: il virtuale tra Fichte e Deleuze*

Dopo aver analizzato il modo in cui nelle filosofie di Fichte e Deleuze la definizione del trascendentale implichi una concezione del

<sup>23</sup>«Allora solo una critica concepita come critica della conoscenza potrebbe esprimere nuove forze in grado di dare un altro senso al pensiero [...]. In tal caso la vita sarebbe la forza attiva del pensiero e il pensiero la potenza affermativa della vita; entrambi procederebbero nella medesima direzione, sospingendosi a vicenda e superando, ora uno ora l'altra, tutti i limiti, nello sforzo di una creazione straordinaria. Allora pensare significherebbe scoprire, *inventare nuove possibilità di vita*» (G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F. POLIDORI, Torino 2002, 150-51). Il termine *esigenza* è qui da leggersi in riferimento alla sua etimologia dal greco *ex-ágein*, eccitare.

<sup>24</sup> Sulla peculiare concezione deleuziana della storia della filosofia: M. IOFRIDA - F. CERRATO - A. P. SPREAFICO, *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Firenze 2008.

<sup>25</sup> È rilevante notare come Deleuze rivesta di vitalità la storia della filosofia in uno statuto completamente diverso rispetto quello hegeliano. Sarebbe di interesse

divenire, si pone l'interrogativo se tale implicazione ponga un terreno filosofico comune, o quanto meno dei punti di condivisione. Indubbiamente si possono cogliere delle corrispondenze: sia nel porre il legame trascendentale-divenire oltre la rappresentazione, sia nell'elaborazione di un modello di filosofia inteso come pratica creativa. Interesse della ricerca è che questa affinità teoretica si potrebbe porre come base per un'analisi del rapporto tra queste due filosofie. In tal senso a nostro parere risulta prospettiva favorevole constatare come in entrambe le filosofie sia il concetto di *virtuale* a esprimere il nesso tra divenire e trascendentale. Sia nella filosofia fichtiana che deleuziana, tale concetto è funzionale al definire un modo di essere distinto rispetto quello della presenza attuale: il divenire sarebbe una dimensione del reale che non solo non è esplicita nella rappresentazione, ma che si distingue da quest'ultima anche nella modalità del proprio esserci.

Nella filosofia fichtiana il concetto di virtuale, da un punto di vista strettamente terminologico, assume un ruolo piuttosto circoscritto<sup>26</sup>. Tuttavia, nel suo significato, rappresenta il genio distintivo della filosofia fichtiana, che è quello di esprimere il peculiare modo di essere dell'attività originaria né come oggetto indipendente (realismo) né come prodotto di un soggetto (idealismo). Nella prospettiva fichtiana il virtuale esprime la terza via tra reale e ideale, l'unico modo per esprimere il loro rapporto sintetico analogo al loro apparire *insieme*

approfondire, in una sede che estenda l'analisi del concetto di divenire oltre quello della relazione con il trascendentale, come questo effettivamente avvenga nell'affermazione da parte dei due filosofi di una diversa concezione del divenire. Tale tema, rispetto anche la formazione della filosofia di Deleuze, ci sembra sia anche sollevato in: M. HARDT, *Gilles Deleuze: un apprendistato in filosofia*, a cura di G. DE MICHELE, Roma 2016.

<sup>26</sup> Terminologicamente il concetto di virtuale emerge in un contesto molto specifico dell'opera fichtiana, che è quello tra la 23esima e 24esima lezione della già citata seconda esposizione della dottrina della scienza del 1804. In questa parte cruciale dell'opera si intuisce il virtuale come modo peculiare di essere dell'originario, nell'impossibilità di sintesi dialettica tra due concetti speculari (com'è tipico del procedere dimostrativo fichtiano), in questo caso quelli di figura e ricostruzione. Per una analisi più dettagliata di questi passaggi teoretici, rimando al mio D. FLERES, *L'ontologia relazionale di J. G. Fichte*, Milano - Udine 2017, 161-66.

nella realtà della coscienza. Questa ‘terza via’, mediando, è presente sia nel reale sia nell’ideale sia nel loro reciproco rapporto, ma può essere tale solo poiché non si manifesta essenzialmente né nell’uno né nell’altro modo: ma appunto *virtualmente* come un indefinibile (chiamato perciò *Assoluto*) che apparendo in divenire sfugge alle determinazioni della rappresentazione.

Nella filosofia di Deleuze, al contrario, il concetto di virtuale è anche terminologicamente centrale, tanto che la «prima definizione che viene in mente a proposito di Deleuze è che è il filosofo del Virtuale»<sup>27</sup>. Ispirato da un decisivo confronto con la filosofia di Bergson<sup>28</sup>, il concetto di virtuale assume un ruolo cruciale nella costruzione di *Differenza e ripetizione*, permettendo di pensare la modalità trascendentale in cui effettivamente la ripetizione si esprima come divenire della differenza a costituzione dell’esperienza. Se il terzo capitolo dell’opera – come abbiamo parzialmente visto in precedenza – si dedica alla critica della filosofia intesa come pensiero della rappresentazione e alla definizione di un’alternativa nell’empirismo trascendentale, il quarto capitolo pone il contenuto di quest’ultimo proprio nell’affermazione del virtuale come possibilità di una concezione non deterministica della realtà. Se la rappresentazione presenta un’immagine del reale come espressione di enti determinati, i cui cambiamenti seguono delle leggi costanti, scoprire il virtuale rovescia questa immagine, mostrando una dimensione la cui realtà non è espressa in determinazioni apparentemente fisse, e il cui divenire costante non si sofferma su alcuna evidenza da cui poter concepire una legge. Così come per Fichte, l’essere-attività del virtuale esprime una dimensione non esplicabile nei termini rappresentativi di ideale e reale, i quali piuttosto si trovano ad assumere un nuovo

<sup>27</sup> ŽIŽEK, *Organi senza corpi: Deleuze e le sue implicazioni*, 47. Si veda anche il testo dedicato al tema: E. ALLIEZ, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Le Plessis - Robinson 1996.

<sup>28</sup> Alcuni testi che Deleuze dedica a Bergson tra gli anni Cinquanta e Sessanta risultano decisivi per comprendere la base da cui poi svilupperà l’apparato della propria filosofia: G. DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P. A. ROVATTI - D. BORCA, Torino 2001. Un’analisi del ruolo di Bergson nella formazione della filosofia di Deleuze è presente in: HARDT, *Gilles Deleuze: un apprendistato in filosofia*, 26-68.

statuto proprio nel loro implicare il virtuale quale principio differenziale della loro relazione<sup>29</sup>.

Si può constatare quindi come negli ulteriori sviluppi delle filosofie di Fichte e Deleuze nella prospettiva della centralità giocata dal concetto di attività, si possano scorgere punti di raccordo per ulteriori feconde interazioni. Tuttavia è importante sottolineare che tali punti di raccordo non implicano l'affermazione di una continuità tra le due filosofie. Già nel significato che assume rispettivamente la concezione trascendentale del divenire nelle due filosofie, e il modo in cui si esprime nel concetto di virtuale, è possibile a mio parere scorgere una prima differenza irriducibile.

Per Fichte l'attività oltre la rappresentazione non si finalizza nella ri-produzione di sé stessa. Essa, nel manifestarsi al pensiero come suo limite trascendentale, è indice della posizione virtuale di un Assoluto – chiamato talvolta anche Dio – che, nel suo manifestarsi come libertà da ogni forma, si distingue definendosi come *altro* anche rispetto lo stesso formare<sup>30</sup>.

Per Deleuze, il divenire oltre la rappresentazione è immanente e sufficiente a sé stesso: è la felice scoperta dell'inarrestabile flusso virtuale di forme che è assoluta affermazione della vita stessa, la gioia della libertà della vita da ogni fine, il suo essere un dono di cui poter godere sempre nel perenne rinnovarsi del desiderio.

<sup>29</sup> «Il virtuale possiede una realtà piena in quanto virtuale. Occorre dire del virtuale esattamente quello che Proust diceva degli stati di risonanza: 'Reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti' e simbolici senza essere fittizi. Il virtuale va anche definito come una parte integrante dell'oggetto reale – come se l'oggetto avesse una sua parte nel virtuale e vi si immergesse come in una dimensione oggettiva. [...] La realtà del virtuale consiste negli elementi e nei rapporti differenziali, e nei punti singolari loro corrispondenti» (DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, 270).

<sup>30</sup> «Inoltre l'imperituro non entra affatto nel perituro, col che precisamente cesserebbe di essere l'imperituro (punto di indifferenza, spinozismo): ma l'imperituro rimane in eterno chiuso per sé e in sé, uguale a sé stesso e solo a sé stesso. Anche il mondo non è in qualche modo uno specchio, un'espressione, una rivelazione, un simbolo dell'eterno (o come si è di tempo in tempo espresso questo mezzo pensiero), perché l'eterno non può riflettersi in raggi spezzati» (J. G. FICHTE, *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. SACCHETTO, Milano 2008, 670).

Si potrebbe dire, che in Fichte permane – seppur nell'immanenza – una forma di trascendenza (rispetto ogni forma, una libertà assoluta), che proprio in ragione di ciò è fondamento della vita (e in quanto tale può indurre alla forma il sapere, la filosofia, la religione, l'etica e via di conseguenza secondo il sistema fichtiano). In Deleuze il divenire non ha bisogno di fondamento: esso non ha da essere altro rispetto alle forme con cui la vita sempre si dà; sono anzi i fantasmi di qualsiasi alterità a scorporare la vita da sé stessa e a renderla con ciò inappagata.

Il ricondurre o meno l'attività virtuale oltre la rappresentazione a una dimensione fondativa conduce quindi i due filosofi ad esiti contrapposti. Ciò tuttavia non toglie l'interesse del confronto tra le due posizioni filosofiche, ma anzi lo alimenta, nella prospettiva che la differenza sia il luogo per il divenire di un'ulteriore comprensione e produzione del pensiero trascendentale.

La filosofia kantiana definisce il concetto di trascendentale ponendo una relazione essenziale tra soggetto, conoscenza ed esperienza. Con il riferimento alle filosofie di Fichte e Deleuze, si vuole mettere in evidenza una determinazione del trascendentale che si pone oltre il piano del soggetto, nell'intuizione di una dimensione oltre la coscienza espressa dal concetto di divenire. L'articolo focalizza come questo legame tra trascendentale e divenire si definisca in modo diverso nella filosofia fichtiana e deleuziana, ipotizzando infine una possibile base di confronto tra le due speculazioni.

*Kantian philosophy defines the concept of transcendental establishing an essential connection between subject, knowledge and experience. The paper's goal is to highlight a different definition of transcendental in the philosophies of Fichte and Deleuze. Specifically, the paper shows as these two philosophies connect respectively the transcendental to a becoming beyond consciousness. On this basis, I eventually suppose a possible way of comparison between Fichte's and Deleuze's philosophies.*

Articolo presentato nell'ottobre 2022. Pubblicato online a dicembre 2022.

© 2022 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno VII, 2 - 2022

DOI: 10.13129/2499-8923/2022/7/3630