

# Secondo Natura

---

Suite française 4/2021



**Secondo natura**  
Suite française 4/2021

## Premessa

Da una parte un positivista di fine Ottocento, dall'altra un filosofo del Novecento oggi molto studiato. A porsi l'eterna domanda sulla natura e sul suo rapporto con le scienze dell'uomo. Secondo natura si colloca nello spazio disegnato da queste due risposte: si interroga sul pensiero ecologista, discute la filosofia di Cousin, Charbonneau, Merleau-Ponty, Kojève, Baudrillard, sottolinea la funzione della natura nella poesia e nel cinema, riprende alcuni degli atteggiamenti che la cultura ha assunto nei suoi confronti: dal posto della natura in Diderot all'evoluzione secondo Lamarck, dal naturalismo della Scuola di criminologia positiva all'immagine femminile (e di conseguenza istintiva e "naturale") della folla. Nel far questo non vibra di sdegno né di entusiasmo, e rappresenta un'eccezione. Un'eccezione che ci teniamo a coltivare.

Le società sono esseri viventi: il loro studio  
dunque

è una branca della storia naturale.

(A. Bordier, *La vie des sociétés*)

On peut se demander si la pensée peut vivre dans  
un univers exclusivement humain et artificiel.

(M. Merleau-Ponty, *La nature*)





---

# Suite française

rivista di cultura e politica

*on line, esce una volta l'anno*

---

ISSN: 2611-9757

**Direzione:**

Cristina Cassina (Università di Pisa)

Michela Nacci (Università di Firenze)

**Comitato Editoriale:**

Giorgio Barberis (Università del Piemonte Orientale)

Ettore Bucci (Scuola Normale Superiore, Pisa)

Francesco Casales (Università di Pavia - Université Paris 8 - Vincennes/Saint Denis)

Enrico Ciappi (Università di Pavia)

Roberto Colozza (Università della Tuscia)

Steven Forti (Universidade de Lisboa - Universitat Autònoma de Barcelona)

Kostis Kornetis (Universidad Autónoma de Madrid)

Andrea Lanza (University of Toronto)

Alessandra La Rosa (Università di Catania)

Paola Lo Cascio (Universitat de Barcellona)

Michela Memmola (Università di Firenze)

Emilia Musumeci (Università di Teramo)

Giovanni Paoletti (Università di Pisa)

Cristina Ronchieri (Istituto Ipsseoa «Minuto», Massa)

Giuseppe Sciara (Università di Torino)

Gabriella Silvestrini (Università del Piemonte Orientale)

Mattia N. Torchia (Università di Pisa)

**Comitato Scientifico:**

Pierpaolo Antonello (University of Cambridge)

Sylvie Aprile (Université Paris XII)

Frédéric Attal (Université de Valenciennes)

Jacques Berchtold (Fondation M. Bodmer – Cologny, Genève)

Ming Chong (Université Normale de l'est de la Chine, Shanghai)

Emanuele Coco (Università di Catania)

Vittore Collina (Università di Firenze)

Michael Drolet (University of Oxford)

Sabine Du Crest (Université Bordeaux-Montaigne)

Laurence Guellec (Université de Paris–Descartes)

Lucien Jaume (Institut d'Études Politiques, Paris)

Marc Lazar (Institut d'Études Politiques, Paris)

He Ma (East China University of Political Science and Law, Shanghai)

Nobutaka Miura (Université Chûô, Tokyo)

Yasutake Miyashiro (Keio University Shonan Fujisawa Campus, Fujisawa, Kanagawa)

Javier Muñoz Soro (Universidad Complutense de Madrid)

Stefania Ricci (Museo Ferragamo, Firenze)

Ana Cláudia Romano Ribeiro (Universidade Federal de São Paulo)

Anna Scalfi Eghenter (Università di Trento)

Luca Scarantino (Fisp, Fédération Internationale des sociétés de philosophie)

Nadia Urbinati (Columbia University, New York)

Michel Wiewiorka (Maison des sciences de l'homme, Paris)

Hajime Yamamoto (University of Keio, Tokio)

---



---

## Suite française rivista di cultura e politica

Laboratorio di Cultura Digitale  
Via Collegio Ricci, 10 – 56126 Pisa

Cristina Cassina, responsabile intellettuale

---

email [redazione@suitefrancaise.it](mailto:redazione@suitefrancaise.it)  
web <https://suitefrancaise.labcd.unipi.it>  
tel 050.2215423

---

### Politica editoriale :

La rivista accoglie articoli sulla cultura e la politica francese lanciando una *call* che ogni anno verte su un tema diverso. Gli articoli proposti – in francese, inglese o italiano – sono selezionati dal Comitato Editoriale e sottoposti alla lettura di due studiosi per una valutazione anonima.

Il Codice Etico adottato da «Suite française» –pubblicato su <https://suitefrancaise.labcd.unipi.it/la-rivista-suite-francaise/> – si ispira al testo elaborato da COPE: Best Practice Guidelines for Journal Editors.

---

### Numero corrente:

Suite française 4/2021 – *Secondo Natura*  
ISSN: 2611-9757  
DOI: 10.13131/2611-9757/1vt98-da32

---



## Indice

---

- 7      **Premessa**  
Michela Nacci

### *Pensare*

- 11      *Les sciences sociales et les questions d'environnement: les problématiques de la fin de la nature*  
Catherine Larrère
- 27      *La natura non ha storia. Note sul concetto di natura nell'Introduzione alla lettura di Hegel di Alexandre Kojève*  
Giovanni Fava
- 43      *Contronatura. L'eccezione umana e la «letteratura assoluta» nella teoria dell'espressione di Merleau-Ponty*  
Riccardo Valenti
- 61      *Charbonneau: la passione per la natura e la libertà*  
Alessandra La Rosa

### *Osservare*

- 81      *Signes naturels et signes écrits chez René Char et Werner Herzog*  
Frédéric Roussille
- 99      *André du Bouchet : le poète-marcheur dans la nature épiphanique*  
Gert Valentijn
- 119     *Nature – matériel sensoriel, paysage corporel*  
Ziyin Chen
- 129     *Le fétichisme de la nature et les secrets de la marchandise. Charles Baudelaire et Gottfried Semper face aux Expositions universelles*  
Jérémy Elalouf



*Classificare*

- 149 *Diderot tra natura e civiltà: trama di un'inevitabile questione politica*  
Mattia Torchia
- 167 *Il crimine come fenomeno naturale: la "rivoluzione" di Cesare Lombroso*  
Emilia Musumeci
- 181 *Irrazionale, impulsiva, sensuale, passionale, volubile e suggestionabile ... come una donna.*  
*Folla e istinti naturali per i pionieri della psicologia delle folle*  
Elena Bovo
- 193 *Che cos'è il lamarckismo sociale ?*  
David Ceccarelli
- 211 *«Tel climat donné, tel peuple suit». La natura, i popoli e Victor Cousin*  
Michela Nacci

---

## Premessa

Michela Nacci

---

Le società sono esseri viventi: il loro studio  
dunque è una branca della storia naturale.  
(A. Bordier, *La vie des sociétés*)

On peut se demander si la pensée peut vivre  
dans un univers exclusivement humain et  
artificiel.  
(M. Merleau-Ponty, *La nature*)

Da una parte un positivista di fine Ottocento, dall'altra un filosofo del Novecento oggi molto studiato. A porsi l'eterna domanda sulla natura e sul suo rapporto con le scienze dell'uomo. *Secondo natura* si colloca nello spazio disegnato da queste due risposte: si interroga sul pensiero ecologista, discute la filosofia di Cousin, Charbonneau, Merleau-Ponty, Kojève, Baudrillard, sottolinea la funzione della natura nella poesia e nel cinema, riprende alcuni degli atteggiamenti che la cultura ha assunto nei suoi confronti: dal posto della natura in Diderot all'evoluzione secondo Lamarck, dal naturalismo della Scuola di criminologia positiva all'immagine femminile (e di conseguenza istintiva e "naturale") della folla. Nel far questo non vibra di sdegno né di entusiasmo, e rappresenta un'eccezione. Un'eccezione che ci teniamo a coltivare.



Parte prima

---

*Pensare*



---

# Les sciences sociales et les questions d'environnement: les problématiques de la fin de la nature

Catherine Larrère

For French social scientists studying environmental issues, nature does not exist. This French scheme must be distinguished from other, more anglosaxon, conceptions of the end of nature. In France, to say that nature does not exist is not a postmodern construction it has historical roots in modern French philosophy and it has been used to criticize nature conservation, but also, more paradoxically so, to promote environmental activism. Both the sociologist Bruno Latour and the anthropologist Philippe Descola, agree in seeing nature as a western construction, which cannot be found in other cultures with different ontologies. In defense of nature, ordinary language arguments may be used, but philosophical arguments as well.

Keywords: *Nature – End of Nature – Modernity – Environment – Living World*

---

## – Introduction

Le dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle a été marqué par l'importance croissante des questions écologiques ou environnementales: mobilisation des instances politiques internationales, à commencer par l'ONU, convocation de la communauté scientifique mondiale (formation du GIEC<sup>1</sup> en 1988), création dans les différents pays de ministères de l'environnement, formation de partis verts, actions d'associations environnementales internationales, régionales, nationales, locales, multiplication des initiatives citoyennes. En faisant de la sorte irruption sur la scène sociale et politique, l'environnement devenait un objet d'études pour les sciences sociales et humaines.

Confronté à cet objet nouveau, les sciences sociales allaient-elles remettre en cause leurs catégories d'analyse ? Un ouvrage collectif<sup>2</sup>, publié en 1989 par l'Association des ruralistes français, permet d'aborder le problème. Sous-titré *La question de la nature aujourd'hui*, il est intitulé *Du rural à l'environnement: si la ruralité* (terme qui à l'époque,

---

<sup>1</sup> Groupe intergouvernemental d'experts sur le climat (en anglais IPCC)

<sup>2</sup> N. Mathieu, M. Jolivet (éds.) *Du rural à l'environnement, La question de la nature aujourd'hui*, Paris, A. R. F. Éditions L'Harmattan, 1989.

renvoie principalement à la vie à la campagne et aux agriculteurs –on commence à peine à parler de « rurbains ») relève sans équivoque de la compétence des sciences sociales (la sociologie rurale est une branche institutionnellement reconnue de la discipline), en est-il de même pour l’environnement ? Un article du livre, celui de B. Kaloara et R. Larrère, « Les sciences sociales et les sciences de la nature au péril de leur rencontre »<sup>3</sup>, laisse entendre que les sciences de la nature ont quelque chose à en dire. Mais que vont faire les sciences sociales ?

L’environnement, devenu objet d’étude, posait-il des problèmes de compétence disciplinaire ? La réponse fut clairement du côté de la rencontre des disciplines: en 1989, le CNRS (centre national de la recherche scientifique) met en place un programme qui affiche son interdisciplinarité, réunissant, des sciences de la nature aux sciences sociales, biologistes, écologues, économistes, sociologues: le PIREN (programme interdisciplinaire de recherches sur l’environnement). Chaque discipline peut ainsi apporter sa contribution à l’étude des questions environnementales. Mais qu’en est-il alors de la nature ? Du côté des sociologues, pour la majorité d’entre eux, la réponse est claire. Une formule pourrait la résumer: “quand l’environnement apparaît, la nature disparaît”<sup>4</sup>. On peut parler de nature en sociologie, mais il faut y mettre des guillemets: la nature n’existe pas, c’est une construction sociale.

Si l’on considère très souvent que la montée des soucis écologiques et de la question environnementale, depuis les années 1960-1970, a remis la nature sur le devant de la scène, il semble que, pour les sciences sociales françaises, ce retour de la nature en ait marqué plutôt la disparition ou la fin. Cette réaction ne fut pas passagère. Elle est même allée en s’accroissant: au fur et à mesure que l’importance, non démentie, des questions écologiques suscite les réflexions, mais aussi multiplie les engagements, la critique de la nature s’amplifie. C’est, plus précisément, autour des interventions de Bruno Latour et de Philippe Descola, que s’est précisée l’idée que, pour bien parler et même s’occuper d’environnement, il vaut mieux cesser de parler de nature.

Si la problématique de la fin de la nature occupe tant de place dans l’approche française des questions d’environnement par les sciences sociales, c’est d’abord qu’il s’agit d’une vieille tradition française, que l’on peut faire remonter au moins à Descartes. C’est pourquoi, après avoir fait le point sur les différentes façons d’envisager la fin de la nature, nous présenterons les racines de la critique française de la nature, afin d’en étudier les formes actuelles, et d’en envisager les développements possibles.

<sup>3</sup> B. Kaloara et R. Larrère, dans *Du rural à l’environnement* cit., pp. 81-89.

<sup>4</sup> Voir B. Kalaora, Bernard, J. Theys (éds), *La Terre outragée, Les experts sont formels*, Paris, éditions Autrement, 1992.



## 1. De quelques façons de concevoir la fin de la nature

Dire que la nature n'existe pas est une façon de parler de « fin de la nature », mais cette expression peut avoir plusieurs sens, qu'il est utile de rappeler pour mieux faire ressortir la façon dont la tradition française la reprend à son compte.

Dans l'antiquité, la recherche rationnelle sur la nature a longtemps pris la forme d'une « enquête sur la nature » (*historia peri phuseos*) qui, des présocratiques (les sages de Milet, Thales, Anaxagore, Anaximandre...) à Lucrèce et au delà, a associé trois récits, le récit de la formation du monde (cosmogonie), celui de la formation de l'humanité (anthropogonie) et celui de la formation de la société, ou de la cité (politogonie)<sup>5</sup>. Or ces récits se terminent toujours par la fin de ces mondes emboîtés, le plus célèbre d'entre eux étant celui de la peste d'Athènes, dans le *De natura rerum* de Lucrèce. Ces récits doivent être distingués des prophéties apocalyptiques de la tradition biblique et chrétienne, dont on a pu faire une matrice du discours environnemental<sup>6</sup>, mais où la fin du monde marque le passage du naturel au supranaturel, à un autre régime de l'être, donc, et qui ont une dimension fortement religieuse. La fin de la nature des *historia peri phuseos* n'exclut nullement qu'un autre cycle, de même nature, ne recommence, ou ne se soit déjà produit, comme l'idée en apparaît très tôt, dans la réflexion grecque sur la nature, avec la découverte des fossiles<sup>7</sup>. Une telle conception de la fin de la nature est consonante avec l'idée antique selon laquelle la nature, qu'il s'agisse de la *phusis* grecque, ou de la *natura* latine, concerne ce qui naît, croît et meurt: toute chose née ici bas périra... ce sont des cycles qui se succèdent. Pour ces approches, que la nature puisse finir fait partie de l'idée même de nature, elle n'en implique nullement la disparition.

Cette présentation physique de la fin de la nature, se maintient dans l'histoire ou la philosophie naturelle à l'époque moderne, et va même connaître un regain d'importance, avec le développement de la thermodynamique et l'idée que la flèche du temps est orientée vers sa possible fin<sup>8</sup>. On peut donc, dès le milieu du XIXe siècle, appuyer sur le deuxième principe de la thermodynamique (celui de la dissipation de l'énergie) des récits de la fin naturelle du monde. Pour peu que l'on y ajoute l'idée que les interventions techniques hâtent, plutôt qu'elles ne reculent cette fin, on arrive à l'idée que la science permet non seulement de connaître la fin de la nature mais y contribue: telle est *La fin du monde par la science*, livre que publie Eugène Huzar en 1855. On peut y voir la première présentation des conceptions et récits de l'effondrement qui accompagnent la crise écologique, du Rapport Meadows (qui, en

<sup>5</sup> G. Naddaf, *L'Origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lewinstone, The Edwin Mellen Press, 1992.

<sup>6</sup> H.S. Afeïssa, *La fin du monde et de l'humanité, Essai de généalogie du discours écologique*, Paris, PUF, 2014.

<sup>7</sup> C. Larrère, R. Larrère, *Du bon usage de la nature*, Paris, Aubier, 1997 (réed. Champs Flammarion, 2009).

<sup>8</sup> I. Prigogine, I. Stengers, *La nouvelle alliance, Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979.

1972, n'en fait qu'une éventualité si on laisse démographie, développement industriel et production agricole croître sans les limiter<sup>9</sup>) aux théories collapsologiques qui fleurissent après 2015 et considèrent que l'effondrement est inévitable<sup>10</sup>. Ces conceptions font appel à des explications empruntées aux théories des systèmes, et ne remettent pas en cause la pertinence de l'idée de nature. Et l'effondrement envisagé est plutôt celui du monde humain, que de la nature tout entière. De ce point de vue, la perspective antique se maintient: la fin de la nature fait partie de l'idée que nous nous en faisons.

La fin de la nature affecte l'idée que nous nous en faisons: telle est au contraire la façon dont la question se présente dans la littérature environnementale anglophone contemporaine. La fin, ou la mort, de la nature désignent alors le passage d'une conception de la nature à une autre, la deuxième conduisant à détruire ce que la première respectait. Dans *The Death of Nature*, Carolyn Merchant montre comment, au XVIIIe siècle, on a abandonné, en Occident, la vision organique de la Terre mère, jusqu'alors dominante, pour adopter la conception mécaniste de la nature développée par la science moderne (à partir de Galilée et de Descartes). Or, ce glissement de l'organique au mécanique s'est accompagné d'un changement dans la façon de se conduire vis-à-vis de la nature: d'une nature respectée on est passé à une nature dominée et même malmenée. L'histoire parallèle du traitement des femmes et de la nature, à l'époque moderne, que mène Carolyn Merchant, lui permet de montrer comment l'analogie des femmes et de la nature est le vecteur des attitudes vis-à-vis de l'une et des autres: changer d'idée de nature, c'est changer d'attitude à son égard<sup>11</sup>. Dans *The End of nature*, Bill McKibben dénonce l'aboutissement de ces comportements: totalement artificialisée, la nature n'existe plus<sup>12</sup>. Et c'est bien pour lutter contre le pessimisme qu'un tel constat entraîne qu'un autre environnementaliste. Baird Callicott, répond à Bill McKibben, avec une expression française, « La nature est morte, vive la nature! »<sup>13</sup>. Ce n'est pas la nature qui est morte, c'est une idée de la nature qui est en train de disparaître. Le mécanisme est mort, vive le retour, sinon de l'organicisme, du moins du holisme, qui devrait encourager des comportements moins destructeurs à l'égard de la nature! Mais,

---

<sup>9</sup> D. Meadows, D. Meadows, *The Limits to Growth, A Report to the Club of Rome*, New York, Universe Books, 1972.

<sup>10</sup> P. Servigne, R. Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015, voir C. Larrère, R. Larrère, *Le pire n'est pas certain. Essai sur l'aveuglement catastrophiste*, Paris, Premier Parallèle, 2020.

<sup>11</sup> C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper, 1983, trad. fr., *La mort de la nature. Les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, Marseille, éditions Wildproject, 2021.

<sup>12</sup> B. McKibben, *The End of nature*, New York, Random House, 1989.

<sup>13</sup> J.B. Callicott, "La nature est morte, vive la nature!", in « The Hastings Center Report », 22 (sept-octobre 1992), trad. fr., in J. Baird Callicott, *Éthique de la Terre*, éditions Wildproject, 2010, p. 233-256.

même avec un titre emprunté au français, Callicott reste bien dans le domaine anglophone: c'est sa confiance dans la nature, dans sa réalité, qui l'amène à suggérer que, comme les rois de France, elle a deux corps et survit à sa mort.

C'est justement une telle croyance dans la réalité de la nature qui paraît, vue depuis la tradition française, sottement naïve ou insupportablement métaphysique.

## 2. "La nature n'existe pas": une tradition française

En France, lorsque l'on constate la fin de la nature, ce n'est pas pour la déplorer, mais pour s'en réjouir. On est en effet persuadé que la nature n'existe pas. Toute une tradition, philosophique et sociologique, n'a pas attendu la crise environnementale pour se reconnaître dans l'affirmation que la nature n'existe pas.

Du côté philosophique, on a invoqué la polysémie du terme (qui signifie aussi bien ce qui naît que ce qui est permanent, l'extériorité des choses aussi bien que leur principe interne) pour prendre ses distances avec une notion conjointement descriptive et normative dont l'usage, chargé de significations diverses, manque pour le moins de rigueur. On a pu en faire remonter l'idée à Descartes qui, dans un passage souvent cité, affirmait préférer parler de matière que de nature, le terme ayant trop de résonances païennes: « Sachez donc, premièrement, que par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire ; mais que je me sers de ce mot pour désigner la Matière même... »<sup>14</sup>. Des histoires philosophiques de l'idée de nature, une double thèse s'est dégagée<sup>15</sup>. D'une part, ce n'est qu'à l'époque moderne (au sens historique du terme: XVI-XVIIe siècles) que l'idée de nature atteint sa pleine rationalité scientifique, comme ensemble de phénomènes soumis à des lois. Mais, en même temps qu'elle atteint son plein développement, la vision mécanique de la nature qui s'impose la vide à peu près de tout contenu propre. « On m'appelle nature, et je suis tout art », fait dire Voltaire à la nature dans son *Dictionnaire philosophique*<sup>16</sup>. L'idée de nature, ayant épuisé son rôle scientifique avec la modernité, ne pouvait devoir sa survie qu'à des motifs le plus souvent religieux: après la modernité, il n'y aurait plus eu de place que pour une vision romantique, métaphysique ou religieuse, de la nature (Dagognet, 1990). Si l'on parlait encore de « sciences de la nature », le terme n'avait plus grand sens. Le champ de ce qu'on appelait encore au XVIIe siècle la « philosophie naturelle » se trouvant de plus en plus divisé en

<sup>14</sup> R. Descartes, *Le Monde* (publication posthume, 1664), chapitre VII (« Des lois de la nature de ce nouveau monde »), ed. Adam et Tannery, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1996, t. XI, p. 36.

<sup>15</sup> R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969.

<sup>16</sup> Voltaire, cité par Lenoble, *Histoire de l'idée de nature* cit. p. 444.

différentes disciplines (physique, chimie, biologie...), chaque discipline définissait son objet et ses méthodes, à l'intérieur de ses propres limites, sans référence à la nature comme champ d'appartenance global. Dans la multiplication des disciplines, la nature disparaît.

Du côté des sciences humaines, anthropologues, sociologues, ou historiens ont moins insisté sur le contenu de l'idée de nature, que sur la façon dont nous l'appréhendons. Ils ont fait remarquer que la nature n'est pas une entité indépendante, mais qu'elle ne se donne que dans une série d'oppositions, celle du naturel et de l'artificiel, du sauvage et du domestique, du barbare et du civilisé, notamment. Or ces oppositions ne disent pas la nature, elles servent à qualifier des rapports sociaux: opposer le sauvage et le domestique, ou le naturel et le civilisé, par exemple, c'est dire l'infériorité des peuples dénommés sauvages (ou barbares, ou primitifs) pour mieux les « domestiquer » ou les « civiliser »<sup>17</sup>. Pour d'autres sociologues, la société n'a de rapport qu'à elle-même et à ses œuvres et ce que l'on problématise comme crise environnementale n'est qu'une façon d'exprimer un malaise social<sup>18</sup>. L'inquiétude concernant les effets non intentionnels de la technique, comme le désir de préserver la diversité des formes de la vie ne seraient, en fin de compte, que des interrogations sur nous-mêmes. Dans une telle perspective, il n'y a pas de nature, mais seulement des naturalisations, qui sont au service d'entreprises conservatrices ou dominatrices: qu'il s'agisse de l'économie, de l'ordre éternel des champs, ou des rapports entre les genres, dire qu'un rapport social est naturel, c'est tenter de le pérenniser pour justifier un rapport de force existant.

L'idée générale qui se dégage de cette tradition est que la nature n'existe pas, et elle a alimenté les critiques de ceux qui s'étonnaient ou s'inquiétaient d'un mouvement écologique qui remettait la nature sur le devant de la scène. Pourquoi faudrait-il protéger une nature qui n'existe pas? N'est-ce pas au détriment des hommes que l'on s'intéresse à la nature? L'idée, développée par les historiens de la philosophie, que la nature avait trouvé son accomplissement, donc aussi son achèvement, dans la modernité, et qu'elle ne pouvait survivre que sous des formes religieuses, mystiques mêmes, donc irrationnelles, permettait d'opposer la rationalité scientifique de la modernité à l'attachement romantique à une nature disparue. Tolérable comme sentiment de la nature, dimension subjective d'un rapport individuel et passif à notre cadre naturel, ce romantisme, s'il se transformait en environnementalisme politique, en une action collective, ne pouvait être qu'inquiétant. Tel fut le thème de l'appel de Heidelberg, publié en juin 1992, alors que se réunissait, à Rio, le premier sommet de la Terre. Ses 425

<sup>17</sup> F. Sigaut, *Nature et culture*, in C. Larrère (ed) *Nature vive*, Paris, MNHN/Nathan, 2000, pp. 26-35.

<sup>18</sup> A. Micoud, *L'écologie et le mythe de la vie*, in C. et R. Larrère (eds) *La crise environnementale*, Versailles, Editions de l'Inra, 1997, pp. 17-29.

signataires (parmi lesquels de très nombreux prix Nobel) s'inquiétaient « d'assister, à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, à l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social »<sup>19</sup>. Ils mettaient en garde « contre toute décision qui s'appuierait sur des arguments pseudo-scientifiques ou sur des données fausses ou inappropriées ». Affirmant que « l'Humanité a toujours progressé en mettant la Nature à son service et non l'inverse », ils concluaient que « les plus grands maux qui menacent notre planète sont l'ignorance et l'oppression et non pas la Science, la Technologie, l'Industrie »<sup>20</sup>. La prétention naturaliste ne pouvait donc cacher que des ambitions conservatrices, pétainistes, voire carrément fascistes: le livre de Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, publié en automne 1992, décelait, dans ce qui lui apparaissait comme un antihumanisme, un mélange de vert, de brun et de rouge du plus sinistre effet<sup>21</sup>.

Comme l'appel de Heidelberg (qu'il avait largement contribué à inspirer), Luc Ferry, dans sa condamnation des dérives écologiques, se réclame de la tradition des Lumières. À la valorisation romantique et irrationnelle du sauvage reprise par les écologistes, américains ou allemands, il oppose le « jardin à la française » d'une nature ordonnée et dominée, qui est celle de l'esthétique classique (par opposition au romantisme), mais aussi de l'histoire naturelle de Buffon. Surtout, la nature, quelle qu'elle soit, ne peut être une référence morale: la moralité humaine consistait non à suivre la nature, mais à s'en arracher: c'est dans leur liberté, qui se définit par opposition à la nécessité naturelle, que les humains trouvent la possibilité de suivre les règles que seule la raison humaine, devenue législatrice morale, permet d'énoncer. Dans la tradition kantienne, Luc Ferry pose ainsi qu'humanité et moralité sont coextensives et que toute tentative de mettre en cause ces limites ne peut se faire qu'au détriment des droits humains.

La tradition philosophique, comme les développements plus récents des sciences sociales, particulièrement de la sociologie, convergent donc pour mettre en cause, sinon tourner en ridicule, les glorifications écologiques de la nature. Mais cela ne place-t-il pas ceux qui sont à la fois spécialistes de sciences sociales et convaincus que la civilisation contemporaine met la nature (ou ce qu'on appelle tel) en danger dans une situation difficile ? Un numéro entier de la revue du Mauss est consacré à cette question, dont le dilemme est ainsi introduit:

Nous sommes condamnés à osciller indéfiniment entre deux impératifs aussi évidents, pris séparément, qu'ils se révèlent contradictoires énoncés ensemble: tout faire pour sauver la

---

<sup>19</sup> *Appel de Heidelberg*, cité in D. Lecourt *Contre la peur, suivi de Critique de l'appel de Heidelberg*, Paris, Hachette, Pluriel, 2e ed. 1993, pp. 171-172.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.

nature d'une part, et, de l'autre, déconstruire le naturalisme et l'essentialisme, puisque c'est derrière eux que s'abritent tous les conservatismes réactionnaires<sup>22</sup>.

Entre ces deux impératifs, une grande partie des environmentalistes français, sous l'influence de la critique, aussi bien philosophique que sociologique, de l'idée de nature vont s'engager encore plus avant dans la déconstruction de l'idée de nature, et, comme Bruno Latour, dans le chapitre 1 des *Politiques de la nature*, expliquer « pourquoi les écologistes ne sauraient conserver la nature »<sup>23</sup>.

### 3. Les environmentalismes et la fin de la nature.

Tel est le paradoxe d'une partie importante des défenseurs français de la cause environnementale: la mise en cause de la nature, et de son existence, se retrouve au sein des mouvements environmentalistes, dans les rangs mêmes de ceux qui reconnaissent l'importance des dégradations écologiques, s'inquiètent de la santé de la terre (voire se réclament de Gaïa) et se soucient des générations futures. Il s'agit là d'une composante ancienne de l'histoire de l'environmentalisme en France ou plutôt, de celle de l'écologie politique. Que ce soit avec Serge Moscovici ou avec André Gorz, l'écologie politique se développe principalement en France, dans les années 1970, comme une inflexion critique du mouvement social. Non seulement cette aspiration à une écologie politique n'a pas de lien direct avec la protection de la nature, mais elle s'en méfie: André Gorz y voit une forme de « pétainisme vert », politiquement extrêmement douteuse<sup>24</sup>. Serge Moscovici accuse ce naturalisme conservateur de se contenter de « planter un décor », tout en détournant les hommes des vrais problèmes<sup>25</sup>. Sans doute Moscovici se réclame-t-il de la « question naturelle », mais c'est une nature abordée du point de vue de l'anthropologie, celui des sciences sociales. « Nous ne pouvons penser que la nature ou l'histoire que nous créons nous-mêmes »<sup>26</sup>, affirme Moscovici, remettant en cause l'idée d'une nature extérieure à l'homme et à la société. Et c'est bien ce « grand partage » qu'il met en question dans *l'Essai sur l'histoire humaine de la nature* (1968), puis dans *La Société contre nature* (1972), lecture critique des catégories dualistes autour desquelles s'organise la répartition des savoirs.

En publiant, en 1991, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, Bruno Latour se situe donc dans le prolongement du travail de Serge Moscovici:

<sup>22</sup> « Revue du Mauss », n° 17, *Chassez le naturel, Ecologisme, naturaliste, et constructivisme*, La Découverte/Mauss, 2001, p. 6.

<sup>23</sup> B. Latour, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 1999, pp. 21-85.

<sup>24</sup> A. Gorz, *Ecologica*, Paris, éditions Galilée, 2008, p. 15.

<sup>25</sup> S. Moscovici, *De la nature: pour penser l'écologie* (entretiens avec Pascal Dibie), Métailié, 2002, p. 117.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 220.

articuler la réflexion écologique non sur la promotion, mais sur la critique de la nature. Celle-ci ne fait pas partie de la solution, comme on a tendance à le croire, mais du problème. Pour faire face aux problèmes environnementaux, il ne suffit pas, montre Bruno Latour dans *Politiques de la nature* (publié en 1999), de créer un ministère de l'environnement chargé (entre autres missions) de protéger la nature: ce faisant, on perpétue la domination des scientifiques sur les questions environnementales, confortant de la sorte le partage entre nature et société. Or, ce partage fait d'autant plus problème que notre environnement est peuplé « d'objets hybrides » à la fois naturels et culturels<sup>27</sup>.

Pour Latour, critiquer la modernité (et l'idée de nature qui lui est attachée), c'est refuser de reconnaître à la modernité l'exception à laquelle elle prétend: pour ses adeptes, la modernité ne serait pas une culture, elle échapperait à la relativité des cultures et pourrait légitimement prétendre à l'universel (c'est pourquoi on parlera, à propos de la modernité, de civilisation, terme moins relativiste que celui de culture). Le point de vue anthropologique consiste, au contraire, à considérer la modernité à égalité avec les autres cultures.

C'est ce que fait Philippe Descola en étudiant l'ontologie de la modernité, comme une ontologie parmi d'autres possibles. Cela le conduit à mettre en cause l'universalité prétendue des catégories occidentales, et les conséquences de leur application. En présentant, en 1998, devant l'UICN (l'une des plus importantes associations de protection de la nature), les idées qui seraient exposées un peu plus tard dans *Par delà nature et culture*<sup>28</sup>, il entendait mettre en garde contre les conséquences d'une exportation des modèles occidentaux de protection de la nature: ceux-ci se construisent à partir de la vision dualiste selon laquelle la nature n'est vraiment la nature que quand les hommes ne s'y trouvent pas. On a donc, aux Etats-Unis, protégé la « wilderness », la nature sauvage ou primitive et, pour cela, on en a exclu les Indiens qui s'y trouvaient ou on les a réduits à la condition de gardiens des parcs naturels ainsi créés. Exporter cette vision dans les autres régions du monde (Afrique, Asie), ce n'est pas contribuer à y protéger la nature, mais y implanter un mode de vie occidental, et réserver aux plus riches la jouissance d'espaces de loisir dont les travailleurs humains ont été chassés.

C'est en défendant la vie des cultures non occidentales et en respectant leur propre ontologie, que l'on protégera ce que nous concevons comme leur nature – car, ce qui à nos yeux est nature, fait partie de leur culture. Dans la perspective de cette « anthropologie de la nature », on peut dire que la nature n'existe pas, qu'elle n'est qu'un nom du « naturalisme », cette ontologie propre au seul Occident, qui

---

<sup>27</sup> B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1992.

<sup>28</sup> P. Descola, *Diversité biologique et diversité culturelle*, in *Imagine To-Morrow's World*, Fontainebleau Symposium, Keynote Presentations, Fontainebleau 3-5 novembre 1998, IUCN, pp. 77-90, 1998 ; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

affirme la continuité des physicalités -tous les vivants sont des corps au même titre- et la discontinuité des intériorités -l'exception réflexive humaine. Dans *Par delà nature et culture*, Philippe Descola expose d'autres modes de composition des existants, à partir des mêmes critères (discontinuité/continuité, physicalités/intériorités): l'animisme, le totémisme et l'analogie. La vision occidentale de la nature (le naturalisme) apparaît bien comme un mode de composition des étants, une écologie parmi d'autres, et certainement pas ce qu'il y a de mieux pour répondre à nos problèmes écologiques actuels<sup>29</sup>.

Bruno Latour et Philippe Descola se retrouvent ainsi pour montrer que, à l'heure du changement climatique, de l'érosion de la biodiversité, de la montée des pollutions et de l'épuisement de bien des ressources naturelles, la référence à la nature fait plus que jamais problème, bien loin d'être une solution. Latour fait un double reproche à la nature: elle donne autorité aux scientifiques pour parler seuls au nom de la nature, alors que les problèmes environnementaux sont des problèmes sociaux et que d'autres voix doivent pouvoir se faire entendre; parler de nature, d'autre part, c'est l'admettre comme un donné intangible, alors qu'il ne s'agit jamais que d'une composition provisoire entre des étants. En accordant au naturalisme le statut d'une structure ontologique, Descola peut lui reconnaître des mérites –à commencer par le développement des sciences- mais, comme Latour, il juge que le système de distribution des choses et des personnes qu'il autorise ne permet plus l'intégration juste et durable de ces éléments dans un espace commun. Il en est ainsi particulièrement au niveau juridique, où la séparation des choses et des personnes exclut que l'on puisse reconnaître à des entités autres qu'humaines des droits dont elles ont pourtant besoin pour continuer d'exister<sup>30</sup>.

On se trouve ainsi devant une nouvelle version de la fin de la nature qui surgit au sein de l'environnementalisme. Mais n'a-t-elle pas des conséquences comparables à celles de l'antinaturalisme traditionnel: mettre en question la protection de la nature ? En effaçant les frontières entre le naturel et l'artificiel, le sauvage et le domestique, ne se prive-t-on pas des repères qui permettaient de guider l'action écologique et, même quand on continue à parler de protection de la nature, n'en vient-on pas à reconduire des formes anciennes de domination et d'artificialisation de la nature ? La question se pose à propos de l'Anthropocène. Un certain nombre de scientifiques (géologues, chimistes..., mais aussi des spécialistes de sciences humaines) ont proposé de désigner sous ce vocable une nouvelle époque géologique, actuellement en cours, marquée par l'impact des actions humaines sur l'ensemble du système-terre qui peut connaître des évolutions

---

<sup>29</sup> Voir P. Charbonnier, "*La Nature est-elle un fait social comme les autres ? Les rapports collectifs à l'environnement à la lumière de l'anthropologie*", in « Cahiers philosophiques » (2013) n°132, pp. 75-95.

<sup>30</sup> P. Descola, "*Humain, trop humain*" in « Esprit », (décembre 2015) n° 420, *Habiter la terre autrement*, 2015, p. 22.



catastrophiques<sup>31</sup>. Ceux qui proposent ce qualificatif sont tout sauf éco-sceptiques: bien loin de nier l'origine anthropique du changement climatique, ils entendent le mettre en évidence. Mais, ce faisant, ne remettent-ils pas l'homme au centre de leurs préoccupations? Donner le nom d'Anthropocène à une ère géologique, c'est naturaliser l'humanité, devenue force tellurique, mais il s'agit d'une nature entièrement dépendante de l'homme, une nature qui a perdu toute extériorité, une nature coextensive à notre pouvoir. Ce nouvel épisode de la fin de la nature, ne vise pas tant, comme la première vague d'antinaturalisme, à s'opposer aux politiques de protection de la nature, qu'à en donner une version qui ne remette pas en cause nos ambitions de maîtrise de la nature. De « maîtres et possesseurs » nous voilà passés à « maîtres et protecteurs » de la nature: la maîtrise demeure<sup>32</sup>.

Telle est la façon dont les sociétés industrielles ont admis et intégré à leurs politiques environnementales le souci de la nature. Les pouvoirs publics y ont été d'autant plus sensibles qu'ils ont estimé avoir les moyens scientifiques et techniques d'insérer la protection de la nature dans un aménagement rationnel du territoire, invitant de la sorte les militants écologistes à participer à une entreprise technocratique de gestion des milieux protégés. La nature dont on entend se préoccuper est donc une nature que l'on peut maîtriser, inventorier, classer, administrer, qui ne nous échappe jamais. Plus encore, une nature qui est entièrement à notre service. C'est une idée qui se développe, tant dans les milieux de l'environnementalisme que dans ceux de l'aménagement du territoire. Nous sommes à l'époque du *Millenium Ecosystem Assessment* (2005), du recensement des services rendus par les écosystèmes parce que, bien sûr, la nature n'a jamais été faite que pour nous. Une nature entièrement sous contrôle, qui ne nous surprend, ni ne nous déborde. Est-ce vraiment cette nature que nous voulons protéger ?

On peut comprendre que cette mise sous contrôle technique d'une nature au service des besoins humains provoque des réactions de ceux qui refusent de ne voir dans la nature qu'un prête-nom, et plaident pour que l'on continue à reconnaître l'existence de la nature, son extériorité par rapport aux humains. La tradition existe, dans le domaine francophone<sup>33</sup>. Elle peut se réclamer du naturaliste suisse Robert Hainard<sup>34</sup>, et de ceux qui ont prolongé son approche de la nature: François Terrasson<sup>35</sup> puis Jean-Claude Génot<sup>36</sup>. Virginie Maris, une philosophe qui a

<sup>31</sup> P.J. Crutzen, *Geology of Mankind. The Anthropocene*, in « Nature », (3 janvier 2002) n° 415, p. 23.

<sup>32</sup> A. Roger F. Guéry (éds.), *Maîtres et protecteurs de la nature*, Paris, éditions Champ Vallon, 1991.

<sup>33</sup> J. Jacob, *Les natures changeantes de l'écologie politique française. Une vieille controverse philosophique. Robert Hainard, Serge Moscovici et Bernard Charbonneau*, in « Ecologie et Politique », (2012), n° 44, *Penser l'écologie politique en France au XX<sup>e</sup> siècle*, pp. 29-42.

<sup>34</sup> R. Hainard, *Et la nature? Réflexions d'un peintre*, Genève, éditions Gérard de Buren, 1943 (réed. 1994).

<sup>35</sup> F. Terrasson, *En finir avec la nature*, Monaco, éditions du Rocher, 2002.

<sup>36</sup> J.C. Genot, *Quelle éthique pour la nature ?*, Aix-en-Provence, Edisud, 2003.

réfléchi sur la biodiversité et en a critiqué les usages économiques<sup>37</sup> et qui travaille en lien étroit avec des écologues et les milieux militants de protection de la nature, s'indigne de cette problématique de la fin de la nature et de cette mise en avant de l'Anthropocène. Elle n'y voit que l'opportunité pour certains « de prendre enfin les commandes d'un système-terre entièrement modelé par les humains »<sup>38</sup>. Arguant que la nature est loin d'avoir disparu, elle met en avant les éléments d'enquête qui plaident pour le respect d'une nature caractérisée par son extériorité, son altérité et son autonomie.

Il est cependant curieux que dans le titre de son livre, *La part sauvage du monde*, le terme de nature soit absent. Alors nature ou pas nature ?

#### 4. Conclusion. En aura-t-on jamais fini avec la nature ?

Fausse querelle, rétorque Isabelle Stengers. Philosophe, historienne des sciences, très proche des positions de Latour, elle n'adhère pas, cependant, à son rejet radical de la nature. Certes, reconnaît-elle, la « nature » est un mot abstrait, dont la signification ne cesse de changer, mais on continue à l'employer. Citant un slogan qui revient souvent dans les luttes environnementales (notamment à Notre Dame des Landes où il fut employé par ceux qui s'opposaient à l'extension de l'aéroport de Nantes sur cette zone humide), elle remarque: « Lorsque des activistes disent "nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend", on ne va pas leur demander quelle définition ils donnent à ce mot. »<sup>39</sup> Toute tentative pour bannir l'usage du mot et le remplacer par un autre, comme cela été le cas récemment pour le vivant<sup>40</sup> (terme qui est moins porteur de dualisme que celui de nature) serait, pour employer les termes de Pierre Bourdieu, une pratique de distinction: l'emploi du terme « vivant » là où l'on s'attendrait à trouver « nature », relèverait du signe de reconnaissance entre membres d'un même réseau.

Il s'agirait plutôt de faire une grammaire des usages du terme de « nature » telle que l'esquisse Isabelle Stengers, en renvoyant à ses différents emplois suivant que ce sont des physiciens, des naturalistes (biologistes), ou des militants qui l'utilisent. On pourrait ainsi voir comment et pourquoi le terme résiste, dans la sphère occidentale: éclairer sa signification, commente Isabelle Stengers, « est notre problème, pas celui des Indiens amazoniens, ni d'ailleurs des Chinois ».<sup>41</sup>

<sup>37</sup> V. Maris, *Nature à vendre. Les limites des services écosystémiques*, Versailles, éditions Quae, 2014.

<sup>38</sup> V. Maris, *La part sauvage du monde*, Paris, Le Seuil, collection « Anthropocène », 2018.

<sup>39</sup> I. Stengers, Isabelle, *Résister au désastre*, Marseille, Wildproject, 2019, p. 38.

<sup>40</sup> B. Morizot, *Manières d'être vivant*, Actes Sud, 2020 ; B. Morizot, *Ranimer les braises du vivant*, Actes Sud, 2020.

<sup>41</sup> I. Stengers, *Résister* cit., p. 38.

Il y a des raisons philosophiques pour ne pas abandonner la nature. Voir dans la nature, comme le font ses détracteurs, « une invention dualiste qui a contribué à la destruction de nos conditions de vie »<sup>42</sup> c'est identifier, à la suite de Latour, nature et modernité: une vision mécaniste portée par la révolution scientifique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, et qui a été le vecteur d'une emprise technique croissante dont nous subissons aujourd'hui les dégâts.

Or la nature, si elle est occidentale, ne se résume pas à la modernité. Si l'on veut voir dans la nature une « invention », elle est grecque, comme l'a montré avec force Pierre Hadot<sup>43</sup>, et la nature des Grecs (et des Romains) n'est pas nécessairement dualiste (elle compte plutôt par trois, comme le montrent les « enquêtes sur la nature » -cosmogonie-anthropogonie-politogonie-) pas plus qu'elle n'est liée à une maîtrise technique. Sans doute, à l'époque moderne, la mise en place, de Galilée à Newton, d'une nouvelle conception de l'univers a-t-elle considérablement unifié la vision de la nature, la dotant même d'une philosophie, ou d'une idéologie propre, celle du mécanisme. Et cette unification autour du mécanisme permet de penser à la fois la nature comme une machine, et la machine comme une nature, au plus grand profit de la technique: l'artificiel ne s'oppose pas au naturel, comme c'était le cas chez les Grecs, il est ce qui permet d'étudier la nature. Pour autant, la nature, même, celle des modernes, n'est pas de part en part artificialisée: à côté de la nature comme art, de la nature fabriquée à laquelle se réfère Voltaire, existe toujours une nature active, qui existe par elle-même: c'est ce qui permet à Jean-Jacques Rousseau de justifier que l'on n'intervienne pas dans la nature, qu'on la laisse à elle-même. En étudiant la distinction entre *natura naturans* et *natura naturata*, entre nature naturante et nature naturée, Carolyn Merchant a montré que, même en plein règne du mécanisme, se maintient la pensée –et la crainte– d'une nature autonome, imprévisible et dont on ne peut venir à bout<sup>44</sup>. C'est bien cette nature, qui a résisté à son artificialisation et à son instrumentalisation, que nous rencontrons aujourd'hui, dans la nature de l'Anthropocène, celle du changement climatique qui, bien que provoqué par les interventions techniques, échappe à notre contrôle, et ce dès qu'il s'agit d'en prévoir les manifestations, bien loin que nous puissions les maîtriser.

On peut voir là la confirmation que la vision moderne de la nature (dualiste, artificialiste) n'en épuise pas l'idée. Le philosophe Merleau-Ponty, peu avant sa mort, a consacré son cours au Collège de France à la nature: il voulait examiner de plus près sur quelle conception de la nature reposait sa phénoménologie de la

---

<sup>42</sup> B. Morizot, *Ranimer* cit., p. 11.

<sup>43</sup> P. Hadot, *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.

<sup>44</sup> C. Merchant, *Autonomous Nature: Problems of Prediction and Control from the Ancient Times to the Scientific Revolution*, New York-London, Routledge 2016.

perception<sup>45</sup>. Tout en accordant une importance centrale à la vision moderne de la nature, il se refuse à y voir l'expression la plus aboutie des conceptions, philosophiques et scientifiques de la nature. Il en critique l'ontologie: la distinction du sujet et de l'objet, autour de laquelle se construit la pensée cartésienne, et qui « pose la nature comme un objet étalé devant nous »<sup>46</sup>, manque la question de l'existence: on ne peut pas assimiler être et objet. Le dualisme ne représente pas l'accomplissement du concept de nature, et la vision moderne pose des problèmes insolubles tant qu'on n'en remet pas en cause l'ontologie. Dans les «développements si peu cartésiens de la science contemporaine»<sup>47</sup> -en physique comme en biologie- Merleau-Ponty trouve la possibilité d'un autre concept de nature qui soit à la fois en accord avec notre perception ordinaire (là où la modernité oppose connaissance scientifique et monde vécu) et qui ne soit pas en opposition radicale avec d'autres cosmovisions<sup>48</sup>.

Il doit donc être possible, tout en retenant les critiques faites par les sciences sociales au concept dualiste de nature, de continuer à user du mot, sans forcément tomber dans les pièges du dualisme. C'est ce que nous avons essayé de faire dans nos différents écrits sur la question<sup>49</sup>. La vision moderne de la nature ne conduit pas inmanquablement à des interventions destructrices: c'est au sein de la modernité scientifique, de la conception des équilibres qu'elle autorise, que la protection de la nature est allée chercher ses modèles. Certes, en procédant de la modernité, cette conception de la protection de la nature en reproduit le dualisme. C'est ce dualisme qui assigne la *wilderness*, une nature dont les hommes sont absents, comme référence à la protection. C'est la séparation entre nature et société, qui confère, dans la crise écologique, l'autorité aux seuls scientifiques, là où il faudrait un débat démocratique.

Aussi la protection de la nature, si elle procède de la modernité, conduit-elle à en sortir. Sans qu'il soit nécessaire d'abandonner toute référence à la nature. Dans son cours du Collège de France, Merleau-Ponty indique ce qui pourrait être le fil conducteur d'un bon usage du concept: « Le concept de Nature n'évoque pas seulement le résidu de ce qui n'a pas été construit par moi, mais une productivité qui n'est pas la nôtre, bien que nous puissions l'utiliser, c'est-à-dire une productivité originaire qui se continue sous les créations artificielles de l'homme »<sup>50</sup>. On ne se

<sup>45</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

<sup>46</sup> M. Merleau-Ponty, *La Nature, Notes, Cours du Collège de France*, établi et annoté par D. Séglaard, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 120.

<sup>47</sup> Merleau-Ponty, *La nature* cit., p. 359.

<sup>48</sup> Voir C. Larrère, *Merleau-Ponty et la philosophie de l'environnement*, in « Divus Thomas », Anno 123° (2020-gennaio/aprile), *Filosofia e ecologia In ascolto di Merleau-Ponty*, pp. 57-91.

<sup>49</sup> C. Larrère R. Larrère, *Du bon usage de la nature, Pur une philosophie de l'environnement*, 1997 (Champs-Flammarion, 2009), C. Larrère R. Larrère, *Penser et agir avec la nature, Une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015.

<sup>50</sup> Merleau-Ponty, *La nature* cit., p. 169.

débarrasse pas comme cela de la nature: en affirmant sa fin, les sciences sociales se montrent peut-être, une fois de plus, arrogantes et anthropocentristes. Or, avec Merleau-Ponty, «on peut se demander si la pensée peut vivre dans un univers exclusivement humain et artificiel »<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 119.



---

## La natura non ha storia. Note sul concetto di natura nell'*Introduzione alla lettura di Hegel* di Alexandre Kojève

Giovanni Fava

The aim of this essay is to study the concept of nature in Alexandre Kojève's philosophy, with a special reference to the major work of the Russian philosopher, the *Introduction à la lecture de Hegel*. The concept of nature detains a pivotal role in the context of Kojève's philosophy and it represents the basis of the form of realism ("ontological dualism") that Kojève assumes as fundamental in his system. Moreover, in Kojève's philosophy nature is assimilated to space, while man to time: therefore, nature assumes the role of a passive object that has to be negated by man in order to produce history.

Keywords: *Alexandre Kojève – Nature – Hegel – Ontological dualism – History*

---

1.

Obiettivo del presente articolo è studiare la concezione kojèviana della natura così come elaborata nell'*Introduzione alla lettura di Hegel*. Il concetto di natura detiene un ruolo fondamentale all'interno dell'originale proposta filosofica di Kojève: è a partire dallo statuto che esso assume nel contesto della filosofia della storia elaborata da quest'ultimo che si comprende ciò che Kojève chiama «dualismo ontologico», ovvero l'ontologia di natura e uomo, o meglio, di spazio e tempo che egli pone a fondamento della sua filosofia; ma è anche rispetto alla natura che si misura la distanza che separa Kojève da Hegel, il cui pensiero, proprio in materia di filosofia della natura, va, secondo il filosofo russo, mondato e aggiornato<sup>1</sup>; è a partire dalla natura, infine, che la dinamica del desiderio trova la sua caratterizzazione propriamente antropogenica, e con esso prendono forma l'idea di storia e fine della storia sviluppate nell'*Introduzione*.

---

<sup>1</sup> Come ha scritto Chaffardine, alla quale rimandiamo per la *pars costruens* della riflessione kojèviana elaborata nei testi successivi all'*Introduzione*. È qui che si trova infatti teorizzata ciò che Kojève chiama "energologia", una filosofia della natura alternativa rispetto a quella hegeliana, utile a colmarne le lacune. Cfr. S. Chaffardine, *La mise à jour de la philosophie de la nature hégélienne par Alexandre Kojève*, in «Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy», 2 (2010), n.1, pp. 196-234.

Vorremmo ora proporre un resoconto e un'analisi di questi punti, procedendo come segue: saranno esaminate brevemente le tesi proposte da Alexandre Koyré in un articolo dedicato a *Hegel a Jena*, che contengono alcuni dei presupposti fondamentali della speculazione kojèviana, senza i quali risulta difficile comprendere la genesi, perlomeno rispetto alle questioni che qui più ci interessano, del pensiero del filosofo russo. Ci soffermeremo poi sull'idea di natura delineata da Kojève nel corso delle sue celebri lezioni parigine su Hegel, mostrando da un lato come essa si ponga in continuità rispetto alle tesi di Koyré, e dall'altro come segni un punto di disaccordo con Hegel stesso. Sarà questo il momento in cui analizzeremo alcune delle ripercussioni filosofiche che derivano dal considerare, come fa Kojève, la natura in termini di *spazio*. Tenteremo in conclusione di gettare un rapido sguardo complessivo sulla filosofia di Kojève delineata nell'*Introduzione* a partire dalle considerazioni svolte intorno al concetto di natura.

2.

Come detto, dunque, Alexandre Koyré<sup>2</sup> – connazionale, maestro ed amico di Kojève<sup>3</sup> – aveva esposto in un saggio dedicato allo Hegel jense alcuni importanti punti teorici che poi Kojève avrebbe ripreso e radicalizzato<sup>4</sup>. Nel saggio, che mirava a riabilitare, donandole spessore teoretico, la fase della produzione hegeliana compresa tra il 1801 e il 1805 – il «laboratorio del filosofo»<sup>5</sup>, scriveva Koyré –, quest'ultimo non solo terminava la sua ipotesi di lettura indicando nel concetto di “fine del tempo”, e con esso di “fine della storia”, il tanto paradossale quanto inevitabile punto di chiusura del sistema hegeliano, ma distingueva anche, con immediate ricadute ontologiche e in una maniera che come vedremo sarà centrale anche in Kojève, un “tempo della natura” e un “tempo dell'uomo”.

Secondo Koyré – questa la tesi dell'articolo – il vero punto di originalità della produzione jense coincide con il tentativo di Hegel di concettualizzare la struttura della dialettica specularmente al movimento della temporalità, il cui modello

<sup>2</sup> Per una biografia di Koyré cfr. P. Zambelli, *Alexandre Koyré in incognito*, Firenze, Olschki, 2016.

<sup>3</sup> Non potremo soffermarci sulla vicenda biografica di Kojève, né sui dettagli del suo legame con Koyré. Cfr. a proposito almeno M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008; D. Auffret, *Alexandre Kojève: La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*, Parigi, Grasset, 1990.

<sup>4</sup> Cfr. A. Koyré, *Hegel a Jena*, trad. it. in J. Hyppolite-A. Kojève-A. Koyré-J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La Nuova Italia 1980, pp. 136-167. Per una contestualizzazione del saggio, che s'inserisce nella cosiddetta “Hegel Renaissance” francese, tutta volta al recupero in chiave “concreta” di Hegel, cfr. R. Morani, *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Salerno, Orthotes, 2019; R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari, De Donato, 1974 e infine M.L. Lanzillo, *Alexandre Kojève: la dialettica come filosofia della morte*, in (a cura di) M.L. Lanzillo-S. Rodeschini, *Percorsi della dialettica nel Novecento. Da Lukàcs alla cibernetica*, Roma, Carocci, 2011, pp. 70-95.

<sup>5</sup> Koyré, *Hegel a Jena* cit., p. 135.



concettuale sarebbe il rapporto tra finito e infinito, «l'incessante divenire altro da sé del finito nell'infinito»<sup>6</sup>. Dialettica e temporalità rappresentano due facce della stessa medaglia: entrambe si costituiscono come una dinamica “irrequieta” tale per cui la finitezza, essendo “instabile”, aspira all'infinito attraverso la negazione e l'autosoppressione di sé, «ponendo necessariamente quel contrario da cui è “definita”, “de-limitata”, “de-terminata” [...] negando necessariamente questo limite»<sup>7</sup>; è questa sempre ripetuta «duplice negazione e posizione»<sup>8</sup> che movimenta nell'essere il tempo, e nel tempo l'essere: l'essere si finitizza nel tempo, ma in un rilancio dialettico torna ad aspirare all'infinito.

Questa temporalità “dialettica”, tuttavia, questo tempo che è «arricchimento, vita, vittoria»<sup>9</sup>, nel quale l'infinito si rende finito negandosi, non si estende univocamente alla totalità dell'essere, ma costituisce la cifra caratterizzante di *una* delle due realtà ontologiche che Koyré qui, implicitamente, distingue. Esso, difatti, non appartiene al mondo naturale, ma all'uomo: «la dialettica del tempo è la dialettica dell'uomo. [...] Il tempo hegeliano è, anzitutto, un tempo *umano*, il *tempo dell'uomo*»<sup>10</sup>. La costituzione del tempo descritta nei termini di una dialettica fra finito e infinito non rappresenta, scrive Koyré, «un'analisi della nozione (astratta) del tempo (astratto), di quel tempo della fisica, tempo newtoniano, il tempo [...] delle formule e degli orologi»<sup>11</sup>. Questo tempo, aggiunge in nota Koyré, «è spazio. O, come dirà in seguito Hegel, *il tempo della natura non è che ora, Jetzt*»<sup>12</sup>.

Ciò che qui Koyré vuole sostenere è che esista un *tempo della natura* che tuttavia non ha carattere cronologico, ma spaziale. Il tempo della natura, in altri termini, è *spazio*, ossia un'*ora*, uno *Jetzt*, che si prolunga nell'eternità senza mai scostarsi dalla dimensione dell'istante. A differenza della temporalità “dialettica”, il tempo della natura è pura esteriorità, o, ancora, un'“eternità astratta”, che non si concretizza nel tempo restando al di fuori della durata, laddove invece il tempo umano asseconda il movimento irrequieto di un finito che insegue l'infinito. Tanto che, come scrive Koyré, non si può propriamente parlare, in riferimento alla natura, di tempo, ma si dovrebbe parlare, per l'appunto, di spazio, laddove invece è l'uomo che *introduce* il tempo nella natura<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Morani, *Rileggere Hegel* cit., p. 147.

<sup>7</sup> Koyré, *Hegel a Jena* cit., p. 156.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 156, nota n. 85.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 160: «poiché le dimensioni dello spazio in quanto tale sono *indifferenti* e *intercambiabili* (giacché infatti lo spazio è pura esteriorità), la discriminazione che ne fa delle direzioni non può avere origine e sede nello spazio, bensì in noi. *Siamo noi che discriminiamo, differenziamo e introduciamo in esso l'irrequietezza dialettica e temporale dell'essere*. Perciò siamo ancora noi la differenza scaturita dallo spazio» (corsivi miei).

Il tempo della natura, difatti, «è eternità astratta atemporale, separata dal concreto»<sup>14</sup>, e affinché la dialettica dell'infinito divenga reale «bisogna che si realizzi anche il suo altro, o, opposto, o contrario. Occorre, insomma, che la dialettica dell'eternità si ri-presenti in quella dell'istante»<sup>15</sup>. Se la natura è spazio, in essa non vi è posto per l'elemento che, nella dinamica dialettica, costituisce il motore del movimento della temporalità, ovvero il negativo: l'essere naturale permane in una condizione d'indifferenziata identità con sé. Ma ciò che si oppone alla “dialettica dell'eternità” naturale è proprio il negativo dell'eterno, ossia l'*istante*. Ed è qui che compare quanto più sopra abbiamo denominato “tempo dell'uomo”, che rappresenta la dimensione autentica della temporalità, quella che Koyré ha descritto di riflesso al movimento dialettico di finito e infinito, che è tale proprio perché, introducendovi l'istante, nega l'eterna stasi spaziale che struttura la natura: «il tempo [...] si costituisce in noi e per noi [ossia per l'uomo] a partire dall'“ora”»<sup>16</sup>. Ma l'ora, che *già* non è più tale, questo ora, che è riflesso e realizzazione del movimento dialettico di trapassamento del finito nell'infinito, non si perde sprofondandosi nel pozzo del passato, ma è «diretto [...] verso il futuro. È proprio questo futuro che ci si presenta dapprima come “a-venire”, ricacciando verso il “non è più” quel che per noi era “ora”»<sup>17</sup>. L'ora si autonega giacché l'ora futuro, il non ancora, preme su di esso per spingerlo nel passato, e lasciare il posto ad un altro ora. I tre momenti del tempo (umano ed autentico), dunque, sono *ora* (presente), *futuro* e *già stato*; essi si coordinano e richiamano l'un l'altro, e l'istante, che è l'elemento ultimo di questa dinamica, possiede una struttura fondata sulla preminenza dell'a-venire. Questa è la cifra dell'interpretazione di Hegel avanzata da Koyré: la dialettica della temporalità viene interpretata alla stregua di un movimento di negazione dell'ora nella spinta dinamica ricevuta dall'a-venire, con il passato che funge da riserva degli “ora” sempre di nuovo recuperati nel presente<sup>18</sup>.

Ma, ancora, perché “umano”? Perché, come riportato più sopra, «il tempo hegeliano è, anzitutto, un tempo *umano*, il *tempo dell'uomo*» e non, invece, naturale? Perché è nell'attesa, nella speranza, nel rimpianto – ossia nell'orizzonte comprensivo entro il quale si dona il futuro nel e per l'uomo, e non nella natura, la quale, pura stasi spaziale, non “attende”, né “spera”, né “rimpiange” – che, secondo Koyré, il tempo si costituisce dialetticamente; è perché l'uomo *nega* ogni volta il presente nell'attesa del futuro, e dunque *rinnega* l'ora sospingendolo nel passato, che il tempo trova la sua

---

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 156-157.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>18</sup> Come nota Morani, la lettura di Koyré è supportata dalla struttura della lingua francese. Il termine *à-venir* (*a-venire*) traduce il tedesco *Zukunft*, accentuando il carattere dinamico dell'ora, che è «perennemente proteso in avanti alla propria incessante negazione, si trasforma in continuazione ed è sempre a venire». Cfr. Morani, *Rileggere Hegel* cit., p. 150.

genesi. È nell'essenza dell'uomo, quale sua peculiarità ultima, esistere solo in quanto trasformatore del futuro nell'ora; questa trasformazione, che si realizza concretamente nel tono emotivo dell'attesa e della speranza, è "negazione" – giacché così facendo l'uomo, sostiene Koyré, nega il presente, l'ora, in vista di un futuro che ha davanti a sé.

Questa caratterizzazione di due temporalità distinte, una spaziale-naturale ed una umana, detiene quindi un ruolo cruciale nell'analisi svolta da Koyré. Essa gli consente d'introdurre, sul finire del periodo esaminato, l'elemento della *storia*. Come si è visto, difatti, «essendo *umano*, il tempo hegeliano è anche *dialettico*, così come, essendo entrambi, è anche essenzialmente un tempo storico». Koyré specifica, poco più oltre, cosa egli intenda per *tempo storico*. Il movimento dialettico della negazione del presente nell'a-venire futuro non si produce nella forma della mera ripetizione, ma è un movimento di accrescimento e amplificazione. Il presente è ogni volta reso più complesso dal suo opporsi a ciò che lo nega sospingendolo nel passato, così come il finito che si sopprime nell'infinito è già pronto a ripresentarsi per essere ancora e sempre di nuovo rinnegato. Tale movimento di progressivo accrescimento è quello della storia, o meglio – per usare un termine propriamente hegeliano – è quello dello spirito: «*Geist ist Zeit* [...] lo spirito hegeliano è tempo e il tempo hegeliano è spirito»<sup>19</sup>, essendo per l'appunto il tempo l'introduzione nella natura del non-identico, del negativo, che rompendo la pienezza eterna dello spazio produce, *nella natura stessa e come sua negazione*, la storia.

Ecco allora che si profila già nell'articolo di Koyré la distinzione che sarà fondamentale all'interno della proposta kojèviana: la natura, entro questa prospettiva, è spazio, pura exteriorità fuori dal tempo; l'uomo, invece, è il tempo, o meglio, quella parte di natura che, staccandosi da essa, vi introduce il tempo, generando storia. La natura è ripetizione, assenza di movimento, mentre la dialettica tra finito e infinito è ciò che spezza nella natura tale identità. Vi è già qui, seppur *in nuce*<sup>20</sup>, quel dualismo tra natura e uomo, o meglio, tra *spazio* e *tempo*, che, come si vedrà, costituisce la cifra autentica dell'interpretazione kojèviana di Hegel.

L'importanza di quest'impostazione teoretica, che di certo subisce nella lettura di Koyré l'influenza dello Heidegger di *Sein und Zeit*<sup>21</sup>, non va sottovalutata. Nel corso

<sup>19</sup> Koyré, *Hegel a Jena* cit., p. 149.

<sup>20</sup> Koyré dopo aver distinto tempo della natura e tempo dell'uomo, non cerca di fondare tale differenza su una base, diremmo, ontologica. Egli, cioè, non sembra sostenere una posizione veramente dualista, differenziando anche sul piano ontologico natura e uomo, come più tardi farà Kojève: «benché il tempo sia la dialettica esistente – e, quindi, esistenziale – dello spirito, esso non può esser separato dallo spazio più di quanto lo spirito non possa esserlo dalla natura. Solo nella loro unione, anch'essa dialettica, essi si realizzano. E siccome il tempo e lo spazio esistono realmente solo nella *durata* e nel *luogo*, e non vi è per Hegel tempo inspaziale più di quanto non vi sia spazio intemporale, non vi è neanche natura non spiritualizzata o spirito non naturato». Cfr. Koyré, *Hegel a Jena* cit., p. 166.

<sup>21</sup> L'approccio fenomenologico heideggeriano al problema della temporalità sviluppato in *Essere e Tempo* ha un evidente influenza sulla lettura proposta da Koyré. Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*

dell’ottava lezione dell’anno 1938-1939 del suo seminario su Hegel, Kojève scrive infatti, riferendosi al saggio di Koyré su *Hegel a Jena* che si tratta di un «articolo decisivo, che sta *all’origine e alla base* della mia interpretazione della *PhG* [*Fenomenologia dello spirito*]»<sup>22</sup>. Non solo: in un appunto preso *a latere*, il filosofo russo dichiara della formula ripresa da Koyré, “*Geist ist Zeit*” che si tratta della «chiave della comprensione di Hegel»<sup>23</sup>. Approcciando da tale prospettiva la filosofia di Kojève, vorremmo ora analizzare come quest’ultimo radicalizzi alcune tesi esposte da Koyré, facendone la base della propria interpretazione di Hegel.

### 3.

Discutendo dell’intento della *Fenomenologia* hegeliana – quello, in estrema sintesi, di ripercorrere le tappe attraverso le quali la coscienza giunge via via a riconoscersi come autocoscienza, e dunque come spirito – Kojève scrive: «la distinzione tra la Coscienza-estriore e l’Autocoscienza, che caratterizza la *PhG*, *presuppone* una differenza reale tra la Coscienza in generale e la Realtà non-cosciente. O, se si preferisce, una distinzione reale tra l’Uomo e il Mondo»<sup>24</sup>. Interna al sistema hegeliano, come si vede da queste righe, vi è una *presupposizione*: quella che sancisce la differenza reale tra uomo e mondo. Mentre Fichte, continua Kojève, deduce il Non-Io a partire dall’Io, individuando nell’atto di autoposizione dell’Io il momento stesso di (auto)limitazione che genera lo sforzo mai risolto dell’Io di superare il suo negativo,

---

(1927), trad. it. Milano, Longanesi, 2005, §65-66, §82; R. Jeffs, *The future of the future: Koyré, Kojève, and Malabou speculate on hegelian time*, in «Parrhesia», 15 (2012), pp. 35-56, p. 36; M. Vegetti individua proprio nell’articolo di Koyré l’annuncio dell’«illuminazione in chiave heideggeriana di Hegel, la fonte di ispirazione del tratto più originale della *Renaissance* francese». Cfr. M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano, Jaka Book, 1999, p. 35 e ss. per l’analisi dell’influenza filosofica di Koyré su Kojève.

<sup>22</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. Milano, Adelphi, 1996, p. 456 (corsivo mio).

<sup>23</sup> «Siamo arrivati al risultato: “*Geist ist Zeit*” (Testo di Hegel)”. È questa la chiave della comprensione di Hegel. Il tempo e la storia possono essere incluse entro il processo dialettico e divenire parte essenziale della filosofia *proprio* perché lo spirito è tempo (o *nel* tempo, come afferma Hegel nella *Fenomenologia*). Ciò che è eterno, è l’unità di passato, presente e dell’avvenire. È dunque il tempo che è eterno, e non l’eternità al di fuori del tempo (cfr. “il momento/presente eterno della tradizione»). Fondi Kojève (Bibliothèque nationale de France, Réserve des manuscrits occidentaux), boîte X, notes de Kojève prises au cours de Koyré, 17/III.33, folio 1, verso, et fol. 2, recto. Citato in E. Patard, *Le dialogue entre Strauss et Kojève et ses présuppositions*, in «Revue Philosophique de la France et de l’Étranger», 3 (2016), pp. 325-342, p. 32 (qui e in seguito, dove non indicato, la traduzione è mia). Trattandosi di una nota presa da Kojève ai corsi tenuti da Koyré, l’apunto che abbiamo riportato è cruciale per suffragare la rilevanza del ruolo detenuto dalla lezione di quest’ultimo. Mentre Koyré, come si è visto, viene citato da Kojève nel corso dei suoi seminari su Hegel solo nell’anno 1938-39, e cioè nell’ultimo semestre in cui Kojève tenne le sue lezioni a Parigi, questa citazione risale a prima dell’inizio dei seminari all’École Pratique, quando ancora il pensiero di Kojève su Hegel poteva considerarsi in fase di gestazione.

<sup>24</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., p. 531 (corsivo mio).

Hegel «rinuncia a dedurre l'uno dall'altro [...]. Egli li pone, cioè, *presuppone* entrambi»<sup>25</sup>. In Fichte il Non-Io, frutto di una deduzione che trova la sua premessa nell'Io, resta ad esso (all'Io) interno: è un prodotto del soggetto che si autopone. In Hegel no; la *presupposizione* di soggetto ed oggetto, uomo e mondo, è la base fondamentale della sua filosofia, ne è una premessa indeducibile.

Questo fatto, afferma Kojève, giustifica l'ipotesi ermeneutica da egli assunta, che Hegel, cioè, sia un "realista", e che lo sia necessariamente<sup>26</sup>. La metafisica hegeliana sarebbe una metafisica di stampo marcatamente realista, e tale realismo avrebbe, nel caso di Hegel, la forma di un «dualismo ontologico»<sup>27</sup>. È necessario comprendere, in via preliminare, come Kojève, interrogando Hegel, caratterizzi tale forma di realismo, che posizione assegni ai due poli di esso (nella citazione precedente definiti, ancora del tutto astrattamente, "soggetto" e "oggetto"), e perché egli assuma lo spirito quale "risultato" finale dell'opposizione tra uomo e mondo. La risposta a queste domande, secondo Kojève, «riassume in qualche modo tutta la sua filosofia e indica quel che c'è di veramente nuovo in essa»<sup>28</sup>.

Come si è visto seppur implicitamente per Koyré, anche in Kojève i due termini ontologicamente opposti nel realismo sono non soggetto e oggetto, ma *spazio* e *tempo*. Lo spazio, di nuovo, è la natura; il tempo è l'uomo. Hegel identifica lo spazio e lo *Sein*, l'essere, o meglio l'essere-statico-dato:

il *Sein* o lo Spazio è la Natura, il Mondo naturale non-cosciente. Questo Mondo è *eterno* nel senso che è fuori del Tempo. La Natura è l'*ewige Entäußerung* dello Spirito. Anche qui c'è divenire (*Werden*) o movimento: ma, come in Descartes, si tratta di un movimento *non-temporale* o *geometrico*; e i mutamenti naturali (il divenire biologico) non trasformano l'*essenza* della Natura, che resta quindi eternamente identica a se stessa. [...] Il Realismo hegeliano è dunque non solo ontologico, ma anche metafisico. La Natura è *indipendente* dall'Uomo. Essendo eterna, essa sussiste prima e dopo di lui. In essa l'uomo *nasce*, come abbiamo appena visto. E come vedremo subito, l'Uomo che è Tempo altresì *scompare* nella Natura spaziale. Infatti, questa *sopravvive* al Tempo. Il *Sein* o *Raum* è la Natura eterna, cioè non-temporale. Quanto all'entità opposta, che è *Selbst* (cioè Uomo) o *Zeit*, essa non è nient'altro che la Storia<sup>29</sup>.

La natura, nel periodo in questione, è identificata con lo spazio, mentre l'uomo con il tempo. Il dualismo di spazio e tempo, dunque, è traducibile nei termini di un dualismo tra natura e uomo. Ora, Hegel, scrive Kojève, è il primo filosofo nella storia del pensiero occidentale ad aver fondato la sua filosofia<sup>30</sup> su un dualismo capace di

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 535 (corsivo mio).

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 531.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 536.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 542 (corsivo mio).

<sup>30</sup> O, perlomeno, *parte* della sua filosofia, specificamente quella che Kojève ritiene essere l'opera autentica di Hegel, ovvero la *Fenomenologia*. Cfr. *infra* p. 9.

smarcarsi dalla dicotomia tra soggetto ed oggetto, trovando la sua base, piuttosto, nella distinzione tra spazio e tempo<sup>31</sup>. Solo in questo modo, attraverso questa «scoperta»<sup>32</sup>, continua Kojève, diviene possibile rendere ragione del divenire storico, e con esso della libertà umana<sup>33</sup>.

4.

La natura, dunque, è spazio: «presa *isolatamente*, cioè *astrattamente*, cioè indipendentemente dall'uomo, la natura è spazio, e non tempo; vale a dire che essa non evolve»<sup>34</sup>. Essa è mera exteriorità, giustapposizione di parti. O, ancora, “identità”. Discutendo della struttura della realtà, Kojève identifica la totalità quale composizione e sintesi di identità e negatività. Scrive Kojève:

nella Realtà totale, bisogna distinguere, da una parte, la realtà *naturale* puramente identica, che non è quindi dialettica in se stessa, che non si sopprime dialetticamente da sé; dall'altra, la realtà *umana*, essenzialmente negatrice, che sopprime dialetticamente tanto se stessa quanto la realtà identica naturale che le è “data”<sup>35</sup>.

La trasformazione della ghianda in quercia, egli continua, non è una *trasformazione dialettica*, poiché in essa non interviene la componente negativo-creatrice che pertiene all'azione umana; mentre lo è la trasformazione, per opera dell'uomo, della quercia in tavolo, la quale implica lavoro e dunque creazione di novità. Secondo Kojève, in altri termini, la ghianda che si trasforma in quercia non è un processo al quale si possa attribuire la dimensione della temporalità: è un'evoluzione, certo, ma un'evoluzione, paradossalmente, “atemporale” o “intemporale”. La quercia è *già* contenuta, pur in forma potenziale, nella ghianda, e lo scandirsi delle fasi che portano a compimento il processo non è altro che l'esplicazione, lo srotolamento, fuori dal tempo di qualcosa che in sé permane condensato in unità. Il non-ancora della quercia nella ghianda, in questo senso, differisce radicalmente dal non-ancora temporale proprio all'umano. Ciò è come dire che ogni fase dell'evoluzione della ghianda *non differisce* dalla fase ad essa successiva, riposando, le due, in una sostanziale identità. Kojève propone un

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 538.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Come scrive Roth: «cos'è in ballo nella scelta tra monismo e dualismo? Per Kojève, la risposta a questa domanda sembra contenere il ruolo dell'umano nella filosofia. Un dualismo rigoroso gli appare tenere aperta la possibilità di costruire una filosofia antropocentrica, nella quale l'azione umana non ha altra base al di fuori di se stessa, e nel quale la storia può essere *totalmente* descritta nei suoi stessi termini». Cfr. M. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, New York, Ithaca University Press, p. 91.

<sup>34</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., p. 383.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 588.

altro esempio, quello dell'uovo. L'evoluzione dell'uovo che diventa gallina, scrive Kojève, è un'evoluzione circolare, anzi, «ciclica», ovvero: «si può, cioè, sempre trovare un segmento dell'evoluzione che resterà indefinitamente *identico* a se stesso (l'evoluzione che va dall'uovo al nuovo uovo, per esempio)»<sup>36</sup>. Se si fotografa ogni istante del divenire gallina dell'uovo, compiendo un ciclo conchiuso da uovo a uovo, l'insieme dei fotogrammi, secondo Kojève, dovrà essere identico a qualsiasi altro insieme dei fotogrammi che ritragga lo stesso processo. Il processo vitale, dunque, «non è creatore (perché non è negatore); termina là dove è cominciato (dall'uovo all'uovo). Circolarità del processo biologico: niente progresso, niente Storia»<sup>37</sup>. La natura non ha storia: essa «cade direttamente dall'universale nel particolare: dalla Vita in generale a *questa* piante, *questo* animale»<sup>38</sup>; il che è come dire che ogni individuo naturale non è altro che il rappresentante di una specie. Nella natura, vedremo più tardi, non vi è direzionalità, *télos*, progetto, ma eterna ripetizione; in essa, «se c'è Tempo, è il Tempo biologico, il Tempo circolare di Aristotele; è l'*Eternità* nel Tempo; è il Tempo in cui tutto muta per restare lo stesso»<sup>39</sup>.

È, quindi, attraverso la categoria metafisica dell'*Identità* che Kojève concepisce la natura: «sotto l'aspetto dell'Identità [ovvero: della Natura] [...si] rivela un essere assumendolo come *dato*, cioè come un essere statico che resta ciò che è senza mai diventare veramente altro»<sup>40</sup>. Lo spazio è un tutt'uno indifferenziato dal punto di vista qualitativo; infatti «grazie all'Identità, ogni essere rimane *il medesimo* essere, eternamente *identico a se stesso* e *diverso* dagli *altri*: oppure, come dicevano i Greci, ogni essere rappresenta con la sua esistenza temporale un'"idea" eterna immutabile, ha una "natura" o "essenza" date una volta per tutte, occupa un "posto" (*topos*) fisso e stabile in seno a un Mondo ordinato da tutta l'eternità (*cosmos*)»<sup>41</sup>. "Datità", "identità", "spazio" sono in questo senso sinonimi, e si coagulano nel primo dei due poli dell'opposizione dualistica che, si è detto, Kojève pone a fondamento della realtà.

Ora, l'errore di Hegel, forse il più grande commesso dal filosofo tedesco, sta proprio qui, nell'aver confuso ciò che invece doveva rimanere distinto oscillando tra una posizione rigorosamente dualistica ed un monismo derivato, secondo Kojève, dalla filosofia greca. È questa, sostiene il filosofo russo, la tesi «assurda»<sup>42</sup> del sistema hegeliano, che dev'essere aggiornata e ridimensionata.

---

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> *Ivi*, nota n.1, p. 462.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 596.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 589.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 470. Per ragioni di spazio, non possiamo domandarci se le tesi di Kojève siano fondate o non semplifichino invece la posizione hegeliana intorno alla filosofia della natura. Rimandiamo a L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, Verifiche, 1995. Cfr. anche R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2014.

Kojève rintraccia nella filosofia di Hegel due concezioni distinte della natura. La prima, rinvenibile nelle opere di Jena e, in parte, nell'*Enciclopedia*, sposa una forma di monismo dialettico, tale per cui anche all'interno della natura avverrebbe il processo di negazione e auto-soppressione dialettica che caratterizza nel suo insieme la struttura del reale. La seconda, di cui la *Fenomenologia* è l'esposizione più compiuta e perfetta, rifiuta il modello precedente, attribuendo all'uomo, e all'uomo soltanto, l'elemento della negazione. Senza decidersi per l'uno o per l'altra, Hegel sarebbe caduto in un'ingenuità, compromettendo i risultati della sua filosofia della natura.

In una lunga nota inclusa nella prima appendice del testo, Kojève chiarisce questa sua posizione. Così scrive:

Hegel commette, a mio avviso, un grave errore. Dalla dialetticità della totalità reale egli inferisce la dialetticità dei suoi due elementi costitutivi fondamentali: la Natura e l'Uomo (=Storia). In questo modo, egli non fa che seguire la tradizione del monismo ontologico risalente ai Greci: tutto ciò che è, è in una sola e medesima maniera. I Greci, che hanno filosoficamente scoperto la Natura, hanno esteso all'Uomo la loro ontologia "naturalistica", dominata dalla sola categoria dell'Identità. Hegel, che ha scoperto [...] le categorie ontologiche "dialettiche" della Negatività e della totalità analizzando l'essere umano [...] ha esteso la sua ontologia dialettica "antropologica" alla Natura<sup>43</sup>.

Come si vede dal passo riportato, il dualismo di natura e uomo, spazio e tempo, è riconfermato dall'accusa di Kojève rivolta ad Hegel: natura e uomo sono «i due elementi costitutivi fondamentali» della totalità reale; Hegel, tuttavia, ha indebitamente esteso alla natura le categorie filosofiche derivate dalla sua analisi antropologica. Il «fondamento ultimo della Natura», infatti, continua Kojève, è «l'Identico Essere-statico-dato (*Sein*)»<sup>44</sup> e, in essa, non vi è nulla di comparabile ad un'azione negatrice che costituisce, invece, «la base dell'esistenza specificamente umana o storica»<sup>45</sup>. Sussiste, in altri termini, «una differenza essenziale, da una parte, tra la Natura [...] e, dall'altra, l'Uomo che rivela *da se stesso* tanto la realtà che è, quanto quella (naturale) che egli non è»<sup>46</sup>. La conclusione di Kojève è conseguente: «sembra dunque necessario distinguere, in seno all'ontologia dialettica dell'Essere-rivelato o dello Spirito (dominata dalla Totalità), un'ontologia non-dialettica (d'ispirazione greca e tradizionale) della Natura, dominata dall'Identità), e un'ontologia dialettica (d'ispirazione hegeliana ma modificata di conseguenza) dell'Uomo e della Storia (dominata dalla Negatività)»<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 603, nota n. 1.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.



Il sistema hegeliano va dunque limitato all'ontologia dialettica dell'uomo, mentre è necessario circoscrivere alla categoria dell'"identico" l'ontologia non-dialettica della natura. La ghianda che diviene quercia non nega se stessa, ma si attua in un processo che è circolare, fatto di ripetizione del medesimo; la quercia che diviene sedia attraverso il lavoro umano, invece, comporta l'elemento della negazione e introduce la *differenza* all'interno del dato naturale<sup>48</sup>. Per riprendere un celebre esempio aristotelico, l'albero non genera un tavolo.

5.

Tale concezione dualistica è esplicitata da Kojève nelle pagine dell'*Introduzione* attraverso un'efficace similitudine, quella dell'anello d'oro. Scrive il filosofo russo:

un'immagine può forse far ammettere che il tentativo di un'ontologia dualistica non è assurdo. Prendiamo un anello d'oro. Esso ha un buco, e questo buco è altrettanto essenziale all'anello dell'oro: senza l'oro, il "buco" (che, d'altronde, non esisterebbe) non sarebbe anello. Ma, se nell'oro si sono trovati degli atomi, non è affatto necessario cercarli nel buco. E niente dice che l'oro e il buco *sono* assimilabili (beninteso, si tratta del buco in quanto "buco", e non dell'aria che è "nel buco"). Il buco è un nulla che sussiste (in quanto presenza di un'assenza) solo grazie all'oro che lo circonda. Allo stesso modo, l'Uomo che è *Azione* potrebbe essere un niente che "nientifica" nell'essere, grazie all'essere che egli "nega". E nulla dice che i principi ultimi della descrizione dell'annientamento del Niente (o dell'annientamento dell'Essere) debbano essere gli stessi di quelli della descrizione dell'essere dell'Essere<sup>49</sup>.

Il dualismo ontologico del quale si è discusso più sopra assume qui ancora un'altra connotazione, che approfondisce quanto già esposto. Anzitutto Kojève, utilizzando l'immagine dell'anello, introduce implicitamente un elemento importante nella sua caratterizzazione del rapporto uomo-natura: l'elemento del *nulla*<sup>50</sup>. Il buco dell'anello

<sup>48</sup> Nella recensione che Kojève scrisse dell'opera di S. J. Delp, *Tragische Existenz*, egli assimila la natura al concetto heideggeriano di essere-alla-mano, *Vorhandensein*. La natura, anche in questo caso, è immobilità, staticità, impossibile di trasformazione. Cfr. A. Kojève, *Note sur Hegel et Heidegger*, in «Logiques de l'éthique», 7 (1993), pp. 35-46, 36.

<sup>49</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., p. 604, continuazione nota n.1, p. 603.

<sup>50</sup> Rispetto allo statuto che Kojève conferisce al negativo e al nulla nella sua filosofia si gioca il tentativo di riabilitare ontologicamente quest'ultimo elemento concettuale a dispetto di una tradizione, come quella bergsoniana, che l'aveva invece relegato ad una considerazione meramente logico-sintattica. In Kojève il nulla acquista un peso ontologico autonomo; non solo, esso, nella sua accezione particolare, è ciò che caratterizza il desiderio umano inteso quale, com'è noto, «desiderio del desiderio». È perché il desiderio umano è un nulla che si rivolge non ad un dato positivo, com'è il caso per il desiderio animale-naturale, ma ad un altro desiderio, ad un altro nulla (il desiderio "di essere riconosciuto") che il circolo chiuso della naturalità si spezza, fratturandosi l'identità naturale nei due regni ontologici dei quali stiamo dicendo; ed è perché tale dinamica ha carattere temporale (essendo il desiderio un *non-ancora*, un futuro che si cerca, nel presente, di portare a sé), che tale processo genera il

d'oro è un vuoto introdotto nella pienezza di una materialità, quella dell'oro, che pertanto viene negata. L'anello è reso tale attraverso la negazione del circolo dorato, e ciò che costituisce l'anello è proprio quel nulla che lo perfora, così come abbiamo visto che l'uomo *introduce* il negativo nell'identità della natura, producendo storia<sup>51</sup>.

Inoltre, quando il filosofo russo scrive che: «niente dice che l'oro e il buco *sono* assimilabili (beninteso, si tratta del buco in quanto “buco”, e non dell'aria che è “nel buco”). [...] Nulla dice che i principi ultimi della descrizione dell'annientamento del Niente (o dell'annientamento dell'Essere) debbano essere gli stessi di quelli della *descrizione* dell'essere dell'Essere»<sup>52</sup>, egli sta affermando, così ci sembra, che non vi è motivo alcuno per supporre che i principi della *descrizione* dell'azione umana (il buco) e della descrizione della natura (l'oro) debbano essere gli stessi, ossia che non vi siano ragione per cui essi possano essere ricondotti entro il medesimo orizzonte concettuale. Sussiste cioè una frattura gnoseologica tra l'ambito della natura e quello dell'uomo; la natura, in altri termini, si sottrae dalla comprensione concettuale umana<sup>53</sup>.

Il motivo di ciò discende dal nesso che intercorre, nella filosofia di Kojève, tra lavoro e concetto. Il *concetto* costituisce anch'esso, secondo il filosofo russo, un prodotto della negazione della natura che segna il passaggio all'umanità: è l'uomo, nel lavoro,

---

tempo, e con esso la storia, la quale non è altro che il reiterato tentativo, da parte dell'uomo, di soddisfare il proprio desiderio di riconoscimento. Su quest'ultimo punto, relativo al nesso desiderio-nulla, cfr. V. Descombes, *Le même et l'autre: 45 ans de philosophie française (1933-78)*, Parigi, Les Editions de Minuit, 1979, p. 37, C. Vidali, *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione*, Milano-Udine, Mimesis, 2020, p. 20; ed E. Stimilli, *Il paradosso dell'ateo o il negativo dell'antropogenesi*, in A. Kojève, *L'ateismo*, trad. it. Macerata, Quodlibet, 20018, pp. 157-169. L'impostazione kojèviana avrà un'enorme influenza sulla posterità filosofica francese. Basti pensare a Sartre, il quale nelle pagine iniziali di *L'essere e il nulla* pensa il regno del “per sé”, per l'appunto, come un “buco”, tanto che Vegetti ha scritto che la distinzione sartriana tra “in sé” e “per sé” «ricalca esattamente i presupposti dell'ontologia kojèviana». Cfr. M. Vegetti, *La fine della storia* cit., p. 65. Utili considerazioni a riguardo sono contenute anche in R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino, Einaudi, 2018.

<sup>51</sup> L'immagine dell'anello è utilizzata da Kojève anche nel corso di uno scambio epistolare con il giovane Tran-Duc-Thao, il quale aveva recensito, in un articolo apparso su *Les Temps Modernes*, le lezioni del filosofo russo raccolte in volume nel '47 da Queneau per l'editore Gallimard. In queste importanti lettere, Kojève parla di una “cesura” (*coupure*) fra natura e uomo, uno stacco radicale che dà origine al tempo e alla storia, ovvero a quel “dualismo temporale” che Kojève pone a fondamento della sua filosofia. L'uomo è quel nulla che, negando la natura, produce il tempo, e con esso la storia. Cfr. Tran-Duc-Thao, *La “Phénoménologie de l'esprit” et son contenu réel*, in «Les Temps modernes», 36 (1948), vol. 4, pp. 492-519; Le due lettere (quella di Kojève risalente al 7 ottobre 1948, e quella di Tran-Duc-Thao del 30 ottobre dello stesso anno) si trovano, pubblicate integralmente, in G. Jarczyk-P.J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Parigi, Albin Michel, 1996, pp. 64-68. Per un commento al testo cfr. M. Filoni, *L'ontologia di Kojève. Il dualismo dialettico e lo scarto fra Hegel e Heidegger*, in F. Fraioli (a cura di), *Ontologie: storie e prospettive della domanda sull'ente*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 257-268.

<sup>52</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., p. 603, nota n. 1.

<sup>53</sup> Sempre nel corso dello scambio epistolare con Thao, Kojève scrive che l'uomo non può essere “dedotto” dalla natura, confermando la distinzione ontologica e gnoseologica che sussiste fra i due lati del dualismo. Cfr. Lettera di A. Kojève a Tran-Duc-Thao del 7 ottobre 1948, in Jarczyk-Labarrière, *De Kojève à Hegel* cit., p. 65.

che trasformando il mondo genera il concetto, il quale si configura come il *riconoscimento* dell'uomo stesso entro il suo prodotto<sup>54</sup>. La sua comprensione concettuale, pertanto, si applica solo a ciò che egli crea nel lavoro, e nel lavoro trasforma. Tale posizione rappresenta l'esatto riflesso di quanto detto più sopra a partire dall'articolo di Koyré. Se, come si è visto, «*Geist ist Zeit*», e *die Zeit*, il tempo, è l'uomo, allora tutto ciò che l'uomo produce nel lavoro deve mantenersi entro la sua sfera ontologica, senza, per così dire, scavalcarne i confini:

unicamente il Mondo trasformato dal Lavoro umano si rivela nel e mediante il Concetto esistente-empiricamente nel Mondo senza essere il Mondo. Il Concetto è dunque il Lavoro, e il Lavoro è il Concetto [...]. Se il Lavoro temporalizza lo Spazio, l'esistenza del Lavoro nel Mondo è l'esistenza del Tempo in questo Mondo. Ora, se l'Uomo è il Concetto, e il Concetto è il Lavoro, l'Uomo e il Concetto sono pure il *Tempo*<sup>55</sup>.

La conclusione di Kojève è che «esiste comprensione concettuale solo là dove c'è una realtà essenzialmente temporale, cioè storica»<sup>56</sup>, ma la natura, essendo spazio e identità, non rientra in quest'ultima dimensione: «se è così e se la Natura è soltanto Spazio e non Tempo, bisognerebbe concluderne che non esiste comprensione concettuale della Natura. Si comprenderebbe, in senso forte, solo là dove c'è Tempo»<sup>57</sup>. Non *ogni* comprensione, dunque, è dialettica: affermare ciò significherebbe, scrive Kojève, sostenere che la natura è l'opera di un Dio-creatore concepito a immagine e somiglianza dell'uomo, e che dunque abbia prodotto quella natura che pretende di comprendere.

Da questo fatto discende la contraddittorietà<sup>58</sup> che, secondo Kojève, caratterizza qualsivoglia discorso riferibile al mondo fisico, contraddittorietà di cui il concetto di

---

<sup>54</sup> Cfr. *supra* nota n. 47. Sul problema del lavoro in Kojève, cfr. Vidali, *Fine senza compimento* cit, p. 23 e ss.

<sup>55</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., p. 469.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 470

<sup>58</sup> Questa tesi concernente l'impossibilità che si dia, della natura, una comprensione concettuale viene discussa da Kojève anche in un saggio precedente, *L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna* utilizzando i risultati provenienti dal campo della fisica quantistica, o, nei termini di Kojève, della fisica "moderna". Il principio di indeterminazione di Heisenberg costituisce agli occhi di Kojève il colpo di grazia all'ipotesi classica relativa all'esistenza di un nesso causale tra gli eventi dell'universo fisico, sancendo l'impossibilità per l'osservatore di determinare simultaneamente la velocità e la quantità di moto di un elettrone all'interno dell'atomo. Tale limite all'osservazione prova, secondo Kojève, che «l'esistenza di una struttura causale esatta del mondo reale ("in sé") non può mai essere rigorosamente provata, poiché sono giunti alla conclusione che esperienze assolutamente esatte non sono realizzabili». Ma proprio l'impossibilità per la fisica moderna di produrre una conoscenza oggettiva relativa alla struttura del mondo costituisce la prova ultima dell'attitudine realista della meccanica quantistica: «l'imprecisione è l'espressione della differenza essenziale tra i due [dell'oggetto e del soggetto], dell'impossibilità di ridurli l'uno all'altro». La relazione di Heisenberg, allora, rappresenta «l'espressione stessa del realismo propriamente fisico, dell'opposizione tra soggetto e oggetto, i due essendo reali e irriducibili». Cfr. A. Kojève, *L'idea di determinismo nella fisica classica e nella*

“nozioni complementari”, come quelle che costituiscono il dualismo onda-particella, è l’espressione più alta: «la descrizione fisica (verbale) del reale implica necessariamente delle contraddizioni: il “reale fisico” è simultaneamente onda che riempie tutto lo spazio e corpuscolo localizzato in un punto, ecc.»<sup>59</sup>. La fisica non può mai giungere alla verità della natura, perché il suo dominio di discorso è, anch’esso, proveniente dal mondo umano. Il mondo naturale, pertanto, si sottrae alla presa concettuale, giacché il margine d’indeterminazione che caratterizza l’osservazione, perturbandola nella sua interazione col soggetto, impedisce una conoscenza totale dell’oggetto osservato. La natura si rivela invece mediante un tipo di “discorso” di natura simbolica e non-concettuale, che Kojève chiama «algoritmo»<sup>60</sup>, il quale *si riferisce* alla natura, ma non la comprende. Tale discorso non può essere vero se non per quella realtà, particolare, astratta, isolata, alla quale si riferisce in quanto data al soggetto conoscente, e mai presa in sé – una realtà che, proprio per questo è ontologicamente distinta dall’uomo che tenta di racchiuderla in un sapere.

Dunque, il «silenzio articolato»<sup>61</sup> che caratterizza la scienza conferma, secondo Kojève, l’ipotesi dualistica esposta più sopra. La natura non si può comprendere se non nella misura in cui è *trasformata* dall’uomo mediante il lavoro; e dunque ciò che l’uomo comprende non è mai la natura, ma sempre se stesso in quanto negatore e trasformatore di essa.

6.

Riassumiamo brevemente i risultati teorici ottenuti. Alla base del sistema di Kojève vi è una presupposizione concernente la struttura del reale preso in quanto totalità. Tale presupposizione assume la forma di ciò che Kojève chiama “dualismo ontologico”: l’idea che gli elementi ultimi che compongono la realtà siano due, natura e uomo, e che tra suddetti elementi vi sia una cesura incolmabile. La natura è caratterizzata da Kojève in termini di spazio e d’identità, l’uomo in termini di tempo e negazione. Nella natura il mutamento non è altro che ripetizione del medesimo; la natura, pertanto, non ha storia, la quale è introdotta dall’uomo attraverso la temporalizzazione negatrice in cui consiste la sua azione, e che si verifica tramite la dinamica antropogenica del desiderio. Per quest’ultimo motivo la natura non è

---

*fisica moderna*, trad. it. Milano, Adelphi, 2018. Per una considerazione critica delle posizioni kojèviane sulla fisica rimandiamo a R. Dati, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, Napoli, La città del Sole, 1998, pp. 91-126. Cfr. anche Vidali, *Fine senza compimento* cit., p. 135 ss. Sulla vicenda editoriale di questo saggio che doveva fungere nelle intenzioni di Kojève da tesi utile all’abilitazione di dottorato, cfr. Filoni, *Il filosofo della domenica* cit., pp. 177-182.

<sup>59</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., nota n.1, p. 565.

<sup>60</sup> *Ivi*, nota n. 1, p. 449.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

comprensibile concettualmente, giacché il concetto, prodotto dialettico del lavoro umano, si applica solo a ciò che rientra nella sfera ontologica da cui esso sorge. La natura, dunque, assume in Kojève il volto di un essere, *Sein*, immobile, eternamente identico a se stesso, nel quale non vi è mutamento né divenire se non nella forma circolare della ripetizione. Essa, tuttavia, genera l'elemento che la nega, ovvero l'uomo, il quale *introduce* il nulla nella natura. È questo il momento – l'introduzione del nulla nella natura – di affermazione originaria della libertà umana, essendo, come scrive Kojève, «la frattura tra i due [natura e uomo] prodotto di un atto di libertà creatrice, ossia negatrice della Natura»<sup>62</sup>. Libertà umana e negazione (della natura), dunque, coincidono: «la Negatività non è dunque altro che la *Libertà* umana, ossia ciò che per cui l'uomo si differenzia dall'animale»<sup>63</sup>. Da questa prospettiva, la storia, che nasce con la temporalizzazione dell'essere identico-naturale attraverso la dinamica del desiderio umano, non è altro che il reiterato tentativo dell'uomo di, da un lato, negare la natura potenziando la propria libertà, svincolandosi volta a volta dall'originaria appartenenza naturale, e dall'altro, di riportare a sé la propria essenza alienata, ossia *farsi riconoscere* (essendo il riconoscimento il *desideratum*, come abbiamo visto, del desiderio umano): «la Storia è storia delle lotte cruente per il riconoscimento (guerre, rivoluzioni) e del lavoro che trasforma la Natura»<sup>64</sup>. La fine della storia coincide con il momento in cui, negata la natura e soddisfatto il desiderio di riconoscimento umano, il tempo termina e, con esso, termina l'uomo, ricadendo nella condizione naturale dalla quale egli è sorto: la natura «sussiste prima e dopo di lui [dell'uomo]. In essa l'uomo *nasce* [...] e [...] l'Uomo che è Tempo altresì *scompare* nella Natura spaziale. Infatti, questa *sopravvive* al Tempo»<sup>65</sup>. Cessando di opporsi al mondo, l'elemento umano della negatività si ritrae dall'essere, per ritornare alla condizione sulla quale esso si è innestato con l'antropogenesi: l'identità. La natura, quindi, riacquista la sua indipendenza dall'uomo solo nel momento in cui quest'ultimo ha potuto affermare la totale signoria su di essa<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Lettera di A. Kojève a Tran-Duc-Thao del 7 ottobre 1948 in Jarczyk-Labarrière, *De Kojève à Hegel* cit., p. 65.

<sup>63</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., p. 613.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 541. Come è noto, nella seconda edizione (1968) dell'*Introduzione*, Kojève corresse quest'affermazione con una nota divenuta celebre, nella quale egli riconosceva il decadimento dell'umano all'animalità nella *American Way of Life* e nello snobismo giapponese dei quali egli aveva fatto esperienza negli anni passati all'estero da funzionario di Stato dell'Amministrazione francese. La nota divenne, anche sulla scorta della pubblicazione del carteggio con Leo Strauss, il punto d'appoggio per la ricezione americana di Kojève, che prima trovò nella lettura neo-conservatrice di Allan Bloom, allievo di Strauss, il suo epicentro, e poi una prosecuzione nel famoso saggio di Francis Fukuyama. Cfr. A. Bloom, *La chiusura della mente americana*, trad. it. Milano, Frassinelli, 1988; F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it. Torino, Utet, 2019.

<sup>66</sup> Come scrive Roth: «il controllo della natura [the mastery of nature] è il trionfo della tecnologia» ma, egli continua «questa vittoria non indica che gli uomini abbiano realmente scoperto gli obiettivi ultimi al servizio dei quali utilizzare la loro *techné*». M. S. Roth, *Natural right and the End of History: Leo Strauss and Alexandre Kojève*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3 (1991), pp. 407-422, 415.

Tale impostazione teorica, non priva di criticità di difficile risoluzione<sup>67</sup>, recupera la distinzione tipicamente moderna tra storia e natura<sup>68</sup> per portarla all'estremo, facendo della storia nient'altro che il processo di negazione e aggioamento della natura. Non possiamo ora impegnarci a discutere dell'efficacia di questo modello concettuale rispetto alle problematiche più recenti sollevate dalla crisi ecologica, la quale, se considerata dal punto di vista filosofico, oltre a riportare in auge il problema della storia, pare scardinare proprio l'idea di una natura intesa quale oggetto passivo da negare<sup>69</sup>. Quest'ultimo punto rimane, così ci sembra, l'elemento più urgente da criticare in vista dell'elaborazione di ciò che si potrebbe definire un "paradigma ecologico"<sup>70</sup>, utile a inquadrare i problemi – ecologici, e perciò stesso filosofici e politici – della contemporaneità.

---

<sup>67</sup> Cfr. ad esempio la critica di Leo Strauss, che notava, nel corso della corrispondenza intrattenuta con Kojève, come senza un «concetto teleologico della natura» non sia possibile spiegarsi «l'unicità del processo storico», come, in altri termini, fosse problematica la prospettiva ontologica discontinuista tra natura e uomo che Kojève pone a fondamento della propria filosofia, evidenziata proprio dall'idea di "fine della storia" e caduta nell'animalità. Cfr. L. Strauss-A. Kojève, *Sulla tirannide*, trad. it. Milano, Adelphi, 2010, pp. 259-263. Sul dialogo tra Strauss e Kojève rimandiamo a M. Roth, *Natural Right and the End of History* cit.

<sup>68</sup> Cfr. su questa distinzione, e su una sua breve genealogia, D. Chakrabarty, *The climate of history. Four thesis*, in «Critical Inquiry», 35 (2009), n. 2, pp. 197-210.

<sup>69</sup> Cfr. su questo punto i lavori fondamentali di M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo. Una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata, Quodlibet, 2019 e di P. Missiroli, *Natura e istituzione. Note in vista di un'ecologia politica*, in A. Di Gesu-P. Missiroli (a cura di), *Res Publica. Le forme del conflitto*, Macerata, Quodlibet, 2021, pp. 195-208, il quale si confronta criticamente proprio con la prospettiva kojéviana.

<sup>70</sup> Cfr. Iofrida, *Per un paradigma del corpo* cit.

---

# Contronatura. L'eccezione umana e la «letteratura assoluta» nella teoria dell'espressione di Merleau-Ponty

Riccardo Valenti

This paper focuses on several issues related to Merleau-Ponty's phenomenology of expression. Given the recent editing of *Le problème de la parole*, this contribution holds a specific interpretation concerning the emergence of truth in 'literature', i. e. in 'written texts', inside his epistemology. According to this account, literature allows reaching a new and superior dimension of knowledge, due to the specific tool 'writing' offers to modern days artists, poets, novelists. I argue this faculty, this capacity of data storage and subsequent *sublimation* of words' recollection in literature, may be seen as something only human beings can do as such: in my view, this brings to identify the 'unnatural' nature of human expression, i. e., the ability to cross natural borders of space and time through the means of culture and technique. Furthermore, this contribution offers a recap of Merleau-Ponty's new foundation of the sensible world, arguing the superiority of humankind as a supervenient cultural being, despite the fact 'man' originally raises within his *Umwelt* as a natural one..

Keywords: *Silence – Spell – Text – Sedimentation – (Re)activation*

---

## 1. Prologo. Un felice compimento editoriale e la riconsiderazione del fenomeno espressivo

Merleau-Ponty riserva alle potenzialità del corpo umano un privilegio non trascurabile. Sebbene sottolinei l'intima relazione che unisce l'uomo al mondo naturale, egli ne rimarca allo stesso tempo i caratteri di discontinuità propriamente "umani", derivanti cioè dalle produzioni culturali delle quali la percezione, il linguaggio e la scrittura, rendono l'essere umano assoluto protagonista. In questo senso, il superamento delle strutture vitali primitive, il venir meno dell'aderenza primitiva nella stratificazione dialettica e, in breve, la distanza che separa natura e cultura umana, sono stati negli ultimi anni oggetto di studio da parte della critica internazionale.

La maggior parte degli interpreti riconosce il proprio favore ad una visione perlopiù unitaria del cosmo merleau-pontyano, nell'apprezzamento di una

commistione di fondo armonica tra i differenti livelli dell'«architettonica»<sup>1</sup> istituita, la quale vede nell'antropologia filosofica e sociale il punto più alto di una manifestazione ontologica comunque naturale. Questa lettura sembra oggi poter essere ridiscussa, alla luce della recente pubblicazione de *Il problema della parola*<sup>2</sup>. Questo documento rappresenta l'ideale compimento teoretico dei per-corsi accademici degli anni precedenti, veri e propri laboratori della teoria dell'espressione merleau-pontyana, ovvero *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione* e *Le ricerche sull'uso letterario del linguaggio*.

L'apparizione de *Il problema della parola* consente di ricostruire con maggiore precisione il cammino intellettuale del filosofo, specie nei riguardi di un momento riflessivo da considerarsi intermedio nell'evoluzione del suo pensiero. Nell'anno accademico seguente, infatti, Merleau-Ponty presenta il celebre corso sull'«istituzione» e la «passività», adducendo argomentazioni che segnano l'ingresso del suo pensiero nella fase conclusiva, dedicata all'ontologia della carne. A questo proposito, *Il problema della parola* consente di comprendere i significati, i nuclei teorici e le criticità che hanno contraddistinto il periodo mediano della sua produzione, dedicato allo studio del fenomeno espressivo<sup>3</sup>.

*Il problema della parola* riprende ed approfondisce le analisi di Merleau-Ponty circa il lavoro di Saussure, le quali sottolineano precipuamente le differenze tra «parola» e «lingua»<sup>4</sup>.

Il filosofo francese si impegna inoltre nel commento, al cuore del testo, di alcuni studi concernenti l'afasia e l'acquisizione del linguaggio nel periodo infantile ed offre, nella sezione conclusiva, un vasto commento dell'opera di Proust, con particolare riferimento all'uso innovativo che egli fa del suo «linguaggio». Si tratta, a ben vedere,

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours au Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp. 282, 341.

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole. Cours au Collège de France*, Paris, Metis Presses, 2020.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, Paris, Belin, 2003; cfr. E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, pp. 188-189; dello stesso autore, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005, pp. 107, 124, 155; M. Villeila-Petit *Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet* in M. Merleau-Ponty, E. de Saint-Aubert (a cura di) *La Nature ou le monde du silence*, Paris, Hermann Éditeurs, 2008, p. 104; A. C. Dalmasso, *L'œil et l'histoire. Merleau-Ponty et l'historicité de la perception*, Milano, Mimesis, 2019, pp. 24-25.

<sup>4</sup> Prisca Amoroso scrive che, accogliendo al cuore della sua riflessione la lezione di Saussure, Merleau-Ponty fa sua l'«articolazione diacritica dei segni, e la legge nei termini di una riflessione sul silenzio che aveva già avviata con *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio* e dunque con *La prosa del mondo*. La connessione del segno con il segno e del segno con il senso è laterale, obliqua, come obliquo è il nostro rapporto con il mondo: il senso non può essere fissato una volta per tutte, al di fuori del rapporto tra un segno e l'altro, poiché esso si dà in questo rapporto. È così che il senso è connesso al silenzio, nello spazio muto tra una parola e l'altra, e dunque in rapporto a una mancanza, a una ulteriorità» (*Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2019, p. 183).



di una considerazione totale del fenomeno e della facoltà di “parola”, dalla sua comparsa come fortunato evento filogenetico sino alla sua impressione letteraria, vale a dire alla sua massima declinazione assiologica, come portatrice di valori universali che esulano dal contesto spazio-temporale nel quale si sono formati<sup>5</sup>.

La parola rappresenta quindi, sin dai suoi albori, la fondamentale modalità di delineazione di esperienza e di conoscenza, di comunicazione stabile ed efficace con l'altro, ma non solo. Essa è indice di possibilità di testimonianza e di documentazione, di sedimentazione: la parola è la «creazione di scorciatoie [*raccourcis*] e di un'evidenza sintetica, metapersonale»<sup>6</sup>. Essa è strumento di «istituzione» ed evoluzione culturale, come «*opération vivante*» o, più semplicemente, come «*action*»<sup>7</sup>.

## 2. Silenzio e parola

Nulla è più “naturale” dell'esercizio fonetico per un uomo o per una comunità di parlanti che condividono uno stesso idioma, una medesima tradizione linguistica, ma, ad un tempo, niente è così distante dal silenzio, dal contatto immediato con il «percepito ancora muto», con «l'intenzione muta», o con la «presa muta o tacita» che il soggetto merleau-pontyano detiene del *milieu* fenomenico che lo circonda, come emerge dall'approfondimento del testo de *La fenomenologia della percezione*<sup>8</sup>.

È infatti l'intento di riforma dell'esperienza sensibile a guidare l'intera opera del filosofo, ed è perciò facile attendersi una certa reticenza nell'ammettere il rimando al linguaggio quale modalità di conoscenza “intellettuale”, vale a dire sintetica e concettuale, del materiale sensibile a partire dal quale tale apprensione linguistica

---

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, R. Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de Renaud Barbaras, Paris, PUF, 1998, p. 69.

<sup>6</sup> Lo scritto, in particolare, gode del privilegio di detenere e fare proprio un caratteristico «senso monumentale», un «significato pubblico», che prevede una certa possibilità di «cumulazione» e riattivazione, come sottolinea lo studio del fenomeno di «*Nacherzeugung*» husserliano (ivi cit., pp. 69-70, 78). Cfr. M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, PUF, 1945, pp. 406-408; dello stesso autore, *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Éditions Verdier, 1997, p. 170; *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, Metis Presses, 2011, p. 131; *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2014, pp. 56-58, 73.

<sup>7</sup> Merleau-Ponty, *Le problème de la parole* cit., pp. 49-50, 61, 87, 101; cfr. M. Carbone, *Le sensible et l'excédent. Merleau-Ponty et Kant*, in M. Merleau-Ponty, R. Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 168.

<sup>8</sup> Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception* cit., pp. 60-61, 70, 122, 225-226, 256-257; cfr. dello stesso autore, *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 56-64, 116-121, 136-137, 157, 164-169; *L'institution* cit., pp. 171-174; *Le monde sensible* cit., pp. 67, 177-178; *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, Genève, Metis Presses, 2013, pp. 66, 121, 129-131; *Le problème de la parole* cit., pp. 49-50, 85-86, 137.

prende forma<sup>9</sup>. Seguendo il conio di Stefan Kristensen, il passaggio dalla fenomenologia della percezione al fenomeno espressivo si compie, in Merleau-Ponty, per mezzo di una «*démarche dialectique*». Essa è una pratica analogica che guida alla formazione ed alla conseguente «sublimazione» delle idealità linguistiche. L’“analogia” merleau-pontyana, scrive Kristensen, «ha il compito di giustificare l’ancoraggio [*ancrage*] del linguaggio su ciò che lo precede»<sup>10</sup>.

L’universo percettivo, prima dell’avvento della parola, è infatti un contesto naturale “già” dotato di senso, che non necessita di costituzione o tematizzazione supplementare di carattere soggettivo o trascendente, al fine di ultimare il suo consolidamento ontologico: il linguaggio appare come uno strumento «derivato dal percepito», come un’«espressione che porta a compimento un pensiero che a sua volta si risveglia [*s’éveille*] al cuore della percezione»<sup>11</sup>.

Sulla continuità che unisce la percezione, in qualità di *praxis*, al linguaggio, si esprime anche Étienne Bimbenet. Lo studioso francese scrive che

la parola è *originariamente* un agire corporeo e i significati cui essa mira, *prima* di essere oggettivi e concettuali, sono gestuali [*gestuelles*] ed esistenziali. Così l’attitudine categoriale s’incarna sotto forma di gesticolazione linguistica che deve tutta la sua efficacia ai poteri naturali di espressione del corpo proprio; ma[,] allo stesso tempo[,] essa *sublima* questi poteri naturali, fino a far loro compiere ciò che nessun corpo animale potrebbe fare. [...] Ciò che il corpo umano esprime, lo esprime spontaneamente [...] proprio come ogni altro corpo vivente; e[,] tuttavia[,] i significati che il nostro corpo ha fatto propri [*appropriés*], che sono immanenti al corpo che li esprime, sono allo stesso tempo appropriabili [*appropriables*] da altri corpi, e [sono] trascendenti al nostro solo dispositivo anatomico<sup>12</sup>.

La gestualità del linguaggio evoca espressamente, in questo contesto, il carattere di profondo radicamento rispetto alle produzioni naturali “anteriori”, logicamente, alla sua realizzazione fonetica.

<sup>9</sup> Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 68.

<sup>10</sup> S. Kristensen, *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l’expression*, Hildesheim, OLMS Verlag, 2010, p. 72; Y. Thierry, *Le « Cogito » comme expérience sensible*, in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 262; R. Barbaras, *Le dédoublement originnaire*, in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 297-298.

<sup>11</sup> I. Thierry, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 1987, pp. 30-31; Bimbenet, *Nature et Humanité* cit., pp. 219-220.

<sup>12</sup> Bimbenet, *Nature et Humanité* cit., p. 199, corsivo mio. Cfr. S. Costantino, *La testimonianza del linguaggio. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano, Franco Angeli, 1999, p. 106; Kristensen, *Parole et subjectivité* cit., pp. 68-70, 101, 116, 124, 159, 207-208; C. Di Martino, *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, Pisa, Edizioni ETS, 2005, pp. 98-99; D. Beith, *The Birth of Sense. Generative Passivity in Merleau-Ponty’s Philosophy*, Athens, Ohio University Press, 2018, p. 129.

### 3. Parola e silenzio

Come appare chiaro dalla lettura dell'estratto precedente, tuttavia, l'esercizio del linguaggio concorre esplicitamente a sancire un apprezzabile distacco epistemologico rispetto alla pratica percettiva, specie nelle sue forme più raffinate, come gli stessi Kristensen e Bimbenet sembrano portati a riconoscere. L'«attitudine categoriale» ed il carattere di «sublimazione», infatti, designano in Merleau-Ponty «il processo attraverso il quale un senso si stabilizza e si distacca dal contesto che lo vede nascere[,] per prestare poi il fianco ad una riproduzione»<sup>13</sup>.

La «sublimazione» non costituisce pertanto un «superamento» ontologico *tout court*, vale a dire il raggiungimento di un ordine intellettuale e separato, che implichi la svalutazione del percorso sensibile che ha contribuito alla sua fondazione intelligibile. Al contrario, la sublimazione linguistica conduce alla massima espressione la gestualità corporea che esprime<sup>14</sup>.

L'«universalità» e l'«oggettività» cui perviene il pensiero «maturo», sembrano però lasciarsi alle spalle, a prima vista, la «generalità carnale», così come «il realismo immediato»<sup>15</sup> che caratterizzavano le relazioni affettive del mondo primitivo della percezione. Ciononostante, o forse proprio per questo, il linguaggio è definito da Merleau-Ponty come la «voce» stessa del «silenzio» primordiale, ovvero la sua espressione più propria, secondo l'emergenza di significati in perpetua proliferazione<sup>16</sup>. Così recita, ad esempio, il testo de *Il problema della parola* nel merito della definizione della «lingua».

Una lingua non è solo una somma di strumenti particolari e molto specifici, bensì [è] la *pretesa* di raggiungere l'essere attraverso essi, *pretesa* che è allo stesso modo fondata in essi e contestata da essi. [...] [O]gni lingua ha facoltà di attingere alla fonte [*puise à la source*]. [...] Ciò che in noi conferisce senso alle *Wortbedeutungen*, non è [infatti] un pensiero senza

<sup>13</sup> Kristensen, *Parole et subjectivité* cit., pp. 164, 79, 138, 167; Bimbenet, *Nature et Humanité* cit., p. 200; F. Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 86. Cfr. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception* cit., pp. 122, 5-26, 92-93; dello stesso autore *La prose du monde* cit., pp. 173, 197-201; *Le visible et l'invisible* cit., pp. 188-189; 238, 253-258; *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara, pp. 116, 223; *La Nature* cit., p. 291; *Parcours deux* cit., pp. 24-25, 42-43; *L'institution* cit., pp. 90-95; *Le monde sensible* cit., pp. 45, 68, 87-88, 125-126, 162, 164, 174.

<sup>14</sup> Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception* cit., p. 12, pp. 25-26, pp. 92-93; dello stesso autore, *La prose du monde* cit., p. 173, pp. 197-201; *Le visible et l'invisible* cit., pp. 188-189, 238, 253-258; *Merleau-Ponty à la Sorbonne* cit., pp. 116, 223; *La Nature* cit., p. 291; *Parcours deux* cit., pp. 24-25, 42-43; *L'institution* cit., pp. 90-95; *Le monde sensible* cit., pp. 45, 68, 87-88, 125-126, 162, 164, 174; C. Dauliach, *Expression et onto-anthropologie chez Merleau-Ponty*, in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit. pp. 319-320.

<sup>15</sup> Bimbenet, *Nature et Humanité* cit., pp. 136, 276, 283, 295.

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression* cit., p. 201; dello stesso autore, *Signes*, pp. 133-134, 143-149; *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 11-12, 60-61, 81-82, 127-128, 147, 174-175, 193-197; *Le visible et l'invisible* cit., pp. 197-201, pp. 247-248; M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2000, pp. 22-23, 47-48.

resti, in grado di tematizzarsi totalmente: essi [i pensieri] sono offerti a... qualcuno che non li potrebbe assumere o superare [mai *in toto*]. Tuttavia[,] senza ricevere alcun limite esteriore, tale soggetto riceve dalla sua lingua [una] *sollecitazione*: i suoi limiti sono gli stessi di quelli del campo visuale<sup>17</sup> [.]

Inoltre, prosegue Merleau-Ponty,

[i]l soggetto riceve dalla sua storia e dalla sua lingua un *suolo* di ‘incontestato’ [...] Non c’è destino: niente che arresti il pensiero in un punto. Ancora: si può dire che sia proprio alla lingua di contestarsi, di tendere ad esprimere ciò che da principio pareva ignorare. Si danno però unicamente delle forze dolci, motivazioni. *I. e.: l’ego cogito cogitatum* [...] che è presa muta o tacita la quale, nominandosi, e dunque assumendo la lingua, non solamente *attesta* ma *acquiesce* il suo potere: ho bisogno, per sapere ciò che io stesso sto pensando, di ricostruirlo impiegando i significati [disponibili]. E la parola è questo: la realizzazione della quale il pensiero non è che la promessa<sup>18</sup>.

Sembra perciò opportuno ricordare il valore di fondamentale “promessa” che unisce la sedimentazione, propria delle nozioni semantiche, all’eventuale riattivazione che ne offre l’esercizio della parola, per ogni soggetto parlante che si iscrive nella struttura comunitaria della «lingua» parlata<sup>19</sup>. Le «sollecitazioni», le «motivazioni» o le scosse, vere e proprie spinte della sublimazione ontologica merleau-pontyana, non coinvolgono unicamente la risposta motrice del corpo proprio e *sentant* agli stimoli offerti dall’ambiente circostante, con il quale esso ri-suona armonicamente. La progettualità del soggetto che si esprime, al contrario, sembra rispondere ad una eco più profonda, come più volte ricordato dall’impiego del lessico “pattizio” che rimarca il coinvolgimento dell’uomo nel mondo naturale, nel quale Merleau-Ponty cala le virtualità proiettive del soggetto incarnato<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, *Le problème de la parole* cit., pp. 49-50, corsivo mio. Ciò si rende evidente sulla scorta della lezione saussuriana. Come infatti commenta Amoroso «[s]e il linguaggio non stabilisce un rapporto segno-senso lineare e se, piuttosto, il senso si dà in una relazione che i segni intrattengono tra loro e con il silenzio, allora la comprensione del significato non annullerà la dignità del segno, non ne rappresenterà il superamento. La parola conserverà, dunque, una dimensione sua propria e quasi un’emancipazione rispetto alla significazione immediata» (*Pensiero terrestre* cit., p. 183).

<sup>18</sup> Cfr. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl* cit. pp. 42, 65-66, corsivo dello scrivente. Come puntualizza di nuovo Kristensen, Merleau-Ponty desidera rendere conto, nella continuità del proprio impianto filosofico, «dell’origine dell’attitudine categoriale a partire dal registro dell’affettività [...] del linguaggio come gesto parlato e [, allo stesso modo, del linguaggio] come fondamento delle idealità», cfr. *Parole et subjectivité* cit., pp. 116, 124, 159.

<sup>19</sup> Il linguaggio, come essere «non fondato» ed «apertura» all’orizzonte, è altresì definito come «caduta verso l’alto», cfr. Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 49-50; J. Garelli, *L’héritage husserlien et l’expérience merleau-pontienne du commencement*, in *ivi*, cit., p. 98, pp. 105-115; Y. Thierry, *Le «Cogito» comme expérience sensible* cit., in *ivi*, cit., pp. 260-265; B. Waldenfels, *Le paradoxe de l’expression chez Merleau-Ponty*, in *ivi*, cit., p. 345.

<sup>20</sup> Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception* cit., p. 193, p. 293, pp. 357-359, pp. 409-410; M. Merleau-Ponty, *L’Œil et l’esprit*, Paris, Gallimard, 1960, p. 52; dello stesso autore *Signes* cit., pp. 154-155; *La prose du monde* cit., p. 211; *Parcours deux* cit., pp. 40-41, 59-60; *L’institution dans l’histoire personnelle et publique* cit., p. 37; *Le monde sensible et le monde de l’expression* cit., pp. 50, 58; Bimbenet, *Nature et Humanité*

Il «risveglio» della parola - la riattivazione corporea del linguaggio, la risposta *langagière* al torpore del sonno “naturale” - *topos* fortunato della prosa dell'autore, assume in questa sede connotati emblematici. Come puntualizza di nuovo Kristensen, Merleau-Ponty desidera rendere conto, nella continuità del proprio impianto concettuale, «dell'origine dell'attitudine categoriale a partire dal registro dell'affettività [...] del linguaggio come gesto parlato e [, allo stesso modo, del linguaggio] come fondamento delle idealità»<sup>21</sup>.

#### 4. Parola, pensiero...

Merleau-Ponty recupera, commenta e critica le riflessioni circa la natura del linguaggio a partire dal confronto con la fenomenologia husserliana. Al presunto tramonto del «sogno algoritmico»<sup>22</sup>, e quindi all'abbandono del progetto di elaborazione di una perfezionata «eidetica»<sup>23</sup> del linguaggio, ovvero di una capacità computazionale in grado - *de iure* - di prevedere le possibili evoluzioni di una data lingua, Merleau-Ponty obietta il valore di una nuova evidenza “sensibile”. È di massima importanza per l'autore, al fine di comprendere la natura veramente espressiva del linguaggio, evitare di definirlo quale «accompagnamento esteriore al pensiero», così come dei «processi intellettuali», dei quali non è perciò da intendersi come immediata, vuota e “trasparente” traduzione, come emerso dell'argomento contenuto nelle pagine de *Il problema della parola* e richiamato nel paragrafo precedente: anche il linguaggio, proprio come il pensiero, detiene infatti un «*intérieur*» opaco e denso, trascendente, ma questo *intérieur*, scrive Merleau-Ponty, «non è un pensiero chiuso su se stesso e cosciente di sé»<sup>24</sup>.

Il pensiero, il contenuto di conoscenza, non esiste affatto come già costituito anteriormente alla sua scoperta sensibile, come qualcosa cui sia possibile riferirsi “silenziosamente”<sup>25</sup>. In quanto tale, nella sua pretesa purezza e separazione

---

cit., pp. 104, 112, 178-180, 186-187, 202; dello stesso autore, *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée* cit., pp. 76, 152.

<sup>21</sup> Kristensen, *Parole et subjectivité*, cit., pp. 116, 124, 159.

<sup>22</sup> Dastur, *Chair et langage* cit., p. 73.

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, *Parcours deux* cit., pp. 103-105; dello stesso autore, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 74.

<sup>24</sup> Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception* cit., pp. 206, 223-225; dello stesso autore *Signes* cit., pp. 136-140; *Le visible et l'invisible* cit., pp. 189-193; *Parcours deux* cit., pp. 102-104; *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., pp. 114, 129-131; *Le problème de la parole* cit., pp. 57-58, 85-86. Cfr. Thierry, *Du corps parlant* cit., pp. 7, 10, 12, 14-17, 22-23, 85; Dastur, *Le corps de la parole*, in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 350, 367; Bimbenet, *Nature et Humanité* cit., pp. 100, 138, 214-215; Carbone, *La dicibilità du monde*, in Merleau-Ponty, de Saint-Aubert, *La Nature ou le monde du silence* cit., pp. 402-403.

<sup>25</sup> La tematica resta invero più oscura e sarà in parte trattata nel paragrafo successivo. In *Il problema della parola*, Merleau-Ponty riconosce infatti alle idee sensibili proustiane una certa preesistenza rispetto

intellegibile, esso non è che una finzione. Il pensiero “taciturno” è in realtà “già” un’intenzione «brulicante di parole» che coincide con l’atto stesso di espressione che lo porta a compimento<sup>26</sup>.

Un merito che Merleau-Ponty riconosce ai grandi scrittori, come Stendhal, è quello di aver posto in risalto il valore di un linguaggio «indiretto» e non dichiarativo o «oggettivo»<sup>27</sup>, proprio del silenzio delle cose, vale a dire la virtù di un’espressione che non fissa gli oggetti sui quali ha presa, estraendoli dai contesti nei quali sono emersi in quanto tali e dunque “oggettivandoli”, ma si limita a coglierne il passaggio, la venuta al mondo<sup>28</sup>. Come infatti recita un passo delle *Ricerche*, «la comunicazione poetica e tacita» ha la capacità di «fare parlare le cose, [come] linguaggio silenzioso o allusivo [...]. [Q]uesto linguaggio non opera che per [presentare] un certo silenzio, una certa unità [necessaria] a capirlo [*le cerner*] e lasciare che si esprima da sé»<sup>29</sup>. Ancora, esplicitando il valore proprio della poesia nella critica valéryana, Merleau-Ponty commenta che la «poesia», al contrario di altre modalità d’espressione, non incarna la forza di un linguaggio «transitivo» o «di verità», come invece fa quello della prosa, la quale trasmette un linguaggio chiaro, piatto e quindi «ucciso [*tué*] dal suo [stesso] senso»: la poesia, quale linguaggio «di creazione», al contrario, «tenta di rivolgersi verso il mondo dell’espressione prelinguistica[,] piuttosto che rifugiarsi nell’universale»<sup>30</sup>.

---

alla loro instanziazione, la quale è però differente dall’opinione difesa nel «platonismo» (*Le problème de la parole* cit., p. 150): il passo in questione commenta la *petite phrase* di Vinteuil che Swann ascolta rapito e che assocerà poi al suo amore per Odette. Merleau-Ponty chiarisce dunque che la «preesistenza del vero» ed il suo «movimento retrogrado», espressione di fedele retaggio bergsoniano, rimarcano che «l’idea, il concetto[,] – in Proust - sono secondi in relazione al potere di espressione che è [invece] primario» (*ibid.* cit.). Cfr. dello stesso autore *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 69.

<sup>26</sup> Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception* cit., pp. 212-214; cfr. Dastur, *Le corps de la parole*, in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 352-353.

<sup>27</sup> Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 60; D. Apostolopoulos, *The Systematic import of Merleau-Ponty’s Philosophy of Literature*, in «The Journal of British Society for Phenomenology», XLIX (2017), n. 1, pp. 2-4, 10-14; D. Rosenberg, *Eliciting deviation: Merleau-Ponty and Valéry on literary language*, in G. A. Johnson (a cura di): «Chiasmi International 21. Merleau-Ponty, la littérature et le langage littéraire – Merleau-Ponty, literature, and literary language – Merleau-Ponty, la letteratura e il linguaggio letterario.», XXI, (2019) Milano, Mimesis, p. 225.

<sup>28</sup> Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception* cit., pp. 445-450; dello stesso autore *Recherches sur l’usage littéraire du langage* cit., p. 87; *Le problème de la parole*, p. 48; cfr. Dastur, *Le corps de la parole*, in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 368; Kristensen, *Parole et subjectivité* cit., pp. 98-99, 126, 154-155, 162; M. Carbone, *La surface obscure. La littérature et la philosophie en tant que dispositifs de vision selon Merleau-Ponty*, in G. A. Johnson (a cura di): «Chiasmi International 21», cit., p. 104.

<sup>29</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l’usage littéraire du langage* cit., pp. 210-211; Carbone, *Le sensible et l’excédent* cit., in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 185-186.

<sup>30</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l’usage littéraire du langage* cit. p. 120; cfr. M. Richir, *Le sensible dans le rêve*, in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 246-251; de Saint Aubert, *Le scénario cartésien* cit., pp. 178-181; R. Dreon, *Merleau-Ponty from perception to*

Ciò detto appare dunque delinearci la sussistenza di due dimensioni differenti del linguaggio, l'una innovativa e l'altra meramente informativa. Alla lingua «letteraria» o «parlante», la sola responsabile per l'autore creazioni di senso nel contesto espressivo, fa da “replica” la lingua «parlata», ossia la comunicazione secondo la sua applicazione comune, più sedimentata o divenuta, col tempo e l'abitudine, prosaica<sup>31</sup>.

È evidentemente nel linguaggio scritto della poesia o del grande romanzo, ideale continuazione o sublimazione del linguaggio «parlante», che l'espressione trova il suo massimo splendore.<sup>32</sup>

##### 5. ... e scrittura. La «*facilité dernière*» e la ricerca di una nuova idealità<sup>33</sup>

Alle restrizioni semantiche ed alle anchilosi espressive cui può incorrere il linguaggio «oggettivo» e «automatico»<sup>34</sup>, talvolta divenuto tale a causa del sopraggiungere di nefaste condotte patologiche, “risponde” allora una forma di trasmissione di contenuti di conoscenza più libera e gratuita. Come chiarisce la *Bozza del riassunto del corso*, paragrafo introduttivo delle *Recherche*, a proposito della natura del linguaggio letterario,

la teoria del linguaggio si appoggia spesso volte sulle sue forme dette *esatte*, ovvero sugli enunciati che riguardano i pensieri già maturi di colui che parla, [o] almeno *imminenti* in colui che ascolta, e risulta da ciò che si perda di vista il valore euristico del linguaggio, la sua funzione conquistatrice che è al contrario manifesta nello scrittore al lavoro. È possibile che si renda necessario [...] considerare il linguaggio costituito come una forma secondaria (...), derivata dall'operazione iniziale che installa un significato nuovo nella *macchina del linguaggio* costruita con segni anteriori, e che dunque non può che indicarlo, richiamare a sé il lettore e l'autore stesso<sup>35</sup>.

---

*language. New elements of interpretation*, in «Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience» 9, p. 61. Scrive Amoroso che la parola poetica è «molto più che espressione di un significato prosaico separabile: è manifestazione di un senso incomparabile, ed inseparabile dal segno che lo ha messo in campo» (*Pensiero terrestre* cit., p. 183).

<sup>31</sup> Merleau-Ponty, *La prose du monde*, pp. 156-158; dello stesso autore, *Merleau-Ponty à la Sorbonne* cit., p. 76, p. 82; *Le monde sensible et le monde de l'expression* cit., p. 18; *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., p. 127; *Le problème de la parole* cit., pp. 60, 214; Amoroso, *Pensiero terrestre* cit., pp. 183-184.

<sup>32</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., pp. 105-106; cfr. Kristensen, *Parole et subjectivité* cit., pp. 33, 73-75, 80; R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J. Million, 1991, pp. 59-67.

<sup>33</sup> Lemma valéryano che ricorre in più *loci* delle *Ricerche*, col significato di “struttura”, “sostegno” del linguaggio operante una volta che esso si è “istituito”, cfr. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., pp. 124, 141, 155.

<sup>34</sup> Merleau-Ponty, *La structure du comportement* cit., pp. 68-69; *La phénoménologie de la perception* cit., pp. 204, 228; *Le monde sensible et le monde de l'expression* cit., p. 120; Bimbenet, *Nature et Humanité* cit., pp. 63, 230.

<sup>35</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., p. 61, corsivo mio. Nel testo citato nel corpo centrale è presente un implicito riferimento alla teoria del *langage conquérant*, cfr. su questo, dello stesso autore *La phénoménologie de la perception* cit., pp. 178, 445-448; *Sens et non-sens*, Paris, Éditions

Per catturare la vera essenza del fenomeno letterario, è dunque necessario superare l'attitudine «classica», così come lasciarsi alle spalle una comprensione ingenua dell'immaginazione artistica quale semplice rimpasto di fatti, ovvero di «detriti del reale altrimenti associati», allo scopo di scorgere il vero volto della finzione letteraria, che è, in realtà, *coté* “invisibile” ed immediato, aspetto speculare dell'impalcatura espressiva merleau-pontyana<sup>36</sup>. O ancora, scrive l'autore a questo proposito «[o]ccorre dunque lasciar vivere il linguaggio. Lasciarsi vivere in lui [...]. [Il] linguaggio è, nello scrittore, essere totale, il quale porta i suoi beni in lui»<sup>37</sup>. Secondo questa comprensione del *medium* linguistico, dell'uso che il linguaggio letterario stesso sembra fare dello scrittore, quest'ultimo interprete del «linguaggio delle cose», compito esclusivo dell'intermediario scrivente appare essere quello di farsi profeta della verità del linguaggio, che solo attraverso di lui, attraversando la sua corporeità traslucida, può manifestarsi.

Da un punto di vista epistemologico, al criterio della «denominazione»<sup>38</sup>, della fissazione eterna o sempiterna della verità attraverso l'attribuzione di un concetto univoco – tipica del linguaggio oggettivo – “corrisponde”, nella pratica letteraria, la dimensione di un accordo intersoggettivo *à venir*. Questo “patto narrativo” coinvolge allo stesso modo scrittore e lettore, ed è universale perché retto da una logica del rinvio che consente alla verità di raggiungere un'oggettività dettata da una progressiva ed inesauribile «crescita laterale»: la lateralità della parola scritta (e riscritta) veste i panni di un'*akmé* concettuale mai raggiunta una volta per tutte, la quale si accresce di continuo per mezzo dell'esercizio di una «sovradeterminazione» o «sovrintelligenza», vale a dire di una facoltà in grado di reintegrare «il lavoro dell'intelligenza alle sue origini»<sup>39</sup>.

A rappresentazione di questo peculiare *tourmant* teorico circa la “verità” del caso letterario è possibile menzionare un passaggio della sezione conclusiva de *Il problema*

Gallimard, 1996, p. 56; cfr. poi Thierry, *Du corps parlant* cit., pp. 39-40, 128; Costantino, *La testimonianza del linguaggio* cit., p. 36, p. 54; Bimbenet, *Nature et Humanité* cit., pp. 139, 209; Carbone, *La dicibilità del mondo* cit., in *La Nature ou le monde du silence* cit., pp. 406-407; Kristensen, *Parole et subjectivité* cit., p. 134.

<sup>36</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., p. 70. Prisca Amoroso sottolinea l'urgenza di questa tematica: la studiosa commenta che, per l'autore, «nella letteratura classica è rintracciabile una generale tendenza alla veridicità, che trova concordanza in una concezione [...] della parola come rappresentazione, come enunciazione di qualcosa che è già inscritto nelle cose» (*Pensiero terrestre* cit., p. 182)

<sup>37</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit. p. 76; dello stesso autore *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 63.

<sup>38</sup> Merleau-Ponty, *Le problème de la parole* cit., p. 153.

<sup>39</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression* cit., p. 83; dello stesso autore, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 20, 30, 42; *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., pp. 75, 123-124; *Le problème de la parole* cit., p. 153; Thierry, *Du corps parlant* cit., pp. 78-79; J. Garelli, *L'héritage husserlien* cit., in Merleau-Ponty, , Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 116; Kristensen, *Parole et subjectivité* cit., pp. 101, 108, 123, 128, 145.



della parola, dedicato al commento dell'opera proustiana. Il passo merleau-pontyano cita a sua volta un estratto dell'opera di Proust *A l'ombre des jeunes filles en fleur*, dove Proust scrive che: «se Dio Padre aveva creato le cose nominandole, è [invece] sbattezzandole [*en ôtant leur nom*] o dando loro un altro nome che Elstir le ricreava»<sup>40</sup>. Elstir, figura demoniaca del cosmo proustiano nonché, evidentemente, della reversibilità carnale merleau-pontyana, consente all'autore di introdurre all'uso metaforico della parola scritta, vale a dire alla sua funzione di creazione ed equivalenza «spirituale»<sup>41</sup>, che non è affatto seconda al valore immediato della sua prima occorrenza testuale. Anzi: tipico dell'innovazione artistico-letteraria è proprio l'essere a tal punto evocativa da consentire l'apertura di un nuovo – e sempre rinnovabile – orizzonte di significato<sup>42</sup>.

In più, sulla scorta dell'esempio valéryano, la letteratura consente alla verità di iscriversi in un universo intersoggettivo e cumulativo di senso, il quale permane nondimeno “ancorato” al cuore del sensibile<sup>43</sup>. O ancora il linguaggio letterario, di nuovo secondo la lezione proustiana, ha la facoltà di rendere le «idee [sensibili] comunicabili», a differenza di quanto fa il “concetto”, ma non solo. Proseguendo le argomentazioni precedenti, circa la natura “silenziosa” del linguaggio, Merleau-Ponty esprime che

scrivere è creare con il linguaggio articolato un insieme che esprime un certo “libro interiore”[,] vale a dire l'esperienza del mondo e dell'altro in quanto essa compone in noi un testo, un tessuto, nella quale ci sono degli elementi che valgono per gli altri, che sono in grado di simbolizzare, riassumere, ordinare, senza che noi sappiamo definirne il significato rigoroso. [Scrivere è c]ostituire un insieme *langagier* della stessa forma rispetto all'unità prelogica della nostra vita. In un senso il libro è composto da questo intreccio [*entrelacement*], [e] non occorre che “tradurlo”, “scoprirlo” [...]. In un altro, esso è tutto da realizzare, perché la sintassi della nostra esperienza è da noi ignorata, e occorre farne il principio di un linguaggio, il nuovo principio del linguaggio tradizionale<sup>44</sup>.

Ancora, continua Merleau-Ponty, nel linguaggio letterario, solo

[r]estituendo questo mondo vissuto, pre-nozionale, si effettua il *passaggio all'idea*: ovvero si costruisce un “equivalente spirituale” dell'esistenza. [Il p]latonismo di Proust è [allora] il seguito naturale del suo “esistenzialismo”[, dal momento che] il platonismo non consiste nel celebrare le idee dell'intelligenza, ma a far apparire le vere essenze che non si trovano

<sup>40</sup> Merleau-Ponty, *Le problème de la parole* cit., p. 153.

<sup>41</sup> Ivi cit., pp. 181-182; cfr. dello stesso autore *Sens et non-sens*, pp. 106-108; *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 57, 78-79; Carbone, *Le sensible et l'excédent*, in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 170-177.

<sup>42</sup> Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 33-34; C. Dauliach, *Expression et onto-anthropologie chez Merleau-Ponty*, in ivi, cit. pp. 319-320; F. Leoni, *Proust e la biologia. È possibile una scienza di fantasmi?*, in G. A. Johnson (a cura di): «*Chiasmi International* 21», cit., p. 144.

<sup>43</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., pp. 106-107.

<sup>44</sup> Merleau-Ponty, *Le problème de la parole* cit., p. 166, corsivo mio.

che attraverso il chiaroscuro del vissuto, [essenze] che noi *costruiamo* con la nostra vita propria<sup>45</sup>.

Infine, a chiusura del personale ragionamento, il filosofo aggiunge che

[L]a distinzione tra lo scritto ed il parlato si rende necessaria se si vuole che lo scritto incarni questa virtù di *costituire* un mondo. L'atto di scrivere e l'atto di parlare si distinguono, scrivere non è parlare *a qualcuno*, proprio perché si tratta, scrivendo, di far esistere la verità. [...] [L]'oggettività è qui raggiunta attraverso la combinazione di mezzi "soggettivi", e non si tratta dell'oggettività della definizione fin dall'inizio universale, [ma di] quella del gesto orientato su un aspetto del paesaggio privato e che insegna agli altri a trovare[,] nel loro paesaggio privato la vista [*vue*] corrispondente, [ovvero] una verità che traspare [...] che è stata "ricreata", che non è stata raggiunta che attraverso delle "profondità" [...]. L'atto di scrivere, come l'atto di dipingere, è il tentativo di restituire la partecipazione metaforica delle cose tra loro [...]. La parola letteraria si forma per mezzo dell'organizzazione della nostra vita in quanto essa è confronto con le altre vite, costituzione di dimensioni, di analogie, di equivalenze, paesaggio sempre più significativo, con i suoi rilievi, i suoi vettori. La preparazione dell'opera si confonde dunque con la nostra vita e la sua "generalizzazione" spontanea<sup>46</sup>.

## 6. La letteratura assoluta

Come appare alla lettura di questi brani, le conquiste dell'oggettività ideale non prescindono dalla pluralità di contributi intersoggettivi che temporalmente le "costituiscono", anzi: esse ne richiedono a gran voce la collaborazione al fine di consolidarsi come condivisione di differenti, analoghe e stratificate sfere "private" di verità e senso. Lo scrittore, commenta Amoroso, è proprio «colui che sa addomesticare l'*implexe* [valéryano *n.d.s...* invitando] il lettore a raggiungerlo nel centro dello scritto, in un modo nuovo, non ancora detto»<sup>47</sup>. Questa tesi sembra *prima facie* in contrasto con quella esposta in precedenza circa l'uso profetico che il linguaggio farebbe del suo interprete, il cui compito sarebbe quello di lasciarlo vivere in se stesso, senza imbrigliarlo in logiche categoriali. Ciononostante, perché il «linguaggio delle cose» sia udibile, perché il silenzio possa sublimarsi in parola espressa, proferita e scritta, occorre l'intervento risoluto di una personalità straordinaria che ne accolga l'appello, stante il carattere di "promessa" della

<sup>45</sup> Ivi cit., pp. 178-179, corsivo mio. Cfr. dello stesso autore, *Le problème de la parole* cit., pp. 199, 242; Dalmaso, *L'œil et l'histoire* cit., pp. 31, 134-135.

<sup>46</sup> Merleau-Ponty, *Le problème de la parole* cit., pp. 182-183. Cfr. dello stesso autore, *La prose du monde* cit., p. 137; *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 28; *Le problème de la parole* cit., pp. 123, 131, 135, 148; Carbone, *Le sensible et l'excédent* cit., in Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, cit., pp. 168-169.

<sup>47</sup> Amoroso, *Pensiero terrestre* cit., p. 183.

complessità *in fieri* che comanda la teleologia dell'universo di senso merleau-pontiano<sup>48</sup>.

Come le riflessioni condotte circa la “modernità” raggiunta dalle discipline scientifiche e artistiche paiono suggerire<sup>49</sup>, è proprio lo studio di grandi figure di soggettività a guidare gli sviluppi più originali della fenomenologia dell'espressione di Merleau-Ponty. Così è, ad esempio, per la particolare attenzione dedicata al tema dello spazio nella pittura «moderna»<sup>50</sup>. In questa disciplina, infatti,

si dà un sistema di equivalenze, un Logos di linee, di luci, di colori di rilievi, di masse, una presentazione *senza concetto* dell'Essere universale. Lo sforzo della pittura moderna non è tanto volto [allora] alla scelta tra linea e colore, [...] quanto piuttosto a *moltiplicare i sistemi di equivalenze*, a rompere la loro aderenza al guscio delle cose, il che può esigere che si creino nuovi materiali o nuovi strumenti di espressione, ma [anche,] a volte[,] attraverso il riesame e il *reinvestimento* [*réinvestissement*] di quelli che esistevano di già<sup>51</sup>.

Alfiere di questo movimento liberatorio dai vincoli visivi della prospettiva classica è senz'altro Monet, il quale riconosce nel «vero – ciò che – non è terminato, [cioè] non posseduto al di là della prospettiva individuale; [nelle] deformazioni spaziali, [nei] colori che sanguinano, - egli riscontra la presenza di - uno sguardo che non domina ma è [viceversa] investito [dalle cose]»<sup>52</sup>. La modernità apre allora ad una nuova stagione artistica, più coraggiosa o sfrontata rispetto alle precedenti: per il filosofo essa è in grado di abbracciare con «sincerità», come nel caso di Valéry in letteratura, il carattere paradossale del linguaggio, i dubbi esistenziali riguardo la ricerca di una conoscenza sì sintetica ma che prescindendo dal concetto, e quindi il peso di una *tâche* espressiva destinato a non concludersi mai – il quale è perciò anche “investitura”, per l'artista, oltre che investimento, per quanto riguarda l'opera - perché legata alla logica

<sup>48</sup> Merleau-Ponty, *La prose du monde* cit., pp. 71-78.

<sup>49</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Editions Gallimard, 1996, pp. 37, 46; dello stesso autore, *La Nature* cit., pp. 117, 137.

<sup>50</sup> Carbone, *Le sensible et l'excédent* cit., in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 172; dello stesso autore *La surface obscure*, cit., in G. A. Johnson (a cura di): «*Chiasmi International 21*», cit., p. 103; G. Mazis, *Merleau-Ponty's and Paul Claudel's overlapping expression of poetic ontology*, in *ivi*, cit., p. 167. Scrive Amoroso che «l'attitudine moderna è individuata da Merleau-Ponty proprio nel dialogare con la letteratura con se stessa, nella consapevolezza che la verità dell'immaginario poetico sia verità di proiezione, veridicità da farsi, dunque, non data, che apre la strada all'ammissione dei paradossi e delle incoerenze dell'espressione letteraria [...] La letteratura moderna scopre che ogni parola è suscettibile di un'ermeneutica e che non è dato un indice delle significazioni possibili, una parola prima della parola, un modello definitivo, linguaggio di tutti i linguaggi» (*Pensiero terrestre* cit., pp. 182-183).

<sup>51</sup> Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* cit., pp. 71-72, corsivo mio. Cfr. *ivi* cit., pp. 61-63; dello stesso autore, *La prose du monde* cit., pp. 92-93, 98; *Merleau-Ponty à la Sorbonne* cit., p. 92; *Le monde sensible et le monde de l'expression* cit., pp. 110-111; Carbone, *Le sensible et l'excédent*, in *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 168, 191; L. Andén, *Literature and the Expression of Being in Merleau-Ponty's Unpublished Course Notes*, in «*The Journal of British Society for Phenomenology*», L, (2019) n. 3, p. 217.

<sup>52</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., p. 72. Cfr. dello stesso autore *La prose du monde* cit., p. 211; de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être* cit., pp. 215-218, 281.

algoritmica del perpetuo rimando alle fortune alterne del mondo sensibile<sup>53</sup>. Il riconoscimento di questi presupposti teorici consente a Merleau-Ponty, secondo le preziose indicazioni di Benedetta Zaccarello, di unire al concetto di modernità quello di assolutezza<sup>54</sup>. Come infatti recita un estratto delle *Ricerche*

la pittura *assoluta* (...) non [è] senza oggetti, ma nemmeno imitazione degli oggetti. Il linguaggio [come la] pittura non [è] concepito come espressione di un significato prosaico separabile, ma come avvento di un senso inseparabile. Allo stesso modo la letteratura *assoluta*, la quale, non essendo fondata su[lla] razionalità ma realizzandola [lei stessa] appare come difficile ed in preda ai paradossi<sup>55</sup>.

Quella di «letteratura assoluta» rappresenta un *hapax* concettuale che appare unicamente all'interno di questo documento: il suo riscontro potrebbe risultare sorprendente per un lettore avvezzo alle diciture merleau-pontyane più consuete, le quali spesso si compongono di locuzioni che destano meno perplessità da un punto di vista teorico, perché euristicamente più immediate come pure più coerenti rispetto allo sviluppo del suo pensiero. Un esempio di questa pratica è l'opposizione che divide la parola «parlante» alla lingua «parlata», già richiamata brevemente in precedenza. Zaccarello commenta in questi termini l'apparizione di questo curioso lemma. La studiosa scrive nell'*Avant-propos* alle *Ricerche* che

[l]'epoca moderna comincia là dove l'artista o lo scrittore smettono di credere che il loro lavoro consista unicamente a rappresentare, ad uso di terzi ed attraverso un linguaggio stabilito che garantisca una corrispondenza (...). Con questa nuova era della creazione, si instaurano allora nuove concezioni del linguaggio, del soggetto, della verità. Poiché la letteratura (e la pittura) «moderna» è quella che fa segno verso un senso non chiuso e non terminato, suggerendo così il fatto che il soggetto non sia isolabile da questo “fuori” al quale fa riferimento, né da ciò che osserva come suo interno, né ancora dal suo indirizzo ad un destinatario a ben vedere casuale, sconosciuto, differito nel tempo. Una volta giunta a questo stadio, la letteratura entra quindi nella sua fase «assoluta» [...] vale a dire [che essa diviene] un'arte che non si accontenta di richiamarsi ad una razionalità data preventivamente, ma che si emancipa da ogni idea di mondo che debba precederne l'intenzione<sup>56</sup>.

In più, prosegue Zaccarello, proprio come avviene per le proprietà del linguaggio «conquistatore», il quale mette in evidenza la capacità che la parola detiene di “rinegoziare” costantemente gli orizzonti del proprio senso, la «letteratura moderna»,

<sup>53</sup> Ivi cit., pp. 34, 85; dello stesso autore, *Signes* cit. pp. 83-84; *La prose du monde* cit., p. 79; Garelli, *L'héritage husserlien* cit., in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, cit., pp. 121-122.

<sup>54</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., pp. 20-21.

<sup>55</sup> Ivi cit., p. 73, corsivo mio.

<sup>56</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., pp. 20-21.

assieme a quella «assoluta», che incarna lo stadio ultimo di questa trasmutazione valoriale,

giocano nelle pagine di Merleau-Ponty il ruolo di un margine di creazione di un nuovo paradigma di verità e di razionalità (...) capace di rivelare l'illusione soggiacente a questa forma privilegiata di pensiero astratto. La confidenza nella capacità del linguaggio di stabilire un va-e-vieni con il mondo delle cose, la coscienza che le nomina, e la comprensione di colui che riceve il messaggio, si trovano [a questo stadio] compromesse, [e] lo statuto stesso di questi tre poli della comunicazione letteraria si trova [così] ad essere alterato<sup>57</sup>.

La letteratura in senso lato, l'impressione scritta e documentata dei differenti tentativi convergenti di figurazione e costituzione del mondo sensibile, rappresenta quindi il teatro della ricerca di questa nuova e più profonda idea di verità. Lo scrittore, come il filosofo, è, in questo contesto, l'«emblema di una soggettività in continua realizzazione»<sup>58</sup>. Data l'inevitabile parzialità e l'incompletezza che contraddistinguono il modo di apparire delle produzioni scritte, il sapere prodotto dalla letteratura

resterà per forza di cose indicizzato e prospettivo [...]. La letteratura farà scivolare il problema della «verità» verso quello [...] della «sincerità» dello scrittore [...], una sorta di filosofia alla prima persona, nella quale colui che scrive è sempre chiamato ad esplicitare attraverso il linguaggio il rapporto che sussiste tra sé e ciò che «dice»<sup>59</sup>.

La natura di questo sapere mostra pertanto tutta la sua fragilità esistenziale, specie se si pretende che esso esuli dall'influenza di qualunque «fondo» o «ancoraggio oggettivo», vale a dire da qualsiasi forma di sedimentazione e passività costituente<sup>60</sup>. Ma è veramente così che stanno le cose? Il paragrafo conclusivo, che propone un confronto con il commento di Merleau-Ponty all'*Origine della geometria* husserliano, tenta di rispondere a questa domanda.

## 7. Epilogo. Perché l'espressione è un atto *contronatura*?

L'espressione dei grandi artisti, pur dotati di «coscienze insulari»<sup>61</sup>, si è, a questo punto, allontanata di molto da quella del «percepito ancora muto», dal quale si era

<sup>57</sup> Ivi cit., p. 22.

<sup>58</sup> *Ibid.* cit.; cfr. F. Robert, *Merleau-Ponty, l'Origine de la géométrie et la littérature*, in G. A. Johnson (a cura di): «*Chiasmi International* 21», cit., pp. 149-154.

<sup>59</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., p. 23; cfr. Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 68-69.

<sup>60</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., p. 23.

<sup>61</sup> Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 38.

originariamente sollevata. La descrizione concernente l'assolutezza del fenomeno letterario sembra delineare, infatti, il massimo scarto dalla voce naturale del silenzio: mancando di un fondo dal quale potersi "diacriticamente" richiamare e distaccare come figura, la quale emerge come rilievo del fondo stesso, il *quid* di senso assoluto che la "penna" o il "pennello" permettono di evidenziare non appare riconducibile alla classica comprensione di eredità gestaltica, che aveva consentito di definire la relazione tra parola «parlante» o «conquistatrice» con quella viceversa «parlata»<sup>62</sup>. Come è possibile, pertanto, inquadrare correttamente la realtà espressiva di questo «fondo senza fondo»<sup>63</sup>, al cuore della presunta unitarietà fenomenologica dell'espressione merleau-pontyana?

L'ultima parola sulla questione sembra essere contenuta all'interno della trascrizione del corso nominato *Husserl ai limiti della fenomenologia*, incentrato sull'*Origine della geometria* husserliano, il quale menziona esplicitamente al suo interno i termini di «vita assoluta» ed «essere assoluto»<sup>64</sup>. Tuttavia, l'accezione di absolutezza qui suggerita è ben distante da quella di netta separazione dal fondo delle cose, come una lettura superficiale del testo delle *Ricerche* indurrebbe a credere: l'«essere assoluto» husserliano, *Ursein* o *absolutes Sein* – che Merleau-Ponty recupera – è in realtà quello dell'*Ineinander*, dell'articolazione dei differenti punti di vista individuali, ovvero la loro «coesione alternativa»: l'absolutezza alla quale i due autori paiono mirare è quindi quella dell'intersoggettività trascendentale, che segnala un orizzonte di apertura ed interfaccia di senso sempre nuovo, fornito dalla parola parlante e non, viceversa dall'«installazione» intellettuale, effettiva e definitiva in quest'assoluto di significato<sup>65</sup>. L'orizzonte non è mai qualcosa del tutto raggiunto ma, appunto, una "sollecitazione" sempre nuova all'approfondimento ermeneutico: si tratta, come ricorda Françoise Dastur, della ricerca esasperata di una verità «militante» propria della filosofia "archeologica", ovvero un movimento inverso alla fondazione, di recupero, a ritroso<sup>66</sup>.

*Husserl ai limiti della fenomenologia* indaga la differenza di senso dell'intelligibile nella sua identità, invero mantenuta, con il sensibile a partire dal quale si forma<sup>67</sup>. Il corso studia l'emergenza delle idealità, tanto matematiche (in) quanto linguistiche, da un

<sup>62</sup> Ivi, p. 56.

<sup>63</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., p. 23.

<sup>64</sup> Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 21, 58.

<sup>65</sup> Ivi cit., p. 58; cfr. R. Barbaras, *Le dédoublement originare*, in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 300.

<sup>66</sup> Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 80; Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., pp. 18-20; Dastur, *Chair et langage* cit., p. 203; Carbone, *Le sensible et l'excédent* cit., in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 173-178.

<sup>67</sup> Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 27, 39-40, 65.

punto di vista storico: secondo questa prospettiva, infatti, «l'avvento dell'essere, la genesi del senso[,] si compiono in e grazie al linguaggio (...). L'idealità stessa, – scrive Franck Robert nella *Presentazione* – pur preservando la sua specificità, pur rimanendo oggettiva e atemporale, deve emergere all'interno di una storia»<sup>68</sup>.

L'idealità è quindi prodotta una prima volta, istituita, scoperta da qualcuno, secondo il concetto di *Stiftung*, al fine di poter essere recuperata, attualizzata più volte a venire, da altri e successivi interpreti: l'*Urstiftung* fondatrice husserliana richiama la *Nachstiftung*, riattivazione ideale ed attuale del senso sedimentato, nonché l'*Endstiftung*, che è però di per sé *endlos*, secondo la reiterabilità senza fine del processo storico avviato<sup>69</sup>. Per mezzo di questo processo, scrive ancora Dastur, l'uomo «sfugge al confinamento in una natura». L'uomo si rende “autore”, come prosegue la studiosa, di

questa sorta di *fuga*, che potrebbe servire a definire l'essere umano e che caratterizza l'insieme delle condotte espressive, [ma che] non giunge a costituirsi sul fondo dei significati disponibili che nel caso particolare della lingua. [...] [S]ola tra tutte le operazioni espressive, la parola è in grado di sedimentarsi e di costituire un'acquisizione intersoggettiva. [...] [È] la parola, la sua possibilità di *reiterazione indefinita*, che permette infatti di parlare sulla parola [stessa] e di correre così il rischio di abbandonare il «suolo» dell'esperienza espressiva primordiale. [...] [È] proprio questo potere interno di reiterazione ad essere all'origine tanto della potenza significante della parola *quanto* della sua pietrificazione nei suoi significati disponibili<sup>70</sup>.

L'idealità, la sua insorgenza, è mantenuta come tale unicamente nella dimensione del linguaggio: quest'ultimo è, come una piattaforma mobile e «luogo stesso della storia», condizione necessaria di intersoggettività e fondazione di un orizzonte virtuale di senso comune, quale «cerniera della connessione me-altro»<sup>71</sup>. Si tratta pertanto dell'istituzione di una «generatività spirituale»<sup>72</sup> che si nutre senza posa delle neonate potenzialità linguistiche, delle quali solo l'*homo loquax* è davvero detentore.

Per quale motivo si è optato per la dizione “contronatura”, circa la definizione della *physis* e *praxis* umana, nonché nell'apprezzamento delle loro capacità essenziali?

<sup>68</sup> Ivi cit., pp. 6, 39; cfr. Dastur, *Le corps de la parole*, in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 349, 363; S. H. Watson, *Proust's disenchantments. The «re-poetization» of experience, and de lineaments of the visible*, in G. A. Johnson (a cura di): «*Chiasmi International 21*», cit., p. 120.

<sup>69</sup> Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, cit., pp. 21, 53.

<sup>70</sup> Dastur, *Le corps de la parole* cit., in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 356, corsivo mio.

<sup>71</sup> Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, cit., p. 27; cfr. Dauliach, *Expression et onto-anthropologie chez Merleau-Ponty*, in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit. p. 326.

<sup>72</sup> Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 23, 13.

Non sarebbe stato preferibile impiegare la formula di «seconda natura», terminologia che ricorre in più luoghi merleau-pontyani? Come è chiaro dall'argomentazione dell'autore stesso si dà, nel soggetto parlante, una sorta di «*deuxième nature*», come quella che si «impone progressivamente» allo scrittore, nel caso di Stendhal, una volta che egli venga investito dal proprio «stile», una volta che egli lo riconosca come tale e ne faccia la cifra del personale spessore letterario<sup>73</sup>.

O, ancora, è «*seconde nature*» quella che il parlante francese, dice Merleau-Ponty nel commento alla linguistica Saussure, ritrova nella melodia della propria lingua, nelle sue contingenze proposizionali che ne concorrono al consolidamento in quanto divenire di un sistema, come è «*seconde nature*» la «cultura», il carattere peculiare delle nostre produzioni artistiche<sup>74</sup>. Di nuovo, l'espressione che si è «sedimentata, istituzionalizzata», costituisce senz'altro l'emergenza di una «*seconde nature*», di una stratificazione superiore rispetto al *milieu* nel quale si è consolidata<sup>75</sup>. Anche la società civile, intesa come ordine costituito di uomini liberi, può trovarsi a giocare il ruolo di «*seconde nature*», nella sua comprensione mitica e fondativa di *Ur*<sup>76</sup>.

È tuttavia un senso di formazione ulteriore e più profondo che questo contributo vorrebbe mettere, in conclusione, in luce, il quale riprende le riflessioni condotte da Merleau-Ponty nella fase conclusiva della sua vita circa la proposta husserliana, come emerso dalla riflessione poc'anzi esposta. *L'origine della geometria*, infatti, sembra spingersi più avanti in questa precisa direzione: il testo scritto come «parola congelata» [*figée*] sancisce non solo la permanenza ma anche, a ben vedere la preesistenza del vero, in quanto sedimentazione, alle successive riattivazioni simboliche<sup>77</sup>. Il futuro, ciò che sarà, rappresenta così l'orizzonte di senso del presente via via considerato. Lo scritto acquisisce così lo statuto del monumento, un carattere di plasticità e tracciabilità mai interamente riattualizzabile e che solo l'*Umwelt* propriamente umano è in grado di maneggiare, laddove il sensibile, il silenzio naturale, si rivela invece sfuggente, per sua “natura” transitorio e non del tutto soddisfacente<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., p. 44; dello stesso autore *La Nature* cit., p. 290; cfr. P. Cassou-Nogues, *Le problème des mathématiques dans la philosophie de Merleau-Ponty*, in Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, pp. 380-381.

<sup>74</sup> Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage* cit., pp. 70, 88; cfr. dello stesso autore *L'Œil et l'esprit* cit., pp. 86-87, *Merleau-Ponty à la Sorbonne* cit., p. 298, pp. 534, 544, 567, 569; Thierry, *Du corps parlant* cit., pp. 20, 149; Costantino, *La testimonianza del linguaggio* cit., pp. 89, 115-117, 152, 217; Bimbenet, *Nature et Humanité* cit., pp. 57, 137-141, 199, 206, 209, 217, 276, 285-286; dello stesso autore, *Après Merleau-Ponty* cit., pp. 102-103, 109, 116, 145, 197.

<sup>75</sup> Ivi, p. 160.

<sup>76</sup> Merleau-Ponty, *Signes* cit., p. 202.

<sup>77</sup> Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., pp. 71, 78-80; Cassou-Nogues, *Le problème des mathématiques*, in ivi, cit., p. 401.

<sup>78</sup> Merleau-Ponty, Barbaras (a cura di), *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* cit., p. 91.



---

# Charbonneau: la passione per la natura e la libertà

Alessandra La Rosa

The aim of this paper is to analyze Charbonneau's commitment to a return to nature, while taking into account that, on the cultural level, his focus is on the human being. Discharged from the responsibility of choosing and numbed from society's justifications, the human being can become a catalyst of change, real and material, to be carried forward in the name of an internal need.

This point of view means, above all, abandoning the dismissive attitude and no longer justifying, as an inhabitant of the earth, society's development model.

What might seem a paradox is Charbonneau's ethos. To develop a culture of respect towards nature the author aims at the essential, so that a new meaning can be given to progress: freedom.

Keywords: *Charbonneau – Nature – Freedom – Man – Drieu la Rochelle*

---

## 1. Introduzione

Nell'ambito dell'analisi dell'organizzazione politica ed economica della società liberal-democratica da tempo è stato fissato lo sguardo sul rapporto tra uomo e natura cercando di pervenire ad una definizione della posizione e del ruolo dell'uomo all'interno del cosmo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Il rapporto tra uomo e natura è al centro di un'ampia e interessante riflessione teorica. Tra gli altri, cfr.: S. Audier, *La société écologique et ses ennemis*, Paris, La Découverte, 2017; L. Battaglia, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Bari, Dedalo, 2002, Id., *Ecologia e nuovo umanesimo*, in «La società degli individui», 68 (2020), n. 2, pp. 11-21; Bonasio, *La terra e l'identità*, in «La società degli individui», 5 (1999), pp. 25-38; I. Borgna, *Profondo verde, Un'etica per l'ambiente tra decrescita e deep ecology*, Milano-Udine, Mimesis, 2010; C. Larrère, *Due filosofie della crisi ambientale*, in «Iride», 26 (2013), n. 69, pp. 307-327; C. Larrère, G. R. Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique* (2015), Paris, La Découverte, 2018; S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena* (2007), tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2020, Id., *La decrescita prima della decrescita. Precursori e compagni di strada* (2016), tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2016; S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società* (2004), Roma, Carocci, 2018; C. Quarta (a cura di), *Una nuova etica per l'ambiente*, Bari, Dedalo, 2006.

Bernard Charbonneau<sup>2</sup>, intellettuale coraggioso e indipendente<sup>3</sup>, poco conosciuto, soprattutto in Italia<sup>4</sup>, e riscoperto recentemente<sup>5</sup>, ha sentito l'urgenza di una riflessione sulla natura ancora prima che il dibattito sull'ambiente riuscisse ad imporsi all'attenzione pubblica alla fine degli anni Sessanta come effetto della controcultura americana. Ricordando l'amico di una vita Jacques Ellul, Charbonneau volge lo sguardo agli anni '70 e ridà memoria ad un passato ancora più lontano, quello degli anni Trenta:

Si nous avons pu nous y consacrer, ce n'est pas en Californie, mais à Bordeaux, que le mouvement étiqueté plus tard "écologiste" aurait pris racine [...] notre échec a été celui de tous les précurseurs. Si les individus peuvent prendre conscience des problèmes que leur pose leur société, celle-ci ne le fait qu'à son heure, lorsque l'évidence en devient criante (par exemple, il a fallu attendre trente ans pour que le pays développements découvrent les pollutions et les déchets accumulés par les "Trente Glorieuses")<sup>6</sup>.

Autore di numerosi libri e articoli<sup>7</sup>, che non ebbero immediata diffusione, Charbonneau ha vissuto da protagonista l'ecologismo degli anni Settanta: facendo

---

<sup>2</sup> Charbonneau nasce a Bordeaux, nel 1910, da padre protestante e madre cattolica, resta per tutta la vita nel sud-ovest della Francia. Conosce Ellul, l'amico di una vita, sui banchi del liceo. Professore di storia e geografia insegna al Liceo di Pau, muore nel 1996.

<sup>3</sup> Roy definisce il giovane Charbonneau «garçon d'allure fantasque». Charbonneau non aderisce al marxismo in un periodo in cui era il pensiero dominante. Si definisce agnostico postcristiano. C. Roy, *Entre pensée et nature: le personnalisme gascon*, in J. Prades (ed.), *Bernard Charbonneau: une vie entière à dénoncer la grande imposture*, Ramonville- Saint-Agne, Èrès, 1997, pp. 35-49, ora disponibile sul sito dedicato al pensiero di Charbonneau la Grande Mue: [lagrandemue.wordpress.com](http://lagrandemue.wordpress.com); F. Rognon, *Bernard Charbonneau et la critique des racines chrétiennes de la Grande Mue*, in AA. VV., «Bernard Charbonneau: habiter la terre», Actes colloque 2-4 mai 2011 Université de Pau et des pays de l'Adour, Pau, Set, 2012, pp. 108-116.

<sup>4</sup> L'unica opera tradotta in italiano è *Il Sistema e il caos* (Bologna, Arianna, 2000). A firma di C. Roy, la figura di Charbonneau è stata inserita in A. Pavan (a cura di), *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 2008, pp. 230-232.

<sup>5</sup> Si deve a Daniel Cérézuelle la ricostruzione della vita e del pensiero di Charbonneau, D. Cérézuelle, *Écologie et liberté. Bernard Charbonneau précurseur de l'écologie politique*, Lyon, Parangon/Vs, 2006. Oltre ai testi già citati, cfr.: T. Duverger, *Bernard Charbonneau: l'homme révolté*, in J.-P. Callède, F. Sabatier, C. Bouneau (eds.), *Sport, nature et développement durable*, Pessac, Maison des Sciences d'homme d'Aquitaine, 2014, pp. 79-90; J. Jacob, *Les natures changeantes de l'écologie politique française. Une vieille controverse philosophique*, Robert Hainard, Serge Moscovici et Bernard Charbonneau, in «Écologie et politique», 44 (2012), n. 1, pp. 29-42.

<sup>6</sup> B. Charbonneau, *Unis par une pensée commune. Un hommage posthume à Jacques Ellul* (in «Foi et Vie», dic. 1994), testo disponibile sul sito la Grande Mue, pp. 7, 10.

<sup>7</sup> I testi di Charbonneau sono privi di riferimenti, apparato critico, caratteristica, nota Jean Bernard Maugiron, più del poeta che del filosofo. Recentemente è stata pubblicata l'opera *Quatre témoins de la liberté: Rousseau, Montaigne, Berdiaev et Dostoïevski* (Paris, R.N, 2018). Particolarmente significativo è il riferimento alla visione antropologica dell'uomo, reso schiavo dall'oggettivizzazione della realtà, di Berdjaev autore del *Nuovo Medioevo* (1923) e critico della tecnica. J.B. Maugiron, *Bernard Charbonneau et Jacques Ellul. Deux libertaires gascons unis par une pensée commune*, Présentation et choix d'extraits par Jean Bernard-Maugiron, disponibile su: [lesamisdebartleby.files.wordpress.com](http://lesamisdebartleby.files.wordpress.com), p. 30.

parte dell'associazione ecologica *Ecoropa*, fondata Denis de Rougemont; scrivendo per la stampa ecologista (*Combat Nature*, *La Gueule Ouverte*); presiedendo il Comitato di difesa della costa Aquitaina dalla trasformazione in una seconda costa Azzurra.

Negli anni, Charbonneau ha analizzato gli esiti negativi dello «sviluppo progressivamente accelerato». A guidare la riflessione dell'autore è la mancanza di rispetto della natura e lo sfruttamento delle sue limitate risorse<sup>8</sup>, da parte di un sistema che esalta il progredire all'infinito dell'economia<sup>9</sup> e permette interventi sulla natura con effetti incalcolabili sugli equilibri ambientali<sup>10</sup>. Gli uomini, prigionieri del progresso tecnologico<sup>11</sup>, sono esposti alla manipolazione di chi possiede un linguaggio e un sapere specializzato<sup>12</sup>, al consumo di beni superflui ma creatori di ricchezza, alla sensazione di vivere in un “cantiere”<sup>13</sup>. In termini socio-economici, l'argomentazione evidenzia la perpetuazione dell'impresa dominatrice che risponde esclusivamente a criteri di risultati ed efficacia<sup>14</sup>. La potenza tecnica, nelle sue interazioni con scienza, economia e amministrazione<sup>15</sup>, è paragonata al nuovo “Leviatano”: «une brute aux biceps bien trop gros pour sa tête. Obsédé par l'immédiat, la victoire ou le profit, il fonce, n'enregistre les effets sur la vie, les sociétés

<sup>8</sup> Cfr. B. Charbonneau, *Le jardin de Babylone* (1969), Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2002.

<sup>9</sup> «[L]e progrès ne peut indéfiniment progresser, sinon la courbe tend à la verticale, c'est-à-dire à l'absolu, donc humainement à l'impossible. Si le propre de l'homme est l'aptitude à croître, il est non moins vrai que sa croissance [...] ne peut être indéfinie. Il n'est Dieu [...]. Si l'accroissement accéléré d'une population à la production accrue se poursuit [...] il viendra un moment où ce ne sera plus le fer ou les autos qui nous manqueront, mais les éléments: l'eau, l'air, la minute». B. Charbonneau, *Le système et le chaos* (1973, 1990), Paris, Sang de la Terre, 2012, p. 10.

<sup>10</sup> Cfr. Cérézuelle, *Écologie* cit., pp. 117, 120.

<sup>11</sup> L'intuizione risale al 1935 quando, con la prassi molto diffusa della scrittura condivisa, Charbonneau ed Ellul firmano *Directives pour un manifeste personaliste*. Si legge: «l'homme cesse d'être la mesure de tout pour accepter un monde qu'il ne peut contrôler [...]. La technique domine l'homme et toutes les réactions de l'homme». Il testo trova collocazione nella cultura del *non-conformismo* degli anni '30, il cui cardine è la critica al produttivismo, all'americanismo e al meccanicismo. Nel dibattito del momento, critico anche della perdita della dimensione spirituale dell'uomo, Charbonneau ed Ellul vanno oltre le posizioni di coloro che, pur criticando la tecnica, vi vedono uno spazio di nuove conquiste, di opportunità. Creata dall'uomo, la tecnica da mezzo di emancipazione ha finito per rovesciarsi contro l'uomo, reso oggetto dal suo stesso prodotto. B. Charbonneau, J. Ellul, *Directives pour un manifeste personaliste* (1935), ora in B. Charbonneau, J. Ellul, *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous*, Paris, Seuil, 2014, pp. 47-62, 57. Sulla tecnica, tema della filosofia novecentesca con protagonista Ellul, che non crede nella neutralità della tecnica, e sul dibattito nel contesto francese degli anni '30 collegato all'antiamericanismo, cfr.: M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000; Id., *L'equilibrio difficile. Georges Friedmann. Prima della sociologia del lavoro*, in G. Friedmann, *La crisi del progresso. Saggio di storia delle idee 1895-1935*, a cura di M. Nacci, Milano, Guerini e Associati, 1994, pp. IX-L; Id., *La barbarie del comfort. Il modello di vita americano nella cultura francese del '900*, Milano, Guerini e Associati, 1996.

<sup>12</sup> B. Charbonneau, *Le système et le chaos* (1973, 1990), Paris, Sang de la Terre, 2012, pp. 85, 139-142.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>14</sup> Oggi, su questi aspetti: S. Latouche, *La Megamacchina. Ragione tecnoscientifica, Ragione economica e mito del progresso* (1995), tr.it., Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

<sup>15</sup> Charbonneau, *Le système* cit., p. 47.

et les personnes»<sup>16</sup>. Ad un mondo votato, dal progresso economico e tecnologico, ad essere «sistema e caos» segue l'effetto della perdita della diversità, dell'eterogeneità culturale, della specificità territoriale, storica e memoriale. Nella dimensione temporale e spaziale artificiale l'uomo non ha più il suo posto nel mondo, «tous les pays se valent»<sup>17</sup>; si perviene al compimento di un "ordine rigoroso", quello del totalitarismo sociale<sup>18</sup>, che traccia una linea di condotta unica, globale, in cui non si è in grado di riconoscere se stessi. La direzione in cui il nostro autore vede muovere la società è verso l'omogeneizzazione, o perdita dell'identità<sup>19</sup>.

La critica intrapresa da Charbonneau si estende anche al movimento ecologista. Nel testo *Le feu vert* l'autore individua la dimensione dell'«intégrisme naturiste de droite». L'antropocentrismo della modernità ha condotto l'uomo a dominare la natura e a sfruttarla. Il distacco da esso risulta estremo quando conduce alla negazione dell'uomo<sup>20</sup>, come valore e realtà<sup>21</sup>, rispetto al cosmo e agli esseri naturali in modo da ridurlo ad essi, o tutt'al più configurarlo alla stregua di un ospite<sup>22</sup>. «Au fond, le naturiste intégral n'a qu'une solution à proposer à l'homme: la réserve naturelle étendue à l'ensemble de la planète»<sup>23</sup>, sottolinea l'autore. L'ambientalismo radicale conduce alla liquefazione irrazionale e mistica dell'uomo nella prospettiva olistica del cosmo<sup>24</sup>.

Per Charbonneau la critica dell'antropocentrismo deve interrogarsi sulla presenza dell'uomo all'interno della natura affrontando la questione dei doveri verso la natura in modo diverso, ma senza abbandonare la centralità dell'uomo, quindi tenendo conto delle identità storiche, culturali, psicologiche e sociali<sup>25</sup>.

Nella rinuncia al saccheggio della natura, l'autore si concentra non sulla natura, materialmente intesa, ma sull'uomo che assume la propria natura morale. Quindi, il primo passo consiste nella presa di coscienza della propria servitù, che, per esempio, deriva dall'accettazione passiva del progresso tecnico<sup>26</sup>; il successivo, nell'esercizio consapevole della "scelta" che permetterà all'uomo di farsi libero nella vita comune. Scelta – pena l'affermarsi di quelle realtà politico-economiche che l'autore chiama *ecofascismo* - e liberazione si realizzano per mezzo e con la natura. Da un lato, l'uomo

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>19</sup> Su identità e senso dei limiti, cfr.: S. Latouche, *Limite*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2012; S. Righetti, *L'etica del limite nella teoria della decrescita*, in «Officine Filosofiche» 2 (2015), pp. 83-93.

<sup>20</sup> B. Charbonneau, *Le feu vert. Autocritique du mouvement écologique* (1980), Lyon, Parangon/Vs, 2009, p. 99.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 96-98.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 96-97. Cfr. Iovino, *Filosofie dell'ambiente* cit., pp. 64-66, 99-106.

<sup>25</sup> Charbonneau, *Le feu* cit., p. 102.

<sup>26</sup> B. Charbonneau, *Le progrès contre l'homme* (1936), ora in Charbonneau, Ellul, *Nous sommes des révolutionnaires* cit., pp. 83-116, 110.

si fa libero cambiando il rapporto con sé e con gli altri nella “seconda natura” attraverso lo sradicamento dall’immaginario collettivo dei valori dettati dalla società dei consumi per mezzo della forza rivoluzionaria della natura; dall’altro, quasi per conseguenza, trasforma il rapporto con la natura. «La conscience active de la nature est affaire de morale ou plutôt d’éthique: d’un éveil de l’esprit. La protection de la nature s’enracine [...] dans la liberté»<sup>27</sup>. Così, Charbonneau si appella a lasciare posto a una ragione in armonia con la natura, capace di fare entrare la natura nella vita quotidiana di ciascuno per creare non il migliore dei mondi possibili, ma per evitare il peggio.

La direzione del pensiero di Charbonneau è già presa negli anni Trenta, risente delle esperienze adolescenziali, vissute nella provincia francese, che lo portano a vivere in simbiosi con la natura<sup>28</sup>, ma parte da un presupposto: la “Grande Mue”<sup>29</sup>.

Per contestualizzare gli eventi della mutazione bisogna ricordare: la guerra, catalizzatore di tutte le risorse produttive, industriali e agricole della società; dopo la vittoria, l’organizzazione razionale del lavoro nella fabbrica, per esempio quella automobilistica, o nelle invenzioni tecniche, come il cinema, lo sfruttamento delle risorse della terra con la speranza di costruire un mondo di abbondanza dopo la Rivoluzione del ‘17. A ciò bisogna aggiungere le mutazioni della società: il progresso materiale penetra nelle città, cambia l’aspetto della campagna; arriva la società dei consumi tecnicamente ricca e povera di spiriti liberi. In un contesto in cui progresso vuol dire macchinismo, produttivismo, materialismo, inizia la riflessione ecologista di Charbonneau.

Gli anni che vanno da una guerra all’altra rappresentano il passaggio dall’*euforia* degli anni ‘20 all’*inquietudine* degli anni ‘30<sup>30</sup>. È stato già detto: la crisi del 1929 non è solamente una crisi economica, ma una crisi totale della civiltà<sup>31</sup>. I giovani intellettuali si interrogano sulle atrocità della moderna guerra meccanica, sui valori, sul destino del mondo creato dalla ragione, sul razionalismo dell’economia capitalista, sulla vita ridotta ad essere ingranaggio di un sistema razionale e tecnico<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Charbonneau, *Le feu* cit., p. 102.

<sup>28</sup> C. Roy, *Aux sources de l’écologie politique : le personnalisme “gascon” de Bernard Charbonneau et Jacques Ellul*, in «Canadian Journal of History/Annales Canadiennes d’Histoire», XXVII (1992), pp. 67-100, 71-72.

<sup>29</sup> La grande mutazione, scrive Cérézuelle, ingloba e va oltre la rivoluzione industriale: è un processo di trasformazione che riguarda gli aspetti sociali e la condizione umana. Cfr D. Cérézuelle, *Le sens de la terre chez Bernard Charbonneau*, in AA.VV., «Bernard Charbonneau: abiter la terre» cit., pp.13-21, 13.

<sup>30</sup> Per Serge Berstein l’inquietudine culturale per le forme organizzative della società era già presente a metà degli anni ‘20: J.J. Becker, S. Berstein, *Victoire et frustrations 1914-1929*, Paris, Seuil, 1990, pp. 390-415.

<sup>31</sup> J. L. Loubet del Bayle (1969), *Les non-conformistes des années 30*, Paris, Seuil, ried. aggiornata 2001. L’edizione degli anni ‘60 è stata pubblicata in Italia: *I non conformisti degli anni Trenta*, Roma, Cinque Lune, 1972.

<sup>32</sup> Lo «sguardo catastrofico sul mondo», che abitava i discorsi dei non conformisti, si annodava con «la rivoluzione come distruzione che riportava ai primordi», all’infanzia del mondo, per salvare l’uomo nella sua integrale personalità liberandolo dalla decadenza, dalla «inutilità della storia». Quindi, la

Analizzare il legame tra sentimento della natura e libertà dell'uomo diventa rilevante proprio in un contesto, quello degli anni '30, che vede la Repubblica sottoposta al dissenso delle destre e sinistre estreme, che porterà ai fatti del febbraio 1934, alla polarizzazione politica evidente con l'unità d'azione del *Fronte popolare*<sup>33</sup> e che esploderà con Vichy<sup>34</sup>.

La critica dell'*homo faber*, quindi del macchinismo, del produttivismo e materialismo, e delle sue conseguenze sull'uomo, come aspetto del pessimismo verso la modernità<sup>35</sup>, può portare ad evocare la ricerca di assoluto, dove la solitudine - come condizione per godersi un fiore, un albero, una nuvola<sup>36</sup> - si fonde con la natura<sup>37</sup>, si confonde con la meditazione<sup>38</sup>, e si completa con la marcia<sup>39</sup>. L'anima rinasce dal contatto con l'energia e le fonti della vita che si svelano nei paesaggi puri del mare e dei dirupi<sup>40</sup>, nelle cattedrali e nei castelli, le cui pietre resistono più delle anime<sup>41</sup>.

Nel quadro letterario e ideologico tra le due guerre, il «dandy non conformista» Drieu la Rochelle<sup>42</sup> vuole uscire dal tempo storico del vuoto etico e degli interessi economici - macchinismo e razionalismo<sup>43</sup>, predominio della tecnica sull'uomo<sup>44</sup>, urbanizzazione<sup>45</sup>, decomposizione degli antichi mestieri<sup>46</sup>, perdita di amore verso la

rivoluzione è una «palingenesi» sociale, «metapolitica» e «sovraeconomica», che il soggetto intellettuale vive e rappresenta, nei suoi discorsi, con il purismo del «profetismo». Questa è tesi, dalle tematiche spengleriane, suggerita da M. Nacci, *I rivoluzionari dell'apocalisse. Società e politica nella cultura della crisi francese tra le due guerre*, in «Intersezioni», IV (aprile 1984), n. 1, pp. 85-123, 113, 123.

<sup>33</sup> G. Caredda, *Il fronte popolare in Francia (1934-38)*, Torino, Einaudi, 1977.

<sup>34</sup> M. Serra, *La Francia di Vichy. Una cultura dell'autorità*, Firenze, Le Lettere, 2011.

<sup>35</sup> Cfr. M. Raimond, *Éloge et critique de la modernité*, Paris, Puf, 2000.

<sup>36</sup> P. Drieu la Rochelle, *Racconto segreto* (1961), tr. it., Milano, Se, 1986, p. 23.

<sup>37</sup> P. Drieu La Rochelle, *Gilles* (1929, 1942) tr. it. Milano, Sugar, 1961, p. 119.

<sup>38</sup> Ivi, p. 119 ss.

<sup>39</sup> P. Drieu La Rochelle, *I camì di Paglia* (1944, 1964), tr. it., Milano, Guanda, 1982, p. 55.

<sup>40</sup> « La montagne au milieu des mers; une masse abrupte, battu par les vagues. [...] Ici, j'oublie l'humanité et ses vicissitudes humiliantes, je retrouve la nature dans son arrière-fonds inattaquable. [...] Voici le fil sur lequel se trame sans cesse un nouvel aspect humain. Dans ces gorges inaccessibles coule la source de la vie». P. Drieu la Rochelle, *Une femme à sa fenêtre* (1929), Paris, Gallimard, 1976, p. 161.

<sup>41</sup> Drieu la Rochelle, *Gilles* cit., pp. 265-266.

<sup>42</sup> Il *dandy*, scrive Drieu, è «l'uomo rigorosamente non-conformista che rifiuta tutte le sciocchezze del momento da qualsiasi parte vengano, e dimostra discretamente ma fermamente un'indifferenza sacrilega». P. Drieu la Rochelle, *Diario (1944-45)* (1961), tr. it., Bologna, Il Mulino, 1995, p. 454. Cfr. D. Desanti, *Drieu la Rochelle, du dandy au nazi*, Paris, Flammarion, 1978, p. 1

<sup>43</sup> La macchina, «beau mostre mystérieux», è il simbolo del razionalismo o agonia della ragione. P. Drieu la Rochelle, *Genève ou Moscou* (1928), Paris, Gallimard, 1978, p. 236; Id., *Appunti per comprendere il secolo* (1941), tr.it., Carmagnola, Arktos, 1987, p. 44.

<sup>44</sup> Drieu la Rochelle, *Appunti* cit., p. 44.

<sup>45</sup> Drieu detesta la grande città sia come spazio urbano, invaso dal cemento, che per gli effetti sullo stile di vita dell'uomo. Drieu la Rochelle, *Une femme* cit., p. 66.

<sup>46</sup> Drieu la Rochelle, *Appunti* cit., 46.

terra<sup>47</sup>, rapporti sociali astratti, artificiali<sup>48</sup>, costrizioni sociali stigmatizzate come filosofia della “petite vie”<sup>49</sup> – per entrare nel tempo della natura – con l’immutabilità degli esseri<sup>50</sup>, con il ritmo delle stagioni<sup>51</sup>, con la tradizione e il ruralismo<sup>52</sup>–, attraverso il sogno, confuso, di un’età d’oro. Il Medio Evo è l’età d’oro vicina alla natura, l’epoca che, in tutte le sue forme, è riserva di forze e assenza di alienazione: nell’uomo, corpo e anima non sono scissi, come l’uomo sociale non è separato dal cosmo<sup>53</sup>. L’uomo medievale è unità di fondo: forza e comprensione del dolore, semplicità contadina e nobiltà ideale dei cavalieri.

Così, il dissidente aristocratico Drieu la Rochelle, che rifiuta la modernità con l’umanesimo portatore del concetto di eguaglianza estraneo al proprio ideale politico, si rifugia nell’infanzia perduta, e mira «ad appropriarsi non tanto del potere, quanto della concezione della storia, a rovesciare il postulato di una storia sempre e comunque compagna del divenire e della ragione»<sup>54</sup>. Il rivoluzionario reazionario Drieu la Rochelle nega il progresso della storia non per seppellire il passato nella nostalgia, ma per farlo rivivere, in un periodo dove il fascismo invadeva il campo politico, nel segno della valorizzazione di una natura elementare, fatta di sangue, suolo e istinto<sup>55</sup>, fino all’esaltazione del ripristino di uno spirito naturalistico. «La France du camping vaincra la France de l’apéro» scrive Drieu nel 1937 in «Emancipation national»<sup>56</sup>, rivista del Parti populaire français di Doriot, mentre nel 1934 aveva dichiarato la sua adesione al fascismo.

Mi è sembrato pertinente il riferimento a Drieu la Rochelle perché il suo pensiero, anche nella visione della natura<sup>57</sup>, esprime certamente un temperamento epocale critico della modernità<sup>58</sup> che l’autore proietta nella significatività politica della natura atemporale, purificatrice, simbolo di unità organica e biologica, di un ordine

---

<sup>47</sup> «La terra non ha più significato per loro [contadini]. Non sentono più la terra, non l’amano più. Hanno vergogna di essere rimasti qui» Drieu la Rochelle, *Gilles* cit., p. 459.

<sup>48</sup> Cfr. Drieu la Rochelle, *I cani* cit., p. 62.

<sup>49</sup> P. Drieu la Rochelle, *Cronique politique 1934-1942*, Paris, Gallimard, 1943, p. 123.

<sup>50</sup> L’albero è il simbolo dell’immutabilità dell’uomo. Drieu la Rochelle, *Gilles* cit., p. 457.

<sup>51</sup> P. Drieu la Rochelle, *Écrits de jeunesse, Préface*, Paris, Gallimard, 1941, p. 63.

<sup>52</sup> Ci sarà il tempo, scrive Drieu, in cui i parigini andranno a chiedere perdono alla terra di averla dimenticata, e affonderanno soddisfatti i piedi nella terra delle loro provincie. Drieu La Rochelle, *Cronique* cit., p. 123.

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 159-162.

<sup>54</sup> M. Serra, *L’esteta armato*, 1990, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 12.

<sup>55</sup> Il fascismo è il movimento «qui va le plus radicalement dans le sens de la grande révolution des mœurs, dans le sens de la restauration du corps – santé, dignité, plénitude, héroïsme, dans le sens de la défense de l’homme contre la grande ville et la machine». Drieu La Rochelle, *Cronique* cit., p. 50.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>57</sup> Si deve a Frédéric Samuade la definizione di «rousseauisme fasciste». F. Samuade, *Drieu la Rochelle l’homme en désordre*, Paris, Berg International Éditeurs, 2003, p. 25

<sup>58</sup> Mi permetto di rimandare A. La Rosa, *Decadenza e Identità Nazionale in Pierre Drieu la Rochelle*, in G. Astuto, A. Nicosia (a cura di), *Identità Nazionali. Teorie, narrazioni, istituzioni*, Acireale-Roma, Bonanno, 2017, pp. 101-118.

gerarchico da ripristinare a svantaggio della razionalità e dell'opinione della maggioranza. Parimenti, la critica al mondo moderno, contrariamente ad una certa interpretazione<sup>59</sup>, non è indicatore esclusivo di un «campo magnetico» che fatalmente attira ad esiti fascisti<sup>60</sup>. All'antimodernità della destra reazionaria-rivoluzionaria Charbonneau oppone la sua riflessione sull'alternativa alla società contemporanea<sup>61</sup>: una società personalista e comunitaria.

Ricordando il periodo tra le due guerre, Charbonneau sottolinea la necessità di sottrarre la natura non solo al «vide», al «caractère inoffensif, relaxant, compensatoire [...] du désir de nature exprimé par la littérature de l'époque», ma anche alle «ténèbres inquiétantes du totalitarisme de droite»<sup>62</sup>.

Di contro, dove il realismo progressista nega il passato come inutile fardello, con il dinamismo della realtà, Charbonneau ha la sua idea di progresso che lo porta a guardare non in avanti ma “altrove”, lontano dalla società dei consumi, dall'espansione forzata, dall'individualismo. Forse, proprio perché non ha modelli in cui credere (culto del capo, società gerarchizzata, lotta di classe, rivoluzione materiale, società meccanica, stato capitalista, stato comunista, stato fascista), Charbonneau non imbecca né la fuga all'indietro né quella in avanti: preferisce vivere il presente come momento di combattimento interiore per la realizzazione dell'idea di una civiltà «ascétique volontaire».

Nel 1937, Charbonneau pubblica l'articolo *Le sentiment de la nature, force révolutionnaire*. L'autore precisa: la natura non è né a destra né a sinistra, e comunque non è possibile posizionare a destra la difesa della vita naturale e Rousseau<sup>63</sup>. In nome di una rinnovata razionalità, Charbonneau si confronta con l'interrogativo: che cosa può fare l'uomo perché sia salvaguardata la sua autonomia e libertà di scelta?

---

<sup>59</sup> Vale la pena ricordare l'interpretazione di Zeev Sternhell che negli Ottanta rinnovò il dibattito sul fascismo, come ideologia, e del suo legame con l'antimodernità. L'antimodernità, sia come rifiuto psico-politico della democrazia, dell'economia e della società industriale capitalista, con i corollari di individualismo, utilitarismo e standardizzazione, che come rifiuto del socialismo, del materialismo storico e dei suoi fondamenti razionalistici, rappresentava il filo conduttore con il quale l'autore spiegava l'ideologia fascista come *terza via* antimaterialista che si opponeva alle tradizioni dominanti del liberalismo e del socialismo. Da qui l'autore partiva per spiegare la profondità della tentazione fascista tra gli intellettuali francesi degli anni '30, «anche se i suoi adepti non indossarono mai la camicia bruna», trasformando il punto di partenza delle prossimità parziali in un centro di similitudini con la terza via. Z. Sternhell, *Né destra né sinistra. L'ideologia fascista in Francia* (1983), tr. it., Milano, Baldini e Castoldi, 1997, p. 439; Id., *La terza via fascista*, in «Il Mulino», XXXIX (luglio-agosto-1990), n. 4, pp. 517-537; Id., *La terza via fascista o la ricerca di una cultura politica alternativa*, in «Storia Contemporanea», XXII (dicembre 1991), n. 6, pp. 961-974; cfr. M. Simard, *Intellectuels, fascisme et antimodernité dans la France des années trente*, in «Vingtième Siècle», (avril-juin 1988), n. 18, pp. 55-75.

<sup>60</sup> Cfr. P. Burrin, *La France dans le champ magnétique des fascismes*, in «Le Débat», 32 (1984), n. 5, pp. 52-72.

<sup>61</sup> Cfr., Q. Hardy, *Introduction*, in Charbonneau, Ellul, *Nous sommes des révolutionnaires* cit., pp. 12, 38.

<sup>62</sup> B. Charbonneau, P. Chastenet, *Bernard Charbonneau : génie méconnu ou faux prophète? Entretiens avec Patrick Chastenet* (1997), ora disponibile sul sito La Grande Mue, lagrandemue.wordpress.com, p. 9.

<sup>63</sup> B. Charbonneau, *Le sentiment de la nature force révolutionnaire* (1937), ora in Charbonneau, Ellul, *Nous sommes des révolutionnaires* cit., pp. 117-192, p. 142.



La natura gli appare come un fertilizzante rivoluzionario, ma non ideologizzato, che permetterà all'uomo di fuggire i determinismi storici, sociali e psicologici. Charbonneau lancia un triplice attacco contro fascismo, comunismo e liberalismo, tutti legati alla soffocante materialità<sup>64</sup>.

Lo scopo di questo articolo è analizzare l'impegno di Charbonneau ad un ritorno alla natura tenendo presente che, sul piano culturale, si concentra sull'uomo. Destituito dalla responsabilità della scelta e intorpidito dalle giustificazioni della società<sup>65</sup>, l'uomo può divenire l'artefice di un cambiamento reale e materiale da compiere in nome di una necessità interiore<sup>66</sup>. Assumere questo punto di vista vuol dire, prima di tutto, abbandonare l'atteggiamento dimissionario, non giustificando più, come abitante della terra, ciò che è il modello di sviluppo. Quello che può sembrare un paradosso è la cifra di Charbonneau. Per sviluppare una cultura dell'ambiente Charbonneau mira all'essenziale, così che un nuovo senso possa essere dato al progresso: la libertà, vista come un «sentier» così «humble» da sfuggire alla vista, ma che «commence à nos pieds»<sup>67</sup>.

## 2. La natura tra le due guerre

Recentemente Serge Audier ha ripercorso i molti cammini della tematica ecologista che si è affermata come centrale nell'agenda social-democratica a partire dalla fine degli anni '60. All'interno di una ricostruzione storica e di analisi delle idee, l'autore ha evidenziato le radici socio-culturali dell'ecologia politica nel pensiero della sinistra minoritaria e dei solidaristi del XIX° secolo. L'autore ha messo anche in luce le riflessioni esistenti sulla natura tra le due guerre. Gli anni in questione sono un laboratorio critico della logica produttivistica dominante e dei suoi effetti sulla vita dell'uomo e sulla natura<sup>68</sup>.

È proprio tra le due guerre che Charbonneau si pone contro l'ipermodernità, o «modernité par excès», ma non contro la modernità<sup>69</sup>. Tra il 1936 e '37, Charbonneau si esprime sulla mancanza di limiti della modernità, e fa della natura il sentimento antagonista al *désordre* della vita quotidiana: «un besoin irrésistible qui

<sup>64</sup> Charbonneau, *Le progrès* cit., p. 93.

<sup>65</sup> L'uomo «se laisse de plus en plus duper et manipuler par une société qui ne cesse de lui répéter, comme une mère à son bébé, qu'il est à la fois irresponsable et souverain». «Celui qui refuse le cours actuel du monde sait qu'au fond on ne peut lui opposer qu'une seule objection: on ne peut rien y changer». Charbonneau, *Le système* cit., pp. 139, 290.

<sup>66</sup> «Je vis, j'ai des sens, et des valeurs dont je ne puis démordre». *Ivi*, p. 290.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 292.

<sup>68</sup> S. Audier, *L'âge productiviste. Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologique*, Paris, La Découverte, 2019, pp. 308-442.

<sup>69</sup> F. Jauréguiberry, *Discours d'ouverture. L'actualité de la pensée de Bernard Charbonneau*, in AA.VV., «Bernard Charbonneau: habiter la terre» cit., pp. 9-12, 9-10.

répond à l'ampleur prise par la révolution industrielle, une transformation profonde de la sensibilité qui ne peut avoir de raison d'être que parce que la vie quotidienne est en train d'être bouleversée»<sup>70</sup>.

Il fermento della realtà culturale francese degli anni '30 è stato ampiamente analizzato da tempo<sup>71</sup>, insieme all'apporto dei *non-conformisti*<sup>72</sup>. Molte correnti popolano il panorama intellettuale, e molte riviste possiedono la consapevolezza di situarsi in «anni che segnano una svolta»<sup>73</sup>.

La necessità di una svolta nasce dalla presa d'atto della irreversibilità della crisi della civiltà, dalla consapevolezza dell'impossibilità di uscire dall'*impasse* se non elaborando un nuovo progetto “totale di società” che metta in discussione, come nota Jean Louis Loubet del Bayle, «aussi bien les rapports de l'homme avec son environnement social ou naturel que les rapports de l'homme avec lui-même et avec sa destinée»<sup>74</sup>.

È nel primo decennio degli anni '30 che Charbonneau, insieme all'amico Ellul, si avvicina al gruppo personalista di Mounier fondatore, nel 1932, di «Esprit». I due amici scrivono *Personalisme, révolution immédiate* nel 1934, *Directives pour un manifeste personaliste* nel 1935. Del 1937 è l'articolo di Charbonneau *Le sentiment de la nature, force révolutionnaire*, pubblicato nel «Journal Intérieur des groupes personalistes du Sud-Ovest», considerato atto di nascita dell'ecologia politica nell'area francofona<sup>75</sup>. Il sentimento della natura deve essere per il personalismo «ce que la conscience de classe est au socialisme»<sup>76</sup>.

<sup>70</sup> Charbonneau, *Le sentiment* cit., p. 149.

<sup>71</sup> P. Andreu, *Révoltes de L'Esprit. Les revues des années 30*, Paris, Kimé, 1991. L'opera contiene lo studio di J. Touchard, *L'esprit des années 1930: une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, pp. 195-229 (pubblicato nel 1960, in AA. VV., *Tendances politiques de la vie française depuis 1789*, Paris, Hachette, pp. 89-120).

<sup>72</sup> Oltre l'opera di Loubet del Bayle (*Les non-conformistes*, cit.) – concentrata sulla corrente «Jeune Droite», i movimenti personalisti «Ordre Nouveau» ed «Esprit», e che individua fino al 1934, nonostante le divergenze teorico-filosofiche e gli approcci differenti alla crisi della democrazia, un fronte comune tra i tre movimenti sulla necessità di una rivolta spirituale-concettuale riconoscendosi nella formula «ni droite, ni gauche» – si può fare riferimento allo studio di Oliver Dard che, con la definizione «nouvelles relèves», pone un secondo polo di contestazione al «disordine stabilito» in opposizione a quello «spiritualista». Con una periodizzazione che ha inizio negli anni '20, aperta anche ai gruppi di sinistra, il polo «realista» è costituito da tecnici, esperti, «modernizzatori» dall'approccio economicista che poi diverrà tecnocratico. O. Dard, *Le rendez-vous manqué des nouvelles relèves des années 30*, Paris, Puf, 2002.

<sup>73</sup> Cfr. H. Daniel Rops, *Les années tournantes*, Paris, Ed. du Siècle, 1932. Paul Ricoeur, ricordando Mounier a trent'anni dalla morte, afferma: «nel 1932 era terminato il lavoro di ricostruzione della Francia dopo la prima guerra mondiale e si apriva davanti a noi una vera e propria crisi di civiltà. E proprio in quel periodo abbiamo la fioritura di un gran numero di riviste» G. Grampa (a cura di), *Sei testimonianze per Mounier a trent'anni dalla morte*, in «Vita e pensiero», (ottobre 1980), n. 10, pp. 39-55, 50.

<sup>74</sup> J. L. Loubet del Bayle, *Bernard Charbonneau, le contexte personaliste des années trente et sa postérité*, in J. Prades (ed.), *Bernard Charbonneau, une vie entière* cit., pp 23-34, 24.

<sup>75</sup> Roy, *Aux sources de l'écologie* cit., p. 84.

<sup>76</sup> Charbonneau, *Le sentiment* cit., p. 190.

L'originalità del giovane Charbonneau si manifesta non tanto nel collocarsi in un terreno prepolitico, né nell'appello ad una rivoluzione spirituale<sup>77</sup>, ma nell'annodare coscienza rivoluzionaria e impegno verso la natura. Essere *engagé* vorrà dire richiamarsi a una visione dell'uomo che ha certamente un aspetto politico, nel senso che richiama esigenze fondamentali, natura e libertà, alle quali deve obbedire qualsiasi politica, ma rifiutando qualsiasi cristallizzazione. Charbonneau vive l'impegno senza entrare nella limitata visione di un partito, ma anche stando ai margini della visione generale, seppur calata nel reale e non pensiero puro, della rivista «Esprit».

La necessità di elaborare una nuova visione di vita comincia dall'universo circoscritto in cui, quotidianamente e materialmente, si manifesta la *Grande Mutazione*: la propria città, la propria strada, i propri luoghi<sup>78</sup>. Charbonneau parte dal concreto del suo vissuto<sup>79</sup>.

Convinto dell'importanza di essere situati nel proprio posto, nell'ambiente socio-culturale locale, periferico, in cui ognuno può riconoscersi e porsi accanto agli altri, per poi proiettarsi in una dimensione differente, più ampia e di confronto, all'accentramento culturale dell'*intelligentzia* parigina e alle sue istanze di trasformazione, Charbonneau preferisce l'esperienza compartecipata dei piani di lavoro dei sottogruppi locali (Bayonne, Bordeaux, Pau e Toulouse). Essi costituivano il mondo in cui si formava la scrittura, *trait-d'union* tra luoghi e uomini; permettevano di mantenere rapporti personalizzati tra i partecipanti dei gruppi attraverso la pratica frequente di seminari e campi locali, ma anche di essere evocativi di una realtà storica, culturale e lavorativa identitaria. Da insegnante, Charbonneau è convinto che la conoscenza, per non essere mera informazione ma formazione, debba riunificare immaginazione, memoria ed esperienza sensibile: la conoscenza dei luoghi dà consapevolezza della realtà che circonda l'uomo, così da rendere comprensibili i mutamenti nel rapporto uomo e natura.

Con uno spirito che unisce partecipazione localizzata e dimensione allargata, il termine «personalisme gascon» indica i gruppi locali, del sud-ovest, formati attorno al gruppo di Bordeaux che dà vita all'iniziativa di intergruppo «Journal intérieur des groupes d'Esprit». Christian Roy, uno dei maggiori studiosi di Charbonneau, definisce il «personalisme gascon» progetto di «une éthique de la liberté» che istaura un rapporto dialettico tra natura e contesto socio-culturale<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Sull'appello alla «rivoluzione spirituale» nella cultura del personalismo non-conformista, M. Della Greca, «Rivoluzione spirituale»: *L'impasse di una politica dell'interiorità*, in «Officine Filosofiche», (ottobre 2010), pp. 149-159.

<sup>78</sup> «Le conflit entre le besoin de vivre dans la nature et le développement de l'urbanisation, de l'organisation scientifique et technique galopante, je l'ai vécu simplement en jetant un coup d'œil sur la rue. Ce qui me frappait d'ailleurs, c'est à quel point les idéologies de l'époque étaient complètement étrangères à la réalité concrète». Charbonneau, Chastenet, *Bernard Charbonneau: génie méconnu* cit., p. 7.

<sup>79</sup> Cfr. S. Morillon, *Sentiment de la nature, sentiment tragique de la vie. Jeunesse de Bernard Charbonneau (1919-1937)*, in AA. VV. «Bernard Charbonneau: abiter la terre» cit., pp. 53-63, 56.

<sup>80</sup> Roy, *Aux sources de l'écologie* cit., p. 71.

La visione di Charbonneau nasce essenzialmente dalla presa di coscienza della perdita della libertà nell'esistente. L'identità profonda della società liberal-borghese è l'idea materialistica dell'essere umano e della natura. Sono le preferenze, i desideri dell'uomo che, indotti dall'esterno dalla pubblicità, conferiscono valore alla natura. Vissuta come «bisogno secondario»<sup>81</sup>, che esclude il sentimento spontaneo e non acquisito dell'amore<sup>82</sup>, la natura si consuma nelle «meditazioni poetiche» create ad uso delle emozioni umane. Piuttosto, la natura va vissuta, sentita, sperimentata, amata e, soprattutto, va rifiutato ogni sentimentalismo:

La «Nature» nous laisse froids, mais nous connaissons ces grands caps de bois qui s'avancent dans les landes vides, les derniers tisons qui luisent pendant que dans le ciel étoilé de l'été monte de plus en plus strident le chant des grillons. Avez-vous brisé contre une roche un de ces cailloux creux remplis de cristaux violets? Alors vous avez connu le sentiment de la nature<sup>83</sup>.

Invece di creare un legame tra sentimenti, valori e ambiente, il capitalismo mette in opera il potere inventando, creando immagini, miti moderni, la natura spettacolo<sup>84</sup>. Così, Charbonneau diffida della gestione economico-politica della natura: «le bourgeois n'échappe pas à son désir de façon encore plus artificielle lorsqu'il essaye de revenir à la nature»<sup>85</sup>. La creazione di parchi e riserve, cresce ed è invitante, ma anche deresponsabilizzante perché non collegata ad alcuna scelta reale dell'uomo. Inconsapevole delle pratiche che muovono l'ambientalismo conservativo, tutt'al più, l'uomo ha l'illusione dell'affermarsi della libertà. Altro modo deviante con il quale la società borghese vive il rapporto con la natura è quello di spingere ad un ascolto della natura banalizzato, ridotto a mero estetismo e romanticismo nella pittura e nei romanzi, a tal punto che «on nous a enseigné à confondre sentiment de la nature et romantisme»<sup>86</sup>. Il turismo è un'altra modalità che veicola aspirazioni piccolo-borghesi, invece di attenzione e responsabilità verso la natura. Come vedremo la preoccupazione di Charbonneau sarà scindere il legame tra natura e materialismo liberale. Ma, l'autore non condivide neanche l'ottica con la quale a sinistra si guarda la natura. La linea di fare coesistere i contrari, cioè la natura perduta rousseauiana e il progresso, non porta ad elaborare una nuova visione della vita e del mondo: non è «d'une dimanche à la campagne dont nous avons besoin mais d'une vie moins artificielle»<sup>87</sup>.

---

<sup>81</sup> Charbonneau, *Le sentiment* cit., p. 122.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 160.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>84</sup> «La médiocrité du sentiment de la nature [...] tient à ce qu'il n'est qu'émotion devant un paysage». *Ivi*, p. 135.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 190.

La conclusione di Charbonneau sarà impegnarsi in una battaglia contro la società liberale del suo tempo, senza la condivisione dell'opzione culturale della sinistra e l'accettazione della nuova combinazione reazione-rivoluzione.

Ho già detto come la critica della modernità trovi in alcune componenti culturali risposta positiva nella “deriva” fascista del loro pensiero: la natura come veicolo del messaggio della corruzione del presente contro la purezza del passato; la natura come forze che si scontrano, e luogo dove l'uomo non può sottrarsi alla legge della lotta come legge della vita<sup>88</sup>. Drieu affida alla natura il messaggio propulsivo del mito, piuttosto che il ritorno alla terra del conservatorismo della vecchia destra. La natura rappresenta la necessità di strappare l'uomo ai condizionamenti sociali, che rendono il suo cuore arido e il corpo malato, per consegnarlo ad uno stato anteriore alla degradazione subita frutto della decadenza della civiltà occidentale, che nel suo pensiero coincide con un sistema di produzione e con la democrazia egualitaria<sup>89</sup>, attraverso il mito della totalità-salvezza.

Nella prospettiva di dissociare critica alla modernità dall'approccio reazionario e in nome della libertà<sup>90</sup>, Charbonneau ribadisce che la natura non è a destra<sup>91</sup>. Il richiamo della destra alla natura è la via per creare uomini non liberi, una sottomissione alle forze opprimenti della natura, rappresentazione del sacrificio dell'uomo allo Stato<sup>92</sup>; il rifiuto del progresso è la via per giustificare un ordine basato sulla diseguaglianza sociale, da cui fare emergere una élite istruita alla quale affidare il potere:

si elle [la destra] récrimine avec fureur contre le Progrès, c'est parce qu'elle croit nécessaire pour le salut de la société que certains classes soient abruties [...] L'ouvrier abandonnera les livres et reprendra la bêche, mais le fils du riche continuera à faire du latin<sup>93</sup>.

Alla luce delle considerazioni esposte, l'orientamento di Charbonneau alla rivolta ha il suo coagulante nella libertà che ha cessato di essere valore nei sistemi il cui baricentro è la produzione materiale, l'omologazione e il dominio dell'uomo. In questo senso: “ogni ordine è un disordine”. Charbonneau ha un approccio costantemente antisistema per situare se stesso, l'uomo e la natura, a distanza dalle ideologie, ma non a distanza dai problemi della società. «Nous sommes des révolutionnaires malgré nous», scrivono Charbonneau ed Ellul<sup>94</sup>.

<sup>88</sup> Drieu la Rochelle, *Gilles* cit., pp. 100-101.

<sup>89</sup> La decadenza, «miseria del mondo moderno», è contenuta nell'«immonda ipocrisia del capitalismo» e nella «democrazia socialisteggiante». *Ivi*, p. 236.

<sup>90</sup> Nell'intervista di Patrick Chastenot a Charbonneau, quest'ultimo sottolinea il valore attribuito alla libertà nella sua difesa della natura e nella critica alla modernità, in Charbonneau, Chastenot, *Bernard Charbonneau: génie méconnu* cit. p. 8.

<sup>91</sup> Charbonneau, *Le sentiment* cit., p. 186.

<sup>92</sup> Charbonneau, Ellul, *Directives* cit. p. 58.

<sup>93</sup> Charbonneau, *Le sentiment* cit., p. 187.

<sup>94</sup> Charbonneau, Ellul, *Directives* cit., p. 61.

In questa atmosfera, Charbonneau dà la sua definizione di rivoluzione –«de seules révolutions efficaces sont celles qui visent à transformer la façon de vivre des hommes»<sup>95</sup>– dalla quale emerge il primato della persona umana e il bisogno di rifare, contro «le désordre actuel», una «société complète: une économie, un droit, une politique»<sup>96</sup>.

### 3. Uomo, società e forza rivoluzionaria della natura

Il legame tra la rivolta dell'uomo e la forza rivoluzionaria della natura può essere colto in vari momenti del pensiero di Charbonneau, ma anche nella sua vita. Nato in un ambiente borghese e franco-massone, Charbonneau, nota Cérézuelle, «fut un enfant insoumis, au caractère emporté et parfois violent, qui supportait mal les contraintes et les conventions de son milieu»<sup>97</sup>. L'esperienza dello scoutismo protestante è vissuta come potenziale rivoluzionario seminato nel cuore dei giovani con l'esperienza di una vita «libre et rude» nei campi<sup>98</sup>. Come insegnante, Charbonneau educa i suoi allievi a un pensiero diverso, all'autonomia nel giudizio e nelle scelte. Nell'articolo, del 1937, *La fabrication des bons élèves* scrive: l'educazione scolastica deve essere, «contre les facilités de l'esclavage heureux», «apprentissage de liberté»<sup>99</sup>. Come intellettuale, egli è convinto che la lettura di un'opera debba indurre a conoscere «la révolte qui a fait écrire le gros livre, la fièvre qui couvait dans les autres hommes qui l'ont lu, qui n'y ont plus vu l'imprimé mais le cri décuplé de leur propre indignation»<sup>100</sup>.

Nella vita personale, lavorativa, oltre che nelle opere, Charbonneau chiama in causa costantemente la libertà, come tenerla viva e praticarla. L'avvenire si radica in una precisa visione della persona che deve riappropriarsi di sé, della propria identità, trasformando la propria mentalità. Ma, poiché la persona è esposta, soggetta ai condizionamenti delle strutture sociali, che la opprimono e mortificano, non può essere lasciato in ombra il problema del rapporto tra essa e la società.

Ne *Directives pour un manifeste personaliste*, il riconoscimento dello stretto collegamento tra persona e mondo, nel senso dell'esistenza di strutture economiche e sociali che condizionano l'uomo<sup>101</sup>, costituisce il nodo a partire dal quale avviene il rifiuto di una filosofia disincarnata, che considera l'uomo in astratto ignorando il suo legame con le

<sup>95</sup> Charbonneau, *Le progrès* cit., p. 86.

<sup>96</sup> Charbonneau, *Le sentiment* cit., 126.

<sup>97</sup> Cérézuelle, *Écologie* cit., p. 13.

<sup>98</sup> Charbonneau, *Le sentiment* cit., p. 162.

<sup>99</sup> B. Charbonneau, *La fabrication des bons élèves* (62, *Esprit*, 1937) ora disponibile sul sito: lagrandemue, p. 19.

<sup>100</sup> Charbonneau *Le sentiment* cit., p. 120.

<sup>101</sup> Successivamente scriverà: «Notre classe ou notre époque nous déterminent encore mieux que notre sexe». Charbonneau, *Je fus. Essai sur la liberté* (1980), Bordeaux, Opales, 2000, p. 119.

cose, ma anche il superamento di un approccio che circoscrive il destino dell'uomo ai soli condizionamenti materiali<sup>102</sup>.

La storia dell'uomo è stata una storia di emancipazione dalla natura, dal determinismo biologico. La «seconda natura», cioè la società, è nata per liberare gli uomini dalla legge del più forte, che non può essere la legge degli uomini; per liberare gli uomini dalla diseguaglianza naturale. In questo quadro, Charbonneau si posiziona dentro la modernità: attraverso la conoscenza, la cultura, il diritto, le istituzioni, l'uomo si è liberato dalle leggi della natura. Non abbiamo alcun richiamo al mito regressivo alla natura. Anzi, non vi è alcuna idealizzazione della natura<sup>103</sup>. Eppure, più l'uomo si libera e si distingue dalla natura, più la società si impone: chiamata a garantire e a fortificare la libertà, la società perviene ad una totale negazione dell'autonomia della volontà degli individui. Così, dall'affermazione della soggettività, potremmo dire, si passa all'assoggettamento.

Il quadro offerto sembra pessimistico. La risposta, o meglio, la non risposta dell'uomo all'espansione della sfera sociale potrebbe essere la rassegnazione, la confessione della propria impotenza ad uscire da «le péché social - qui consiste à refuser d'être une personne consciente de ses devoirs, de sa force, de sa vocation»<sup>104</sup>. Profonda è la sensazione di essere prigioniero della modernità, impotente sotto il peso della massificazione della civiltà della tecnica<sup>105</sup>, ma di essere, anche, dinanzi a individui che si arroccano dentro la sicurezza che gli dà la società<sup>106</sup>.

Se è vero che strutture anonime e necessitanti condizionano l'uomo nulla gli impedisce di prendere coscienza del reale e di farsi libero<sup>107</sup>. Attraverso un conflitto interiore, dell'uomo con se stesso<sup>108</sup>, egli assume la dignità dell'impartecipazione a tutte quelle realtà costruite che celano il loro autentico significato nel manipolare e dominare l'uomo: fabbrica, città, stato totalitario, burocrazia, profitto<sup>109</sup>.

Il sentimento della natura agisce sull'uomo come elemento motivazionale al rifiuto, che non è indifferenza o astrazione dalla vita e da qualunque impegno essa richieda, ma impegno di disertare i meccanismi di asservimento, di «servitù dolce, regolata e pacifica» che già Tocqueville aveva temuto per la democrazia. Quindi, il rifiuto come

<sup>102</sup> «Le matérialisme et l'idéalisme nous apparaissent comme deux perversions complémentaires, par laquelle l'homme renonçait à vivre». Charbonneau, Ellul, *Directives* cit. p. 51. Sull'approccio filosofico di Charbonneau, cfr. Loubet del Bayle, *Bernard Charbonneau, le conteste personnaliste* cit.

<sup>103</sup> Nota Cérézuelle: «Charbonneau n'a jamais été l'apôtre d'un retour à la nature, et il ne croit pas qu'il y ait pour l'homme une manière « naturelle » de vivre, qui définirait une fois pour toutes la bonne vie [...]. L'homme peut désormais se détruire biologiquement et spirituellement, mais il ne peut détruire la nature». Cérézuelle, *Écologie* cit., p. 96.

<sup>104</sup> Charbonneau, Ellul, *Directives* cit., p. 60.

<sup>105</sup> «La technique a un rôle, mais le technique ne libère que des masses: des consommateurs, des français, des producteurs de blé» Charbonneau, *Le sentiment* cit., p. 173.

<sup>106</sup> Si può parlare di «interiorizzazione attiva». Cérézuelle, *Écologie* cit., pp. 139-140.

<sup>107</sup> Charbonneau, *Je fus* cit., p. 127

<sup>108</sup> Cfr., Jauréguiberry, *Discours d'ouverture* cit., p. 10.

<sup>109</sup> Charbonneau, *Le sentiment* cit., p. 190.

rivendicazione a vivere un'altra vita; il sentimento della natura come «réaction contre une vie trop artificielle<sup>110</sup>».

Il percorso di Charbonneau sembra essere quello di partire dall'esistenza singolare dell'uomo –che si rende libero nel rifiuto– per ritornare all' uomo che, nella sua dimensione comunitaria, incarna la liberazione nell' impegno, altrettanto rivoluzionario, del rinnovamento concreto della società nel diritto, nell' economia e nella politica<sup>111</sup>. Il vero, innegabile, oggetto della riflessione di Charbonneau è l'uomo, come motore della storia, con la caratteristica costitutiva della libertà come perenne ricerca di vera liberazione.

Qui se veut libre doit se dégager, c'est alors qu'il se trouve engagé. Il ne peut être libre sans transformer à l'image de la personne ce milieu qui la forme: il ne l'est que dans une société d'individus libres. Mais ce combat d'un homme pour la libération de l'homme, il ne peut le livrer que s'il s'est tout d'abord affranchi<sup>112</sup>.

#### 4. Natura e libertà

Il sentimento della natura «naît chez un homme qui dans sa vie pense à une autre vie»<sup>113</sup>. La vera liberazione consiste nel reagire all'umanesimo del benessere e dell'abbondanza materiale. Il benessere, scrive Charbonneau, va cercato in una vita più semplice, che non è accidia ma desiderio di solitudine e di vita dura<sup>114</sup>. Il cambiamento dello stile di vita è vettore di un cambiamento più potente. L'elogio della montagna<sup>115</sup>, del contadino, del pescatore<sup>116</sup>, è l'elogio della libertà che, invece di abbattere la modernità, scardina il reale per riconvertirlo nell'affermazione al diritto di essere se stessi. Nel contatto diretto con la natura l'uomo ritrova la propria autonomia, la propria coscienza, la percezione dei propri limiti, diviene capace di comprendersi nel suo agire morale, nella cura dell'altro e nel rispetto di ciò che lo circonda. Nella natura l'uomo fa esperienza di appartenenza al gruppo<sup>117</sup> e di solidarietà, sentimento in grado di rinsaldare i legami tra gli uomini.

Così, ci avverte Charbonneau, distruggere il legame con la natura vuol dire distruggere la possibilità di rompere gli ingranaggi del reale. La natura è per l'uomo la «seule source de création et la seule source de liberté»<sup>118</sup>.

---

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>112</sup> Charbonneau, *Je fus* cit., p. 162

<sup>113</sup> Charbonneau, *Le sentiment* cit., p. 122.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>115</sup> «La vie en montagne nous apprend que le bonheur ne s'établit pas, mais qu'il est attaché à la peine et qu'au-delà d'un certain confort, toutes les sources de joie vraiment humaines sont tarées» *Ivi*, pp. 175-176.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 160.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>118</sup> *Ivi*, pp. 172-173.



Lo sforzo più grande è realizzare una libertà reale. Come la natura è dinamica, anche se si tratta di un dinamismo naturalistico, così l'uomo deve volere e perseguire la propria libertà come l'albero che lotta per sua esistenza<sup>119</sup>.

«Miseria» e «ricchezza» sono i due nemici che l'uomo deve combattere scrivono Charbonneau ed Ellul<sup>120</sup>, in linea con Mounier ma anche con Proudhon. Adottare una civiltà che combatte ciò che non è necessario, quindi il superfluo, porta Charbonneau a precisare la sua posizione su come l'uomo possa farsi libero nella società attraverso scelte politiche: elaborando una nuova idea di cittadinanza, muovendosi nella direzione del federalismo<sup>121</sup>, che riduce il ruolo dello Stato<sup>122</sup> e si estende all'orizzonte locale. Diviene importante la scelta dei mezzi – associazione<sup>123</sup>, autogestione<sup>124</sup>, rilocalizzazione<sup>125</sup> –, ma anche il modo di utilizzare i mezzi, come quelli tecno-economici, che debbono cambiare la loro direzione<sup>126</sup>. Ma, la rivoluzione «contre la misère et contre la richesse» è principalmente una filosofia di vita, un vero e proprio esercizio dello spirito: alleggerisce l'anima dalle contaminazioni superficiali, riabilita la ricerca di una nuova identità, dà importanza all'uomo, al senso etico ed estetico della natura, ai legami con le tradizioni e il territorio, alla misura e alla sobrietà.

La conclusione del testo scritto insieme ad Ellul, *Directives pour un manifeste personnaliste* recita: «Une cité ascétique pour que l'homme vive».

## 5. Conclusioni

Questi brevi tratti, certamente non esaustivi, sul pensiero di Charbonneau, permettono di evidenziare come la natura sia la via per riscoprire la libertà minacciata dalla modernità. In questo Charbonneau segue Rousseau. Per ciò che riguarda la questione ambientale, e quindi il rapporto uomo e natura, Charbonneau non perviene al primitivismo della *deep ecology* con l'assolutizzazione e divinizzazione della natura, approccio in base al quale gli esseri umani non sono legittimati ad intervenire su ciò che di questa natura originaria ancora esiste, giacché essi non farebbero altro che

<sup>119</sup> Commenta Cérézuelle, in Charbonneau la libertà non è tanto «la jouissance de droits», ma piuttosto è «l'effort difficile» per combattere le forme di determinismo esterno. Cérézuelle, *Ecologie* cit., p. 19.

<sup>120</sup> Charbonneau, Ellul, *Directives* cit., p. 80.

<sup>121</sup> Charbonneau, *Le feu* cit., p. 204; Charbonneau, Ellul, *Directives* cit. p.70.

<sup>122</sup> Charbonneau, *Le feu* cit., p. 204.

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>124</sup> Charbonneau, *Les pieds sur terre* (cap. 10 di *Sauver nos régions*, Sang de la terre, 1991), ora sul sito la Grande Mue, p. 217.

<sup>125</sup> Charbonneau, *Défendre les sociétés locales contre le centralisme économique*, in «Combat Nature» (août 1983), n. 57, pp. 20-21.

<sup>126</sup> «La technique n'est pas un fin en soi, elle n'a d'intérêt qu'autant qu'elle est utile à l'homme [...]. La technique permettra la surproduction quantitative – mais notre effort doit être [...] de l'utiliser pour passer à une production normale qualitative». Charbonneau, Ellul, *Directives* cit., p. 73.

perturbarne gli equilibri e l'armonia. Per dirla con Rousseau dell'*Emilio* «tutto è bene quando esce dalle mani dell'Autore delle cose, tutto degenera fra le mani dell'uomo»<sup>127</sup>. A chi sostiene una natura senza uomo Charbonneau risponde: «ce serai une erreur capitale de vouloir en expulser les paysans, les chasseurs ou les pêcheurs, ce sont les témoins d'un besoin essentiel: vivre dans la nature»<sup>128</sup>.

Non c'è la coppia di opposizioni selvaggio/civilizzato, individuo/società. Charbonneau non è dualista come Rousseau delle *Fantasticherie*. «Nous ne pouvons pas esquiver notre condition, notre chance n'est pas plus dans le progrès que dans le retour à la nature. Elle est seulement dans un équilibre précaire entre la nature et l'artifice, que devra toujours maintenir la veille de la conscience»<sup>129</sup>. Un equilibrio che è in costante evoluzione e giunge ad equilibri provvisori, vuoi per rallentare lo sviluppo, modificare, indirizzare interventi che, sulla base di una limitazione del potere dell'uomo e di un ritorno a una visione della vita comune, permettono di giungere a una condizione che si considera preferibile alla situazione attuale.

La campagna è la metafora di come per Charbonneau natura e cultura siano inscindibilmente connessi e complementari per l'uomo che, nella sua vita quotidiana, vive la sua libertà responsabilmente, come intenzionalità di usare il proprio potere percependosi parte della natura: il contadino è «maître et serviteur de la nature»<sup>130</sup>.

Nous avons vaincu la nature. Aussi devons-nous apprendre à ne plus la considérer comme l'ennemi que nous devons briser. Cette victoire fut parfois mesurée, comme dans la campagne telle qu'elle existe dans certains pays anciennement civilisés». «Qui considère la campagne dans nos pays d'Europe ne voit ni l'homme ni la nature mais leur alliance: le paysage est le chef d'œuvre du paysan[...] L'Éden n'est pas une forêt vierge, l'Éden est un jardin, inlassablement reconquis par le travail du jardinier: partout sa main est invisiblement présente»<sup>131</sup>.

Come appare in *Giulia*, o la *Nuova Eloisa* di Rousseau, natura e artificio possono coesistere<sup>132</sup>, attraverso un accordo in un'ottica umanistica di cura, di creatività, lontano dal dogma e dal mito, ma anche di superamento del tecnocraticismo e del produttivismo.

<sup>127</sup> J.-J. Rousseau (1762), *Emilio*, Bari, Laterza, 1968, p. 51.

<sup>128</sup> Charbonneau, *Notre table rase*, Paris, Denoël, 1974, p. 202.

<sup>129</sup> Charbonneau, *Le jardin* cit., p. 30.

<sup>130</sup> Charbonneau, *Les pieds sur terre* cit., p. 208.

<sup>131</sup> Charbonneau, *Le jardin* cit., prima citazione p. 26, seconda citazione pp. 74-75.

<sup>132</sup> «La natura ha fatto tutto, però sotto la mia direzione, e non c'è niente che non sia stato ordinato da me». J.-J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa* (1761), Milano, BUR, 2018, p. 494. Cfr. G.R. Larrère, *Chi protegge la natura è rousseauiano?*, in «Iride», (2013) n.1, pp. 339-359.

Parte seconda

---

*Osservare*



---

## Signes naturels et signes écrits chez René Char et Werner Herzog

Frédéric Roussille

Etymologiquement, poésie est une création dans laquelle trois éléments sont identifiés : un créateur, un produit créé, un processus créatif. Pourtant, les artistes du 20<sup>e</sup> siècle ont voulu naturaliser la poésie. Alors, à la fois le poète et son œuvre ont semblé se fondre dans le creuset poétique. Comme une rose qui pousse sans créateur mais par elle-même et sans autre "pourquoi" que son épanouissement, les formes poétiques peuvent naître uniquement par elles-mêmes ; au lieu de représenter des choses extérieures à elles-mêmes, l'écriture consisterait à faire apparaître des traces déjà esquissées dans le monde et à les transmettre. Un fil partagé par R. Char et W. Herzog est leur exposition de monstres dont l'unicité l'emporte sur tout dessein cosmique, de sorte que ces derniers deviennent impossibles à déchiffrer. Leur mystère est d'autant plus impressionnant qu'ils sont des signes de rien de spécial. Lorsqu'un signe est donné, la question de ce qu'il désigne reste sans réponse, la poésie de la nature retrouve ainsi son caractère d'intransitivité que Jacques Lacan a abordé lorsqu'il a introduit sa notion de « signifiant foreclosure ».

Keywords: *Monster – Nature – Poetry – Sign – Trace*

---

René Char, poète engagé dans la Résistance, a été témoin du national-socialisme, et le cinéaste Werner Herzog l'est de notre désastre environnemental : dès 1973, avec *Aguirre ou La colère de Dieu*, il mettait en scène, dans le bassin de l'Amazone, l'anéantissement d'un échantillon d'humanité délirante et prédatrice. Les deux catastrophes sont apparentées car elles sonnent le glas du providentialisme optimiste de la modernité. Apparemment, il n'est pas dans la nature de l'histoire que tout aille au mieux. De quel pas avancer alors ? Comment l'activité humaine peut-elle désormais s'articuler avec cette nature qui nous est donnée ? Un texte de Char fournit une première indication :

Fait rare dans la poésie [...] du XIX<sup>e</sup> siècle, la nature chez Rimbaud a une part prépondérante. Nature non statique, peu appréciée pour sa beauté convenue ou ses productions, mais associée au courant du poème où elle intervient avec fréquence comme matière, fond lumineux, force créatrice, support de démarches inspirées ou pessimistes, grâce<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> R. Char, *Recherche de la base et du sommet*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1983, p. 730.

La proximité avec la nature se trouverait, non pas dans l'adoption, par Rimbaud, d'une thématique notoirement bucolique, mais dans le fait qu'est mis en évidence le processus de la création. C'est parce qu'une « force créatrice » paraît au grand jour dans l'écriture de Rimbaud que sa poésie est naturelle. Commenant par définir la nature dans son opposition à l'artifice, nous montrerons comment une production artificielle, celle notamment d'une œuvre d'art, peut renouer avec la nature. Nous verrons alors que des postures écologistes d'aujourd'hui, consistant à regarder la nature comme une maison que l'incendie menace, à la fois héritent d'un certain romantisme de l'affinité avec la nature, et s'en démarquent.

## 1. Naturalisation de la poésie

Est artificielle une production de formes où trois éléments se distinguent. Un menuisier, par exemple, ne se confond pas avec le meuble qu'il fabrique puisque deux noms différents les désignent ; et comme il arrive que le premier ne soit pas en train de fabriquer le second, on peut dire que l'artisan et son métier ne sont pas temporellement coextensifs : le menuisier peut avoir des loisirs sans cesser d'être menuisier. Pour parler grec, nous dirons que le *poiêtès* (le fabriquant) n'est pas la même chose que le *poiéma* (l'objet fabriqué) et qu'il entretient avec la *poiësis* (la fabrication) un rapport d'extériorité. Il en va autrement d'un être naturel. L'arbre est à la fois le producteur et ce qui est produit. En outre, l'arbre est coextensif à sa propre production puisqu'on ne saurait concevoir d'arbre cessant de pousser. De fait, le même nom désigne l'arbre comme sujet du verbe *pousser* (*phuein* en grec) et comme produit de cette poussée. Quant à la *poussée* elle-même (*phusis*), elle est si intimement liée à l'arbre, qu'on ne les trouve jamais l'un sans l'autre : dire d'un arbre qu'il pousse est tautologique. La *phusis*, ou nature au sens grec du terme, est littéralement cette action de pousser. Aristote (*Physique*, 2, 1, 1) la décrit comme une force créatrice responsable de l'existence des corps, des animaux et des plantes.

Quand cela pousse (*phuei*), la forme qui vient au monde est dans la position de sujet grammatical du verbe *pousser* mais cette position implique que ledit sujet est aussi ce qui se réalise dans le procès désigné par le verbe. Tout se passe donc comme si l'être naturel était un artisan se consacrant exclusivement à son artisanat et se confondant avec l'œuvre à réaliser.

Le point important, en ce qui nous concerne, c'est que la poésie de Rimbaud, au lieu de relever de la *poiësis* grecque, est renvoyée du côté de la *phusis*. La poésie rimbaldienne serait irrésistiblement gagnée par la *phusis*. Une telle conception n'est certes pas due au seul René Char. Elle se rencontre chez des auteurs romantiques qui ont regardé l'activité humaine comme l'accomplissement de ce qui se déploie déjà

dans le monde physique. Ainsi Friedrich Schlegel écrit ceci : « Comme l'enfant est, en fait, ce qui veut devenir un homme, ainsi le poème est une chose naturelle, voulant devenir une œuvre d'art<sup>2</sup>. » Et le même auteur d'insister sur l'impossibilité de faire la part, dans cette poésie naturelle, entre l'artiste qui crée et la force créatrice : « Nombre de ceux qu'on nomme artistes sont en fait des œuvres de la nature<sup>3</sup>. »

Cependant, les enjeux de la poésie romantique de la nature n'étaient pas exactement les nôtres. Examinant comment ce motif de la poésie naturelle a été repris et modulé en réponse à nos inquiétudes actuelles, nous trouvons que, chez Werner Herzog et chez René Char, la poésie prend la guise d'une écriture naturelle, l'artiste étant celui par qui une graphie est mise en évidence. Alors la nature est moins le lieu d'une telle écriture, que son *ductus*. La poète et le cinéaste sont ceux qui écrivent suivant la nature, laquelle n'est rien d'autre que le rythme que prend la graphie du monde. Comment fait-on signe quand on écrit ainsi ? Quel rapport au monde est impliqué par cette procédure ? Être attentif à la nature, c'est aussi une façon de s'y prendre avec les signes.

## 2. L'attention demeurant auprès du signe

Le travail poétique chez Rimbaud serait naturel en ceci que l'écriture, sous sa plume, se produirait de son propre mouvement. En outre, Rimbaud ne produirait pas un objet qui, une fois achevé, aurait vocation à se détacher de l'écriture. Cette dernière serait coextensive à ce qui s'écrirait en elle. C'est pourquoi la valeur littéraire de ce que fait Rimbaud tiendrait moins à la perfection d'un objet fini, qu'à une conduite assumée par le poète, conduite qu'on apercevrait à l'occasion de la lecture de ses œuvres.

Ainsi, à aucun moment on ne passerait de la poésie comme activité, au poème comme produit de cette activité. Jamais on ne tournerait tout à fait la page de la poésie. Jamais on ne transiterait pour de bon de la poésie au poème. Or, une surprenante contenance du signe procède de cette intransitivité naturelle attribuée au processus scripturaire. On dirait en effet que les formes se déployant dans l'écriture font signe, sans pour autant être signe de quelque chose. L'index est tendu, mais la signification s'en tient à cet index, comme si, lorsque le doigt est tendu vers la lune, on s'entêtait à ne regarder que le doigt. Le signe n'en reste pas moins l'occasion d'un renvoi, ce qui définit le signe en tant que signe étant le rebond auquel il convie. En effet, la raison du signe est toujours qu'on l'interprète. Par conséquent, l'imminence d'une interprétation est nécessairement ce qui donne le statut de signe à un

---

<sup>2</sup> F. Schlegel, *Fragments*, Paris, José Corti, 1996, p. 100.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 97.

événement, quel qu'il soit. « Chaque événement signifiant est un substitut », écrit Jacques Derrida. « La structure du "à la place de" [...] appartient à tout signe en général<sup>4</sup>. » Si donc l'écriture produit des signes ne renvoyant pas à autre chose, ce n'est pas parce que les signes auraient acquis la propriété exotique de ne rien désigner : d'un poème de Rimbaud on ne peut pas nier la teneur figurative – mais c'est parce que le lecteur, à l'occasion de sa lecture, prend sur lui de suspendre le travail interprétatif appelé par le fait qu'il repère des signes. Si l'écriture est naturelle, alors l'attention du lecteur, éveillée par le signe, au lieu de se détourner du signe pour se porter vers ce que le signe désigne, se maintient auprès du signe.

Considérons ce suspens de l'interprétation lorsque Char, lisant un poème de Rimbaud, devine que la nature y a « une part prépondérante ». On remarque l'égalité de deux rapports : la poésie est au poème ce que la signification est à la chose signifiée. La poésie, en effet, produit le poème, nous l'offre. Or, dans l'écriture prise naturellement, la poésie, loin de s'effacer derrière le poème comme elle le fait dans le cas du menuisier livrant un meuble à son client, continue d'affleurer en lui, comme si la destination du poème était d'exhiber la poésie par laquelle il fut produit. Du coup, un changement de perspective s'accomplit. Par l'effet de ce qu'on appellerait, en peinture, un raccourci, le travail de production et ce qui est produit paraissent se superposer, si bien qu'il est désormais impossible, considérant le second, d'oublier le premier. La poésie au sens de grec de production de formes est alors, non pas ce qu'on cesse d'avoir sous les yeux lorsqu'on considère le poème, mais ce qu'on est obligé de regarder. Et dans un tel raccourci, on remarque une seconde superposition qui relève, non plus de la poétique, mais de la sémantique. Quand l'écriture est prise naturellement, ce qu'on a sous les yeux et qui, en tant que signe, attire l'attention, au lieu de rediriger ensuite l'attention vers autre chose, capture l'attention. Au lieu d'être renvoyée vers autre chose, l'attention se focalise sur le signe. Cela vient du fait que ce qui est signifié se trouve, en quelque sorte, au même endroit que le signe, de sorte que le signe et ce qui est signifié se confondent.

Ainsi, l'intransitivité typique de la *phusis* affecte en même temps la production et la signification des formes dans le cas d'un poème de Rimbaud lu par Char. Dans une perspective naturelle, pas plus le produit ne se distingue de la production, que ce vers quoi il est fait signe ne se distingue de la signification. De même que l'acte de poésie de Rimbaud est indissociable de son poème, de même ce vers quoi il est fait signe est indissociable de la signification, c'est-à-dire de l'acte de faire signe. Ces deux effets de la naturalisation de la poésie étant dans le prolongement l'un de l'autre, le terme de poésie, sous la plume de Char, finit par envelopper deux intransitivités : celle observée dans le travail de production de formes manufacturées, et celle observée dans la signification. En somme, Char en vient à appeler poète celui pour qui ce qui est

---

<sup>4</sup> J. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1967, respectivement p. 60 et 103.



produit dans le champ sémantique comme dans le champ artisanal n'est pas envisageable en dehors du geste de sa production. Alors pas plus ce que cela veut dire n'est à distance de sa diction, que ce qui est fabriqué n'est à distance de sa fabrication.

Rapporté au schéma de la production artisanale, l'arbre, fabriquant et fabriqué, est signifiant et signifié, car en déployant ses branches il signifie qu'il y a un arbre : dans la nature, sujet et objet grammaticaux coïncident poétiquement et sémantiquement parce que jamais ils ne s'écartent de leur genèse. Ici un même effort consisterait donc à faire signe et à prendre forme. D'où cette sympathie de Char pour les plantes dont chaque instant est occupé à affirmer qu'elles sont au monde : « Aromates, est-ce pour vous ? Ou toutes plantes qui luttez sous un mur de sécheresse, est-ce pour vous<sup>5</sup> ? » La poésie est conçue sur ce modèle des plantes qui, d'un même mouvement, pousseraient et feraient signe. Pourquoi ? Parce qu'elles paraissent annoncer un temps où on n'asservirait pas ce qui se trouve autour de soi pour arriver à ses fins. Alors, pas plus certains objets considérés comme des signes ne seraient mis au service de ce vers quoi ils feraient signe, que certaines conduites artisanales ne seraient subalternes par rapport à ce qui serait produit par leur truchement. Grâce à la naturalisation de la poésie, la même dignité serait rendue à ce qui fait signe et à ce qui fait œuvre. Toute hiérarchie dans les arts serait abolie. La poésie se naturalise par souci de rendre leur lustre à la parole et au travail :

J'aime qui respecte son chien, affectionne ses outils, n'écorce pas l'arbre pour en punir la sève, ne mouille pas le vin hérité, se moque de l'existence d'un monde exemplaire<sup>6</sup>.

Dans cette égalisation qui prend pour modèle l'immanence supposée de la nature qui nous environne, celle des plantes et des étoiles, il ne s'agit d'abolir ni le travail, ni la signification, mais de faire sentir quelle abnégation est requise pour faire œuvre aussi bien que pour faire signe, le poète, comme la plante, se confondant avec ce qu'il fait.

### 3. La signification comme geste

La poésie ainsi appréhendée sur le modèle de la *phusis* relève de ce que Giorgio Agamben appelle le geste. Qu'est-ce qu'un geste pour Agamben ? Les exemples qu'il prend sont ceux d'ouvriers filmés par Dziga Vertov dans les années 1920. Ces ouvriers deviennent, sous le regard du cinéaste, ce à quoi le spectateur accorde son attention. Au lieu de considérer ce qu'ils fabriquent, on regarde comment ils fabriquent ce qu'ils fabriquent : « Le geste consiste à exhiber une médialité, à rendre

<sup>5</sup> R. Char, « Joue et dors », in *Œuvres Complètes* cit., p. 321.

<sup>6</sup> « Peu à peu, puis un vin siliceux », *ivi*, p. 495.

visible un moyen comme tel<sup>7</sup>. » Les ouvriers travaillent, ils continuent donc de se mettre au service d'une fin qui leur est extérieure, mais la mise en évidence, par la caméra, du travail ouvrier, rend sa dignité à ce travail. Celui-ci continue certes d'être un moyen, il tient toujours sa raison d'être de ce qui est censé se produire en lui et qui n'est pas lui-même : nous sommes toujours dans le cadre d'une *poiësis* au sens grec ; cependant le moyen est envisagé dans la richesse de son déploiement sensible.

Or Char, lorsqu'il évoque des « moyens à perpétuité », ne parle pas d'autre chose, quoiqu'il y mette une nuance donnant le vertige : « Comment la fin justifierait-elle les moyens ? demande-t-il. Il n'y a pas de fin, seulement des moyens à perpétuité, toujours plus machinés<sup>8</sup>. » Pour Vertov, il ne saurait être question d'oublier le moyen au motif qu'un jour la fin serait atteinte. Le moyen est certes indexé à une fin extérieure à lui et dont il ne s'agit nullement de nier l'existence : pour autant, il ne doit pas se dissoudre dans la fin. Quant à René Char, il radicalise cette position. Ce qui fait la beauté du travail, dit-il, c'est l'humilité dont fait preuve l'ouvrier, humilité portée à sa limite puisque la fin est non seulement mise hors-champ, mais néantisée : « Il n'y a pas de fin. » La fin reste structurellement ce qui oriente le moyen mais, comme cette fin est tenue pour nulle, le travail assumant cette inexistence prend une tournure sublime. On travaille *pour rien* : non pas absurdement, mais par amour du travail bien fait.

Et le modèle naturel est mobilisé pour cette sublimation du travail ; et la nature en question n'est autre que la *phusis* grecque, cette dernière ayant la propriété d'échapper à l'histoire et à sa téléologie aussi bien chrétienne que progressiste ou révolutionnaire :

Les stratèges sont la plaie de ce monde et sa mauvaise haleine. [...] Ils désignent du nom de science de l'Histoire la conscience faussée qui leur fait décimer une forêt heureuse pour installer un bain subtil, projeter les ténèbres de leur chaos comme lumière de la Connaissance<sup>9</sup>.

La nature ne va nulle part, n'a pas de destin historique. Elle advient quand on lutte « sous un mur de sécheresse », comme les plantes aromatiques vues précédemment. Une fois transposé dans une telle nature, qui, aux yeux de Char, est l'ultime vérité de notre condition, le travail humain, qui est de structure finaliste, continuera de mobiliser des moyens, mais sans disposer d'aucune fin dont on pourrait se prévaloir à bon compte pour se justifier. Il en résulte un jeu de moyens « à perpétuité » dont l'écriture poétique est l'éloge et la mise en œuvre.

Or, le maintien de l'attention sur le moyen, typique d'une célébration du geste technique, est, répétons-le, de même forme que le maintien de l'attention dans l'orbite du signe lorsque, face à l'écriture naturalisée, le lecteur est invité à faire comme si,

<sup>7</sup> G. Agamben, *Moyens sans fins, notes sur la politique*, Paris, Payot et Rivages, 2002, p. 69.

<sup>8</sup> R. Char, *L'Âge cassant*, in *Œuvres Complètes* cit., p. 767.

<sup>9</sup> « Billets à Francis Curel », *ivi.*, p. 637.

rencontrant un signe, il n'était pas tenu de l'interpréter. L'écriture est alors le déploiement de signes dont, curieusement, il ne s'agit pas de se demander ce qu'ils signifient. Maurice Blanchot a insisté sur ce suspens lorsque, commentant un poème de Char inspiré des œuvres graphiques de la grotte de Lascaux, il traduit comme suit le fragment B93 d'Héraclite : « Le Seigneur dont l'oracle est à Delphes n'exprime ni ne dissimule rien, mais indique<sup>10</sup>. » Apollon certes faisait des signes dont les prêtres donnaient une interprétation pour les visiteurs du sanctuaire mais Blanchot, s'autorisant d'Héraclite, suggère une suspension de la transitivité du verbe *indiquer*. Le signe divin est un index tendu vers –, et nous n'en saurons pas plus. Les oracles du dieu étaient ambigus. Il se peut que l'idée de secrets à déchiffrer dans la parole du dieu ait semblé impie à Héraclite. Décidément, l'index ne brille dans sa pleine divinité que si l'accent de la signification porte sur le signe plutôt que sur ce vers quoi il est fait signe. On ne devrait pas se servir du dieu pour acquérir un savoir extérieur au dieu. Vue comme un geste, la signification se divinise. L'index d'Apollon manifeste sa divinité lorsqu'il est regardé absolument. Et ce qui l'absolutise, c'est le regard de celui qui, interrompant le cours de l'interprétation à laquelle le signe invite en principe, installe son attention au plus près du signe.

Le poème de Rimbaud est naturel en ce qu'il ne s'agit pas, lorsqu'on lit Rimbaud, de savoir au juste ce que l'auteur a voulu dire. Où on comprend que la naturalisation de l'écriture selon Char est aussi une divinisation de l'écriture. Est naturel ce qu'on regarde indépendamment de l'usage qu'on pourrait en faire et du bénéfice qu'on pourrait en tirer. L'écriture naturelle conduit à une émancipation du signe, mais c'est une émancipation difficile parce qu'elle s'appuie sur du néant. Et ce que Char entend instaurer à force de courage, c'est une souveraineté :

Le dessein de la poésie étant de nous rendre souverains en nous impersonnalisant, nous touchons, grâce au poème, à la plénitude de ce qui n'était qu'esquissé par les vantardises de l'individu<sup>11</sup>.

Le regard souverain occulte ce vers quoi le signe est censé faire signe. Quand est-on souverain ? Lorsqu'à la place de cette première personne qui, quand elle parle, a tant de révélations à faire et, quand elle agit, tant de fins à poursuivre, a été dressé le trône vacant du sujet néantisé. La souveraineté s'interdit autant l'interprétation que le calcul des bénéfices. Aussi, sous le regard souverain le paysage se peuple d'êtres aventureux et prodigues dont on ne peut qu'admirer les gestes. Quiconque indique ou regarde ainsi tient qu'il n'y a de gestes que produisant le tracé d'une vacuité. Il en résulte une hardiesse communicative :

---

<sup>10</sup> M. Blanchot, *La Bête de Lascaux*, in *Cahiers de L'Herne* n°15, René Char, Paris, L'Herne, 1971, p. 56.

<sup>11</sup> R. Char, « Le Rempart de brindilles », in *Œuvres Complètes* cit., p. 359.

Les dieux, ces beaux agités, entièrement occupés d'eux-mêmes et de leur partenaire danseuse, sont toniques<sup>12</sup>.

Les dieux agissent et, agissant *pour rien*, ils dansent. Ils font signe et, faisant signe *vers rien*, ils sont la beauté même. Chez Werner Herzog, on observe la même néantisation du sujet. Celui-ci n'est plus qu'un effet second, un mirage, comme le montre une formule du cinéaste à propos de son film *Kaspar Hauser* : « Es hat mich geträumt<sup>13</sup>. » Non pas : je l'ai rêvé, j'en ai eu la vision, mais : cela m'a rêvé. Le rêveur cinématographique advient de façon performative dans les méandres du geste. De plus, le geste poétique, chez Herzog, est réputé contenir la totalité du sens. À propos de Francis Ford Coppola, cette phrase d'Emmanuel Burdeau, qui vaut aussi pour l'œuvre de Herzog : « La vérité d'un film loge intégralement dans celle de son tournage<sup>14</sup>. » La poésie cinématographique n'est pas vraie du fait de ce qu'elle dit. La vérité poétique n'est pas une affaire d'adéquation entre cette image-ci et ce que là-bas elle désigne. Elle réside entièrement dans le geste de faire image, où elle est rapatriée. Les dieux, disait Char, ne s'occupent que d'eux-mêmes. Ainsi en usent aussi les figures de Herzog.

Considérant les œuvres de Char et Herzog, examinons concrètement les gestes qui participent de l'écriture naturelle.

#### 4. Gestes humains et écriture naturelle

Chef de maquis en Provence pendant la Seconde Guerre mondiale, Char, ou son double *Hypnos* auquel il attribue l'expérience du combat, cultive une poésie de la brièveté et du saisissement ; son œuvre est à l'écoute du paysage méditerranéen ; enfin, il a constamment insisté sur la proximité de la poésie et de la peinture, une source de son inspiration étant l'art pariétal du Paléolithique supérieur européen. Pour René Char, le poète n'est pas celui qui s'exprime en son nom et expose, sur tel sujet, des opinions afin d'obtenir l'assentiment. Affrontant la criminalité d'État, Char n'argumente pas. Ce sont les choses qui s'écrivent sous sa plume, sous ses pas, à l'occasion des batailles qu'il livre. Donc le poète accompagne une écriture des choses, écriture qui, si on peut dire, a commencé avant que lui n'intervienne :

Parmi tout ce qui s'écrit hors de notre attention, l'infini du ciel, avec ses défis, son roulement, ses mots innombrables, n'est qu'une phrase un peu plus longue, un peu plus haletante que les autres<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> « Faire du chemin avec... », *ivi.*, p. 580.

<sup>13</sup> E. Burdeau, *Werner Herzog, Pas à pas*, Bordeaux, Capricci, 2017, p. 156.

<sup>14</sup> *Ivi.*, p. 76.

<sup>15</sup> R. Char, « Possessions extérieures », in *Œuvres Complètes cit.*, p. 453.

Accordant son attention aux formes qui s'esquissent près de lui, le poète est celui qui surligne ces formes comme l'artiste paléolithique, devinant sur la paroi une silhouette animale, la marquait jadis de ses pigments. L'écriture est conçue, non pas comme la production d'une image de choses auxquelles il faudrait se reporter, mais comme l'accomplissement d'un tracement déjà à l'œuvre. Dans ces conditions, l'ennemi à combattre est le technicisme moderne qui fait violence à cette nature à l'écoute de laquelle le poète se met. D'après Char, le stalinisme et le national-socialisme sont une traduction politique de ce technicisme moderne. Le poète y remarque un aveuglement. Certains êtres sont considérés comme des moyens qu'il faudrait sacrifier à certaines fins éloignées, ce qui est inadmissible.

Or, d'une part, le motif de l'écriture poétique comme surlignement de traces toujours déjà là, et d'autre part l'attention à l'art paléolithique comme paradigme d'une telle graphie, les deux se retrouvent chez Herzog. Dans *La Grotte des rêves perdus*, le cinéaste filme les peintures de la grotte Chauvet, en Ardèche. Par les mouvements de la caméra et des lampes il anime les ombres et met en évidence les reliefs de la paroi. Il met ainsi son spectateur dans la même position que l'artiste aurignacien qui soupçonna des silhouettes parmi les anfractuosités rocheuses et les surligna – c'est du moins ce que suggère la voix *off*: « Voici à quoi pouvaient ressembler les jeux de lumière des torches qui éclairaient les peintres paléolithiques<sup>16</sup>. » La cinématographie est du même ordre que la graphie du peintre<sup>17</sup>. Elle ne fournit pas, de ce qui était là, une représentation, mais elle aide à surgir ce qui ne demandait qu'à surgir. Alors une continuité s'établit entre la nature tourmentée des formes minérales, la peinture, et le geste cinématographique. Il s'agit non pas d'inscrire sur un écran vierge l'image seconde de choses absentes auxquelles le spectateur serait renvoyé, mais d'accompagner la venue au jour d'un tracement déjà commencé à la surface d'un monde lui-même plein de blessures et de crevasses. Ainsi le cinéma est-il « un art qui coïncide intégralement avec ce qu'il fait apparaître », comme l'écrit Burdeau<sup>18</sup>. On peut dire que le cinéaste met en relief la surface du monde dont il surligne les traces pour en faire des preuves.

Char et Herzog installent la nature au cœur de la poésie. Ils accomplissent une mise en vue de ce qui sommeillait parmi la rumeur du monde regardé lui-même comme une paroi. Le poète accorde son attention à des traces à peine sensibles et contribue à ce qu'elles deviennent des preuves évidentes. Dans un texte écrit à l'occasion d'une exposition de ses manuscrits enluminés par des peintres, l'auteur des *Feuillets d'Hypnos* s'explique comme suit :

---

<sup>16</sup> W. Herzog, *La Grotte des rêves perdus*, 13mn.

<sup>17</sup> La comparaison de l'art pariétal avec le cinéma est faite par Herzog, *ivi.*, 14mn.

<sup>18</sup> Burdeau, in *Werner Herzog, Pas à pas* cit., p. 77.

*Probare*, c'est éprouver, et plus tard : jeter en avant la preuve. La trace, elle, est l'habitante négligeable du présent. Elle ne cherche pas à développer un plaidoyer mais reste un souvenir vite reconnu, un gué de hasard. [...] Elle ne peut être entièrement reconstituée qu'à partir de cette évidence. Mais toutes deux, la trace et la preuve, nous sont essentielles. Ce qu'on peut rechercher c'est le langage de ces objets qui sont à la fois l'un et l'autre – ils sont des preuves mais ne veulent rien prouver que l'inégalité des degrés et des forces dans les grands écarts du provenant<sup>19</sup>.

Les choses sont des traces *négligeables* : rien en elles ne contraint personne à s'occuper d'elles puisque la souveraineté règne. L'écriture poétique a cependant pour effet de rendre les choses à leur évidence. Elles deviennent probantes : elles *proviennent*, comme dit Char, c'est-à-dire qu'elles viennent à notre rencontre. Elles poussent et font signe naturellement et, dans les plis de l'attention qui s'éveille, un *nous* a des chances de prendre corps. Preuves absolues, elles ne prouvent rien de spécial car elles ne sont pas des signes dont il faudrait découvrir, en les interprétant, vers quoi ils font signe. Souveraines elles aussi, elles se manifestent dans le vallonement hasardeux du monde sensible dont la paroi des artistes paléolithiques est le cas le plus ancien que nous connaissons et dont la surface cinématographique (pour Herzog) et calligraphique (pour Char) sont des avatars. Le geste poétique est naturalisé : il y a preuve, mais la question de savoir ce qui est prouvé restera sans réponse.

## 5. Quand l'homme peint la fourmi, c'est la fourmi qui peint

Que le geste poétique soit naturel, cela implique qu'aucune frontière ne sépare la nature minérale et vivante, de la pratique humaine. La Terre dans sa tectonique et son érosion, l'activité des peintres paléolithiques, enfin la graphie et, par conséquent, la cinématographie de notre temps, peuvent se rejoindre par-delà les siècles dans une même signification toujours réactualisée. Le préhistorien Jean Clottes, qui prend la parole devant la caméra de Herzog, fait, à propos d'un cheval, la remarque suivante : « Ce qui est émouvant, c'est qu'on a l'impression qu'il a été tracé hier<sup>20</sup>. » Et un peu plus loin la voix *off*, dans le silence de la grotte, pose cette question : « S'agit-il du battement de leur cœur, ou du nôtre<sup>21</sup> ? » La nature qui produit les concrétions et les organismes vivants, la peinture et la cinématographie la réitèrent par le tracement du monde sensible qui environne notre regard : la continuité est parfaite.

Ce n'est pas le peintre qui, observant la nature, en offre une copie : c'est la nature elle-même qui, faisant signe, peint. Que peint-elle ? Rien qui mériterait qu'on se détourne de la peinture pour le savoir. La peinture en tant que geste ayant retrouvé

<sup>19</sup> Char, *Sous ma casquette amarante*, in *Œuvres Complètes* cit., p. 821.

<sup>20</sup> W. Herzog, *La Grotte des rêves perdus*, 12mn.

<sup>21</sup> *Ivi.*, 21mn.

les voies de la nature est une production de formes qui, à la fois, font signe, et ne font signe vers rien au service de quoi elles seraient réduites. La peinture est naturalisée si, à la place de représenter, elle présente : où il faut entendre, non pas qu'elle présente ou exprime quelque chose, mais qu'elle fait acte de signification. Quand elle présente, elle ne présente pas un objet situé à distance du geste de signifier. D'où des emplois intransitifs des verbes *peindre* ou *écrire*. Dans le film de Herzog le préhistorien Julien Monney se rappelle le récit d'un ethnologue qui avait demandé à un Aborigène australien pourquoi il peignait (une silhouette de fourmi sur une paroi, en l'occurrence). La réponse fut la suivante : « Je ne peins pas. C'est l'esprit de la fourmi à miel qui est en train de peindre. » Peu importe ce que le peintre ou la fourmi peignent. En réalité, personne en particulier ne peint rien de spécial, puisqu'on est en régime naturel. La fourmi peint, et ce qui se manifeste alors n'est rien d'autre que le devenir forme de (la fourmi). Peindre devient synonyme d'apparaître ou de devenir (fourmi). C'est la fourmi qui peint au sens où apparaît un devenir (fourmi), et cette apparition momentanément intransitive passe, aux yeux de l'observateur occidental, pour ce qui donne son admirable naturalité à la peinture aborigène. De fait, Monney commente ainsi la dénégation de l'informateur australien : « L'Aborigène faisait partie intégrante de cet esprit<sup>22</sup>. » Une seule nature (ou un seul « esprit ») anime l'artiste et l'animal – l'arbre signifié et l'arbre signifiant, l'arbre poussé et l'arbre poussant.

Dans le même ordre d'idées, cette remarque faite par Jean Clottes dans le même film sur, plutôt que la continuité, la vraisemblable unité, au Paléolithique, de l'ouvrage humain et de la nature, monde d'« esprits » de nouveau, où la forme surgit comme d'elle-même : « Il n'existe aucune barrière entre le monde où nous sommes et le monde des esprits. Une paroi peut nous parler<sup>23</sup>. » Ce qui apparaît sur la paroi n'est pas la parole d'un locuteur extérieur à la paroi et qui inscrirait sur elle ce qu'il aurait à dire à propos d'animaux hantant la steppe. C'est la paroi elle-même qui parle et peint. La paroi n'est alors rien d'autre que la surface du monde, ou plus justement elle est le monde comme surface en train de peindre, de pousser (*phuein*), de bourgeonner, de *provenir*, et l'artiste aussi bien que le spectateur sont ceux par qui cette peinture naturelle s'accomplit : « Filmer ou marcher n'est donc pas parcourir un territoire. C'est [...] le faire exister absolument », note encore Burdeau<sup>24</sup>. Le territoire, c'est-à-dire le monde comme surface se portant à notre rencontre, ne préexiste ni à la marche qui le découvrirait, ni à la peinture qui le représenterait. Un seul geste est de marcher et de peindre, et c'est dans ce geste unique qu'advient le territoire et la paroi, qui sont en définitive la même surface.

---

<sup>22</sup> *Ivi.*, 1h 12mn.

<sup>23</sup> *Ivi.*, 1h 06mn.

<sup>24</sup> Burdeau, in *Werner Herzog, Pas à pas* cit., p. 148.

C'est pourquoi on peut parler, avec Herzog, de « la marche comme écriture<sup>25</sup> ». Le spectateur du cinéaste, le cinéaste spectateur du peintre, le peintre spectateur de l'animal, enfin l'animal spectateur (d'aucune forme idéale, car dans cette procession il n'y a pas de fin), tous vont leur chemin, et ce cheminement est l'œuvre elle-même, laquelle n'a pas d'origine car elle est à l'origine. Peindre c'est marcher et marcher c'est prendre part au surgissement qui s'appelle, en l'occurrence, le territoire, et qui se présente comme une paroi.

Char a des formules voisines de celles relevées chez Herzog. Contant sa réaction aux tableaux que son amie peintre Vieira da Silva lui a montrés, il lui écrit ceci :

Je suis parti pour une longue errance qui se poursuivra jusqu'à l'ouvrage terminé, dans l'univers mental et concret de votre gravure dont le relief discontinu est le plus accordé des continus. Quel continent<sup>26</sup> !

La surface où marcher, où peindre, où écrire, constitue le monde c'est-à-dire l'ensemble de ce qui fait signe. Elle se donne comme le pays où des chemins (se) dessinent sous nos pieds, sous nos mains, sous nos yeux. Elle contient et elle continue une surprenante diversité. Contrairement aux routes goudronnées, imposées à la terre depuis l'extérieur, de tels chemins sont l'expression du pays. Aussi, pour les voir, il faut les tracer, ou les retracer, « tout signe en général » étant « de structure originellement répétitive » comme l'indique Jacques Derrida<sup>27</sup>. Le spectateur du tableau ou le lecteur du poème perçoivent l'œuvre en la (re)faisant, et alors ils la deviennent comme si tout avait lieu pour la première fois. Le peintre de Chauvet (re)fait les animaux déjà présents sur la paroi ; le cinéaste (re)fait le geste du peintre ; le spectateur (re)fait le geste du cinéaste. Tout homme invente, qui va son chemin sur la surface signifiante. C'est ce qu'affirme Reinhold Messner, l'alpiniste sud-tyrolien auquel Herzog, en 1984, consacre son film *Gasherbrum, La montagne lumineuse*, du nom d'une montagne pakistanaise. Messner commence par célébrer la furieuse souveraineté de l'escalade, geste artistique puisqu'il ne sert aucune fin : « Escalader les montagnes n'a aucun sens. [...] Tous les artistes [...] sont un peu fous<sup>28</sup>. » Après quoi il évoque l'alpinisme en termes de graphisme, insistant sur le fait que les lignes tracées ne deviennent visibles que si on les trace soi-même :

J'ai parfois l'impression de pouvoir dessiner sur ces parois de 3.000 ou 4.000 mètres de hauteur. Comme la maîtresse qui écrit et dessine au tableau, j'écris sur ces parois immenses. Mais je ne trace pas seulement des lignes pensées, je vis ces lignes. [...] Ces

<sup>25</sup> *Ivi.*, p. 149.

<sup>26</sup> Voir E. Morin, *René Char : Éthique et Utopie*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 389.

<sup>27</sup> Derrida, in *La Voix et le Phénomène* cit., p. 67.

<sup>28</sup> W. Herzog, *Gasherbrum, der Leuchtende Berg*, 23mn.



lignes sont bien présentes. Même si moi seul les sens et les vois parce que je les ai vécues, [...] elles sont là<sup>29</sup>.

Que, pour Herzog, le cinéma soit le même tracement sans fins que l'escalade, c'est ce dont on a confirmation lorsque Messner, redescendu des sommets, rêve, non pas de gravir de nouvelles montagnes, mais de « traverser des déserts, des forêts, sans arriver nulle part ». De fait, le cinéaste, derrière la caméra, donne aussitôt la réplique à l'alpiniste : « C'est étrange, j'ai la même vision<sup>30</sup>. » La caméra parcourt le flanc de la montagne. Au téléobjectif, il paraît vertical comme une paroi à peindre, mais en fait c'est le monde en général qui est une paroi qu'un graphisme consacre. Alors paraissent les silhouettes de Messner et de son camarade dont l'équipe de tournage était sans nouvelles depuis plusieurs jours et qui, à présent, sont de retour au camp de base<sup>31</sup>. Quand je peins, c'est en réalité la fourmi qui me rêve. Celui qui trace devient la trace qu'il appelle. Ce cinéma est graphique en ceci qu'il relève d'une poésie de la nature produisant la trace, la mettant en lumière, en faisant la preuve. Plutôt que de rompre avec elle pour en tirer le portrait, il continue le continent de la nature des choses qui surgissent. Le signe est la mise en évidence d'une chose qui était là : il est l'émergence de la surface du monde.

## 6. Dérèglement de la nature

Le romantisme de cette démarche tient à ce que l'art humain, au lieu de s'opposer à la nature, affecte de ne jamais se soustraire à l'intransitivité de son régime. Voyons maintenant ce qui, dans leur conception de la nature, éloigne autant Char que Herzog du projet romantique d'une historicisation de la nature et en fait nos contemporains.

Quand Victor Hugo, dans *Quatrevingt-Treize*, introduit son lecteur dans la salle où est réunie la Convention nationale, il suggère que la geste révolutionnaire est l'ébauche obscure d'un dessein qui, jusque dans ses excès à elle, la justifie :

Il y avait dans la Convention une volonté qui était celle de tous et n'était celle de personne. Cette volonté était une idée, idée indomptable et démesurée qui soufflait dans l'ombre du haut du ciel [...]. Cette idée savait où elle allait [...]. La révolution est une action de l'Inconnu. Appelez-la bonne action ou mauvaise action, selon que vous aspirez à l'avenir ou au passé, mais laissez-la à celui qui l'a faite<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ivi.*, 41mn.

<sup>30</sup> *Ivi.*, 42mn.

<sup>31</sup> *Ivi.*, 35-37mn.

<sup>32</sup> V. Hugo, *Quatrevingt-Treize*, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 254.

Par-delà la violence révolutionnaire, un ordre s'annonce. Une sagesse consiste à faire confiance à la nature, même quand elle produit des formes qui échappent à l'entendement personnel. Ici l'écoute de la nature est indissociable d'une foi dans un dessein supérieur. Pour un romantique la pratique humaine participe du mouvement naturel. C'est une heureuse nouvelle. L'histoire qui dévore ses enfants semble un géant aveugle mais elle garde le cap. Se situer dans la continuité de la nature, pour un romantique progressiste comme Hugo, c'est parier sur une direction de la nature. Affirmant sa solidarité avec la nature, le geste humain se présente comme en phase avec elle, quoique la mesure de cette adéquation dépasse les facultés humaines de calcul. Or, une telle providentialité naturelle est nettement critiquée par Herzog. Ce qui capte l'attention du cinéaste et dont, fasciné, il surligne les traits, ce sont des monstres chez qui aucune sorte de mesure, même obscurément, ne s'annonce.

À 30 km de la grotte Chauvet, le long du Rhône, se dresse une centrale nucléaire qui alimente en eau chaude un vivarium où barbotent des crocodiles. Plusieurs individus albinos y ont éclos. Herzog, qui les filme, affirme avoir eu une vision : du fait du bouleversement climatique, de tels « mutants » se trouveront bientôt devant les peintures préhistoriques. Après quoi le cinéaste se demande si nous ne serions pas, nous êtres humains du début de XXI<sup>e</sup> siècle, « les crocodiles des temps modernes »<sup>33</sup>. Les hommes et les animaux filmés par Herzog ne paraîtront, en somme, jamais à leur place, de quelque point de vue qu'on les considère. Depuis l'origine de Chauvet jusqu'à ce prodige des crocodiles blancs, on a beau scruter les signes, aucun ordonnancement ne s'annonce. En se naturalisant, la poésie ne montre que la monstrueuse singularité de signes qui tiennent leur visibilité de leur définitive irréductibilité à aucun ordre cosmique. C'est tout le contraire de ce qui, pour Hugo, se passait à la Convention.

Consacré au naturaliste américain Timothy Treadwell, *Grizzly Man* est un autre documentaire de Herzog. Le film est une enquête où alternent des entretiens avec ceux qui connurent Treadwell, et des séquences où Treadwell lui-même a filmé la nature sauvage, les animaux, enfin s'est mis en scène parmi eux dans cette région d'Alaska qu'il nommait le « labyrinthe des grizzlis » (*grizzly maze*). Treadwell comptait abolir la frontière entre les fauves et lui. Or cette folie, qui intéresse le cinéaste, est aussi critiquée par lui. Herzog ne milite pas en faveur de l'amitié de l'homme et de la bête. Ayant récupéré l'ultime vidéo où Treadwell, bien malgré lui, a enregistré sa propre dévoration par un ours, Herzog conclut :

Et ce qui me hante c'est que, sur toutes les faces de tous les ours que Treadwell a pu filmer, je n'ai découvert ni affinité, ni compréhension, ni pitié. Je vois seulement

---

<sup>33</sup> W. Herzog, « Post-scriptum » in *La Grotte des rêves perdus*, 1h 21mn.

l'irrésistible indifférence de la nature. À mes yeux le monde secret des ours n'existe pas. [...] Mais, pour Timothy, cet ours était un ami, un sauveur<sup>34</sup>.

Si on qualifie de monstrueux ce qui témoigne de l'inconsistance d'un dessein cosmique, alors on peut dire que Treadwell est un monstre montreur de monstres. Face à sa propre caméra il retrouve en effet, en plein désert, sous la pluie et à la portée des fauves, la verve du bateleur déclamant sur la place publique : « Permettez-moi de vous le dire, Mesdames et Messieurs : il n'y a sur Terre aucun endroit plus dangereux, plus excitant que le labyrinthe des grizzlis<sup>35</sup>. »

Le cinéma de Herzog a pour thème « la grâce et la férocité » de la nature sauvage, ou *wilderness*<sup>36</sup>. Cette dernière peut se définir comme le règne de ce qui est sans règle, le domaine d'une errance où sont ignorées définitions et limites. D'où cette « humanité foncièrement bestiale » qu'on retrouve de film en film, d'après un critique<sup>37</sup>. La *wilderness* place les hommes dans les galeries du labyrinthe où veille le Minotaure, être unique en son genre. La *wilderness* fait saillie parce que les formes qui la constituent sont absolument singulières. Elles ne ressemblent à rien, ne renvoient à rien, se refusent à toute interprétation : elles sont mystérieuses. La *wilderness* est cette utopie d'une signification qui serait d'autant plus saisissante qu'elle se refuserait plus vigoureusement au déchiffrement. Quand on trouve que cela fait d'autant plus signe que le signe paraît se maintenir plus obstinément dans son mystère, alors on est dans la *wilderness*. Cette dernière est l'affolement d'une signification indéfiniment renvoyée à elle-même et comme close sur elle-même. Treadwell, même en plein air, est prisonnier de sa folie d'un monde secret des ours.

René Char, de son côté, insiste sur le fait que la poésie telle qu'il la pratique est toujours inféodée au maquis, à sa violence, à son amour, à sa terreur, même une fois remises les armes et conclue la paix. Le maquis est par excellence le milieu où fleurit la vie poétique. Or dans le maquis, il ne s'agissait pas d'opposer à la criminalité la règle d'une civilité bien tempérée. Char avoue que son engagement militaire a fait de lui « un monstre de justice et d'intolérance, un simplificateur claquemuré, un personnage arctique qui se désintéresse de quiconque ne se ligue pas avec lui pour abattre les chiens de l'enfer »<sup>38</sup>. Le poète arctique est un ours. Le Minotaure, c'est lui. Donc, après le maquis, le retour à la légalité et au jeu politique marque, en même temps que la fin de l'exception poétique, la mise à distance du labyrinthe : « On ne prolonge pas un climat exceptionnel, écrit Char. Nous sommes partisans, après

<sup>34</sup> W. Herzog, *Grizzly Man*, 1h 34mn. Nous traduisons.

<sup>35</sup> *Ivi.*, 1h 30mn. Nous traduisons.

<sup>36</sup> *Ivi.*, 1h 36mn, pour l'expression « grace and ferociousness ». Le mot *wilderness*, lui, est utilisé notamment dans le film *Happy People, A year in the Taiga*, reportage de 2010 co-réalisé par W. Herzog et D. Vasyukov.

<sup>37</sup> Burdeau, in *Werner Herzog, Pas à pas* cit., p. 142.

<sup>38</sup> Char, « Billets à Francis Curel », in *Œuvres Complètes* cit., p. 633.

l'incendie, d'effacer les traces, de murer le labyrinthe et de relever le civisme<sup>39</sup>. » Contrairement à Treadwell, le maquisard est sorti du labyrinthe, mais non pas le secret de sa poésie.

La poésie de René Char est naturelle au sens où son régime est d'exception : les signes n'y figurent pas dans l'attente de leur interprétation d'après une syntaxe répertoriée. Ainsi, cette poésie est indissociable de la monstruosité. S'il existe une éthique de la poésie naturalisée, elle consiste à mettre la règle entre parenthèses, à ne pas s'occuper de ce qui délimite et permet de classer les êtres. Herzog appelle *wilderness* cet état d'exception et il en fait l'expérience lorsque, dans la vie humaine, est suspendu l'accord qui d'habitude fonde l'ordre social. Treadwell est un solitaire, Messner aussi. Commentant Herzog, Emmanuel Burdeau rebaptise la *wilderness* « la force ». Ce qu'il dit alors met en évidence l'irréductibilité de la poésie cinématographique à quelque mesure que ce soit : « La force a toujours été insaisissable. Ses effets échappent aux calculs<sup>40</sup>. » Cependant, ni chez Werner Herzog ni chez René Char la nature sauvage ne se signale obligatoirement par sa robustesse. Même, son exceptionnalité entraîne parfois son extrême fragilité. Plus qu'à son tour Herzog met en scène des fous et des idiots, des nains et des fantômes. Quant au poète du maquis, c'est avec une extrême délicatesse qu'il adresse son poème aux herbes sauvages : « Aromates, est-ce pour vous<sup>41</sup> ? »

À chaque instant la monstruosité de la nature qui s'expose risque d'être perdue de vue. Elle ne doit la clarté de son apparition qu'à un minutieux travail de préservation du témoignage. La « force » de la nature est donc moins un étalage de muscles, qu'une précarité émouvante.

## 7. Le témoin et le monstre

La nature est une poussée où, grammaticalement, aucun sujet ne se distingue d'aucun objet. Un cheminement a lieu mais personne ne va nulle part. Or la poésie admet un agent distinct à la fois de son acte producteur et de l'œuvre produite. Chaque fois, donc, que la poésie, pour aller son chemin, s'inspire de la nature, on assiste à l'impersonnalisation d'un geste, si bien que la signification des signes a l'air de rester en suspens. Le signe qui, en principe, est ce qui se substitue à quelque chose d'absent, à présent paraît maintenu dans une insolite absence de toute absence, laquelle relève,

<sup>39</sup> *Ivi.*, p. 637.

<sup>40</sup> Burdeau, in *Werner Herzog, Pas à pas* cit., p. 139.

<sup>41</sup> Char, « Joue et dors », in *Œuvres Complètes* cit., p. 321.

à ce qu'il nous semble, de ce que Jacques Lacan appelait la « forclusion du signifiant », et qu'il associait à la psychose<sup>42</sup>.

Le signe est bien sous les yeux mais, du fait d'une « carence de l'effet métaphorique »<sup>43</sup>, voilà qu'on n'est plus renvoyé à une chose qui, dans son absence, serait encore désignée par le biais du signe. Il en résulte une protestation de plénitude où, à la fois, tout serait présent et tout ferait signe. Les deux traits sont certes contradictoires ; on mesure pourtant le dynamisme de cette contradiction quand Char déclare que, « dans la nuit, le poète, le drame et la nature ne font qu'un, mais en montée et s'aspirant. [...] Nuit plénière où le rêve malgracieux ne clignote plus [...] »<sup>44</sup>. Le rêve qui brille continûment est une vision avec laquelle le poète va faire corps de manière insurrectionnelle. Enfin on est à pied d'œuvre, enfin on n'est plus dans la déploration. Néanmoins la présence ainsi effectuée, loin de se résoudre en satiété, n'est que le regret d'un regret, le désir d'un désir, le deuil d'un deuil poussé à son comble. Le thème de la « vérité immédiate » de l'œuvre d'art, thème « hystérique » s'il en est d'après Alain Badiou<sup>45</sup>, ne se développe en effet qu'au prix d'une négation qui, redoublée, va miroiter comme un achèvement. Rien ne le dit mieux que cette phrase souvent citée de René Char : « Le poème est l'amour réalisé du désir demeuré désir<sup>46</sup>. »

Le cœur battant à l'unisson de ce qui l'environne, celui qui en use naturellement est pris d'une fureur qu'il joue autant qu'il l'éprouve. Enthousiaste, il se sent arctique parmi les ours, et il en fait état. Son comportement lui paraît mu par un instinct auquel il dit se fier sans rien y comprendre. Après une chute dont il s'est sorti la « tête en pot de géranium » mais vivant, Hypnos parvient à convaincre ses compagnons que son « mérite est nul. Tout s'est passé en dehors » de lui, son « subconscient » de maquisard l'ayant dirigé avec « à-propos » au moment où le pire allait arriver<sup>47</sup>. L'œuvre publiée est alors ce qui témoigne d'une fureur, d'un enthousiasme, d'une inspiration, mais elle en témoigne non au sens où un témoin extérieur attesterait ce qui a eu lieu et en rendrait compte. Elle témoigne en ceci qu'un vestige recueilli est mis en avant comme une preuve. Herzog a monté les images réalisées par Treadwell et les a incluses dans son film de façon à en accentuer le mystère : « Treadwell ne cesse de filmer les ours avec un entêtement étrange », commente-t-il<sup>48</sup>. Quant à René Char, il élabore après la guerre son livre *Fureur et Mystère*, lequel gravite autour de l'engagement dans la Résistance. Comment procède-t-il ? Dans *Le Bâton de rosier*, il

---

<sup>42</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, in *Écrits II*, Paris, Seuil, 1999, p. 36.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Char, « Sur une nuit sans ornement », in *Œuvres Complètes cit.*, p. 392.

<sup>45</sup> A. Badiou, *Petit Manuel d'Inesthétique*, Paris, Seuil, 1998, p. 10.

<sup>46</sup> Char, « Partage formel », in *Œuvres Complètes cit.*, p. 162.

<sup>47</sup> *Feuillets d'Hypnos, ivi.*, p. 211.

<sup>48</sup> W. Herzog, *Grizzly Man*, 1h 33mn. Nous traduisons.

expliquera que son carnet de notes prises dans le maquis, il l'avait enfoui dans un mur de maison en ruine avant de gagner par avion l'Afrique du Nord où les Alliés avaient besoin de lui pour organiser leur débarquement dans le Midi de la France ; et il ajoute qu'à son retour il en détruisit « la plupart des pages », mais qu'un seul « feuillet fut conservé comme témoin »<sup>49</sup>. De même que les rushs de Treadwell furent incorporés au film de Herzog, de même quelques phrases sauvées du labyrinthe furent intégrées dans les *Feuillets d'Hypnos* publiés en 1946 et qui formeront le noyau de *Fureur et Mystère*. La preuve qui se porte à notre rencontre est dans cette apothéose.

Ni active ni passive, la nature est une voie qui fraie avec le silence, le chaos, l'impersonnalité. Dans l'intransitivité qu'on lui suppose, elle n'existe qu'à travers la rétrospection mémorielle et la préservation du témoignage. Est naturel ce dont on dira plus tard que la preuve a surgi un jour, sans qu'on sache d'où. Écrire selon la nature, c'est mettre en scène un gouffre auquel on ne s'adosse qu'avec effroi.

---

<sup>49</sup> Char, *Le Bâton de rosier*, in *Œuvres Complètes* cit., p. 802.

---

## André du Bouchet : le poète-marcheur dans la nature épiphannique

Gert Valentijn

André du Bouchet is a great admirer of nature, a privileged place of inspiration and walking. He sought in nature a spiritual adventure that is closely related to mystical experience, except that the experience in question makes no reference to a specific faith. In fact, we often speak of “natural mysticism”. Such an experience is often presented as a disruption of the parameters of the common experience, in the sense that the boundaries of the self and the world are erased, time becomes eternity and space is experienced in all its concrete virtualities. Poetry is probably the genre that has the most intimate relationship with mystical experience. In André du Bouchet’s poetry, nature plays an important role. In his poems, the quest for presence and the poetic quest go hand in hand, and some poems express nature as a true natural mystical experience. Haiku will undoubtedly have an influence on du Bouchet’s poetic experience and his way of expressing such natural mystical experience.

Keywords: *Du Bouchet (André) – Mysticism – Contemporary poetry – Nature – Haiku*

---

« La terre immense se déverse, et rien n’est perdu. A la déchirure dans le ciel, l’épaisseur du sol. J’anime le lien des routes. [...] J’ai vu le jour ébranlé, sans que le mur bouge. [...] Je vais droit au jour turbulent<sup>1</sup> ». Ainsi débute le poème « Du bord de la faux » d’un des deux volumes majeurs *Dans la chaleur vacante* (1961) du poète André du Bouchet. Cette « terre immense » a déjà fasciné beaucoup d’écrivains. Pour les romantiques la nature était une source inépuisable d’émotions, de sensations et refuge permettant d’échapper à l’agitation de l’espace urbain et industriel. La nature a souvent été représentée comme un espace enveloppant et provoquant en l’être humain une « aspiration vers l’infini<sup>2</sup> ». Les poètes, dont appartient André du Bouchet, qui ont commencé à publier dans les années cinquante, après la Seconde Guerre Mondiale, en pleine « ère du soupçon » « où la raison scientifique et spéculative devient de plus en plus abstraite et construit un modèle du monde physique qui se désintéresse des apparences sensibles<sup>3</sup> », peuvent, selon Jean-Michel

---

<sup>1</sup> A. du Bouchet, *Dans la chaleur vacante, suivi de Ou le soleil*, Paris, Éditions Gallimard, 1991, pp. 11-13.

<sup>2</sup> C. Baudelaire, *Curiosités esthétiques*, [https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Baudelaire\\_-\\_Curiosités\\_esthétiques\\_1868.djvu/93](https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Baudelaire_-_Curiosités_esthétiques_1868.djvu/93), consulté le 30 avril 2021.

<sup>3</sup> J. Depreux, *André du Bouchet ou la parole traversée*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 1988, p. 135.

Maulpoix<sup>4</sup>, être rassemblés autour de la quête commune du lieu et de la présence au monde, l'ici ou le maintenant, ainsi que d'un rapport insistant à une confrontation à l'élémentaire. Ces « poètes du lieu<sup>5</sup> » rejettent l'écriture automatique du surréalisme et recherchent un langage impersonnel, anonyme, pur et simple pour leur recherche de l'immédiateté, de la contemplation du monde dans sa totalité. Un monde qui constituera une dimension essentielle dans leur poésie, et ainsi dans l'œuvre poétique d'André du Bouchet, le « poète-marcheur<sup>6</sup> ». Dans son ouvrage *L'expérience poétique dans l'œuvre d'André du Bouchet* (2013) Elke de Rijcke évoque qu'écrire de la poésie, c'est « rejoindre une expérience sensible qui dépasse les limites de la langue et du sujet verbal. La visée de l'écriture poétique est d'être-au-monde. La véritable destination du poème est la découverte de l'existence, le retour à l'immédiat du sensible<sup>7</sup> ». Pour s'immerger dans le monde de telle expérience immédiate, André du Bouchet a cherché dans la poésie une aventure spirituelle qui touche à l'expérience mystique, sauf que, contrairement à ce qui se passe dans la mystique traditionnelle, l'expérience en question fait l'économie de toute référence à une foi précise. De fait, on parle souvent de « mystique naturelle<sup>8</sup> », de « mystique sauvage<sup>9</sup> » ou de « mystique sans Dieu<sup>10</sup> ». Mais en quoi consiste exactement la mystique sans Dieu ? Nous avons affaire à une expérience limite et ponctuelle. Le plus souvent les paramètres de l'expérience de la vie quotidienne sont radicalement modifiés, en ce sens que les frontières du moi et du monde extérieur s'effacent, le temps se mue en éternité et l'espace est éprouvé dans toutes ses virtualités concrètes. Le moment exceptionnel, le plus souvent euphorique, et vécu dans l'instant peut par la suite se prolonger dans la durée par le biais d'une démarche plus concertée sous la forme d'exercices spirituels ou d'une véritable quête, dans laquelle la nature joue souvent un rôle privilégié.

Dans cet article nous exposerons d'abord les caractéristiques d'une expérience mystique naturelle. Ensuite, nous commenterons le rapport entre la poésie et l'expérience mystique naturelle. Un rapport qui nous mènera à la question du rôle de la nature dans l'expérience mystique et poétique du « poète-marcheur » André du Bouchet, plus spécifiquement dans les recueils *Air* (1950-1953), *Dans la chaleur vacante* (1961) et *Ou le soleil* (1968), pour aboutir à l'intérêt du poète pour la forme brève qui touche à la poésie japonaise, le haïku.

<sup>4</sup> J.-M. Maulpoix, « La poésie française depuis 1950 : tendances », *Site personnel de l'auteur*, <http://www.maulpoix.net>, consulté le 10 juin 2020.

<sup>5</sup> D. Acke, *Philippe Jaccottet et les ambiguïtés du religieux*, dans « *Le Courrier du centre international d'études poétiques, Bruxelles* », (janvier-juin 1996) n° 209-210, pp. 5-32.

<sup>6</sup> M. Collot, « La relation compacte appelée monde » dans M. Collot et J.-P. Léger, *Présence d'André du Bouchet*, Paris, Hermann Éditeurs, 2012, p. 197.

<sup>7</sup> E. de Rijcke, *L'expérience poétique dans l'œuvre d'André du Bouchet (Tome I)*, Bruxelles, Éditions de la lettre volée, p. 154.

<sup>8</sup> M. Raymond, *De Baudelaire au surréalisme*, Paris, José Corti, 1940, p. 14.

<sup>9</sup> M. Hulin, *La mystique sauvage : Aux antipodes de l'esprit*, Paris, PUF, 1993.

<sup>10</sup> J.-C. Bologne, *Une mystique sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2015.



Les écrivains expriment le cœur de l'expérience mystique naturelle, à savoir une unité intime entre le moi et le monde, à l'aide de toutes sortes de métaphores. Romain Rolland appelait cette expérience d'extase spontanée le « sentiment océanique » dans une correspondance avec Sigmund Freud. Cette expression suggère que le moi se dissout, pour ainsi dire, dans le monde, « dans le Tout<sup>11</sup> », comme une goutte dans l'océan. Georges Bataille développera son « expérience intérieure<sup>12</sup> », Jean-Marie Gustave Le Clézio décrit telle expérience comme une « extase matérielle<sup>13</sup> », Stephen Jourdain décrit ce bouleversement comme un « cataclysme<sup>14</sup> » à cause du caractère abrupt et totalement bouleversant du passage de l'état de conscience ordinaire à ce nouvel état et Yves Bonnefoy définit son expérience comme la « présence », l'union intime de l'homme et du monde, ou comme « une de ces brusques trouées dans ce qui ressemblait autour de moi à un grand voile jeté sur l'intensité du monde<sup>15</sup> ». Plusieurs écrivains et philosophes ont accordé une importance majeure à de telles expériences dans leur travail. L'un des premiers écrivains modernes qui nous a donné un témoignage d'une mystique sans Dieu, ou d'une « mystique naturelle » a été Jean-Jacques Rousseau. Dans ses *Rêveries d'un promeneur solitaire* (1782) il décrit des extases en se promenant dans la nature. Il ressent un bonheur extatique et une jouissance personnelle coupant les frontières entre son moi et le monde extérieur dans sa cinquième promenade que nous pouvons également interpréter comme une expérience mystique naturelle, c'est-à-dire sans Dieu.

Le moment où Rousseau a écrit ses expériences d'extase n'est pas un hasard. La religion en tant qu'institution et système de vérité dogmatiques avait déjà commencé à s'éroder sous l'assaut des critiques du Siècle des Lumières, rendant plus importante la relation subjective à la religion. Les effets des événements économiques, politiques, sociaux et religieux du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle, la croissance de la rationalité dans la vie économique, politique, sociale et personnelle ont entraîné un « désenchantement du monde<sup>16</sup> », selon l'expression de Max Weber reprise par

---

<sup>11</sup> A. Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, pp. 155-156 : « Nous sommes dans le Tout [...]. Il nous enveloppe. Il nous contient. Il nous dépasse. Une transcendance ? Non pas, puisque nous sommes dedans. Mais une immanence inépuisable, indéfinie, aux limites à la fois incertaines et inaccessibles ».

<sup>12</sup> G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 2006.

<sup>13</sup> J.-M. Gustave Le Clézio, *L'Extase matérielle*, Paris, Éditions Gallimard, 1967.

<sup>14</sup> S. Jourdain, *L'Irrévérence de l'éveil*, Paris, Éditions du Relié, 1992, p. 40.

<sup>15</sup> J.-L. Ezine, *Un entretien avec Yves Bonnefoy : Le besoin de poésie*, dans «Le Nouvel-Observateur», (20-26 décembre 2001), pp. 60-62.

<sup>16</sup> M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1985. Expression reprise de Max Weber par Marcel Gauchet qui considère que c'est l'ébranlement de la société traditionnelle laïque qui a suscité la fin du religieux : c'est à la lumière de l'histoire qu'il illustre sa théorie, soutenant que l'absolutisme royal, en abusant du pouvoir, a dépassé et discrédité le religieux dont il se réclamait. Du concordat de 1803 à la séparation de l'Église et de l'État, Gauchet

Marcel Gauchet, et ont influencé le monde intellectuel, mais sans doute aussi l'être humain au sens large. À cette époque les grandes religions instituées montrent des signes de faiblesse et perdent leur impact sur la société et sur les individus. L'homme moderne veut, en dépit de son aliénation et son angoisse, dominer le monde et ira à la recherche d'une substitution de la religion institutionnelle<sup>17</sup> afin de rendre à la vie affective sa profondeur et sa dimension spirituelle. L'expérience intérieure de l'individu formera un courant important qui occupera la littérature et la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle.

Les écrivains qui ont vécu de tels moments exceptionnels ont tous un point commun, plus particulièrement, ils évoquent, à l'origine de leur œuvre, une expérience bouleversante, un big-bang personnel, qui prend ensuite un caractère obsessionnel et détermine la quête de toute une vie, ce que Jean-Claude Bologne, un écrivain contemporain belge, raconte à propos de sa première expérience mystique occasionnée par la lecture du poème de Mallarmé « Brise Marine ». Étant bouleversé, il cherche à comprendre ce qui lui est arrivé. Les auteurs sont tous d'accord. Leur expérience n'apparaît qu'un instant, temps et espace soudainement s'effacent, ils ont l'impression d'être en voyage. Ils sont plongés dans un autre monde, un autre univers, pleinement dans le présent, et qui nous permet de vivre une sorte d'éternité dans l'instant fugace. Ces moments exceptionnels qui correspondent à une expérience de l'être-au-monde, une expérience mystérieuse, sont inexplicables et souvent évoqués par des témoignages écrits ou prêtés à des personnages de fiction. L'expérience mystique est souvent qualifiée d'imprononçable ou d'ineffable, mais seulement accessible par la langue écrite.

Le « désenchantement du monde » n'a pas seulement influencé le monde intellectuel du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, mais a également influencé la poésie française moderne. La poésie, dont les frontières sont définies, influencées, à cette époque où Nietzsche congédie la notion de Dieu, s'est également engagée dans la mouvance et la fièvre de la modernité avec bien entendu tout ce que cela implique. Apparemment, l'exigeante démarche de Rimbaud, critique de la religion, a marqué un pas et l'a orientée vers une requête, une amorce nouvelle, bref vers de grandes interrogations. Aussi, en dépit de leurs différences, maintes entreprises poétiques modernes paraissent relever d'un questionnement identique rimbaldien, et répondre au projet, que nous pensons être une caractéristique de la poésie moderne, d'une entreprise visant l'édification d'une éthique spirituelle représentative. Parallèlement à cette orientation mystique de la poésie, les perspectives de quête au début du XX<sup>e</sup> siècle explorent des voies différentes. En effet, si l'évolution de la pensée religieuse chrétienne semble atteindre son stade terminal en ce que, par la « mort » de Dieu, elle

---

explique cette disjonction historique par une frontière plus large, celle qui sépare la société civile de l'État.

<sup>17</sup> La religion institutionnelle pour le monde occidental est surtout le christianisme.

se prive de possibilité de déploiement, elle investit tout autant un champ de pensée moderne : celui de l'être et du Moi. C'est ce domaine que la poésie moderne parcourt pour ériger son propre projet. La poésie se fait mystique dans son approfondissement de l'intériorité et se présente comme recherche s'appuyant sur les investigations modernes d'expérimentation spirituelle. Le poète moderne étant bouleversé par son expérience mystérieuse et exceptionnelle, essayant à comprendre ce qui lui est arrivé, cherche alors à « rejoindre l'unité essentielle : unité de l'esprit et du monde, cherchée passionnément, pathétiquement, aussi bien dans la contemplation du spectacle extérieur que dans l'appréhension des données obscures du monde profond<sup>18</sup> ». Cette recherche de l'union du poète vers une « réalité qui dépasse la réalité extérieure et la détruit par sa présence même<sup>19</sup> », touche à la mystique. Néanmoins, quant à l'auteur de l'essai *Poésie et Mystique* (1936), Albert Béguin, le chemin à l'union, ou à l'unité essentielle, d'un poète et d'un mystique, n'est pas identique. La frontière entre la mystique et la poésie se trouve dans le rôle de l'image. Chez le mystique, Albert Béguin est d'avis que l'image disparaît « pour faire place au silence lorsqu'il atteint au sommet de son ascension<sup>20</sup> ». Il nous parle de la « mort des images » : « La progression vers l'état le plus dénudé, auquel tendent tous les mystiques, est décrite par eux comme une mort des images, un arrachement de l'âme, qui quitte les régions, déjà profondes, où l'image succède à l'idée, pour atteindre enfin à ce centre qui est la Nuit absolue<sup>21</sup> ». Ce n'est que lorsque le mystique « recourt à l'expression lyrique pour décrire approximativement l'expérience cruciale<sup>22</sup> », c'est-à-dire lorsqu'il devient poète, que l'image réapparaît. Albert Béguin décrit cette expérience lyrique, le plus souvent la poésie, comme « le mouvement de 'retour' qui est la véritable relation du mystique avec la beauté du monde<sup>23</sup> ». Selon Béguin, le mystique « suit un chemin tout opposé à celui du poète ; son point de départ est la connaissance, non pas une interrogation lancée dans l'inconnu<sup>24</sup> ». Le mystique « sait que l'Unité seule existe<sup>25</sup> » et la voie mystique aboutit « à la Nuit qui est suprême clarté<sup>26</sup> ». Cependant, la poésie moderne en tant que posture existentielle semble prédisposer le poète à l'abandon des exigences étroitement égotistes au profit d'une attention intense pour l'environnement et d'une imprégnation très forte du moi par les choses. L'expérience spirituelle du poète, qui touche sans doute à l'expérience mystique, mais contrairement à la relation du mystique avec le monde et les images, se passe « dans la région même des

---

<sup>18</sup> A. Béguin, *Gérard de Nerval suivi de Poésie et Mystique*, Paris, Librairie Stock, 1936, pp. 108-109.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 118-119.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 120.

images<sup>27</sup> ». Le poète vise, au-delà du fini et de la limite, l'infini ou « l'abîme des espaces<sup>28</sup> ». Albert Béguin nous explique également que le poète ne trouve pas la beauté du monde, au contraire des mystiques, dans le « retour » d'une expérience « unitive », mais bien dans les choses, c'est-à-dire dans le monde terrestre, le plus souvent dans la nature comme Charles Baudelaire nous révélait déjà en 1868 en évoquant que la nature provoque en l'être humain une « aspiration vers l'infini », ce que nous révèle également André du Bouchet dans son œuvre poétique. Là où la mystique peut être interprétée comme « un procès ou un cheminement vers une lumière certaine<sup>29</sup> », la « confrontation, d'abord effrayée et tremblante, ne deviendra ivresse que dans l'instant où le poète visionnaire aura absorbé en lui l'immensité et étendu ses propres limites jusqu'à se confondre avec l'univers<sup>30</sup> ». Cette confrontation avec l'expérience spirituelle ou mystique, vécue par le poète, demeure une « soif de connaître » ce qui s'est passé et trouvera son résultat dans la communication lyrique, c'est-à-dire le poème.

Notre poète André du Bouchet s'engage sans doute au problème de l'être et peut s'approcher d'un mystique. Néanmoins, Albert Béguin l'a déjà évoqué, l'expérience spirituelle d'un poète se passe « dans la région même des images », dans les choses, dans le monde terrestre, ou comme Frédéric Hölderlin (1770-1843) également citait dans son célèbre vers du poème, traduit par du Bouchet, *En bleu adorable* : « Riche en mérites, c'est poétiquement pourtant que l'homme habite sur cette terre<sup>31</sup> ». Ainsi André du Bouchet diffère d'un mystique. Pour lui, la nature végétale représente le lieu privilégié de la présence au et du monde. Il s'enferme dans la nature et appelle un poème « tout fragment ou paysage de langue, porté à un degré d'intensité ou de précision où il vous met dans un rapport vivant avec vous-même<sup>32</sup> ». Ce « rapport vivant avec vous-même » peut être interprété comme le rapport, ou l'union, entre l'homme et le monde. Les éléments naturels comme le ciel, le sol, les nuages, la montagne, le glacier, le champ ou la lumière du jour occuperont une place prépondérante dans son œuvre poétique. « La présence de l'homme dans ce paysage naturel ouvert sur les lointains est marquée par des routes, une maison, un mur, figures du déplacement, du séjour et de l'obstacle. Ailleurs nous rencontrerons la neige, le vent, les pierres, et, dans les champs, des labours, des meules, de la paille, une faux<sup>33</sup> ». Pendant ses promenades dans la nature, « le poète-marcheur » André

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>31</sup> F. Hölderlin, *En bleu adorable*, poème traduit par André du Bouchet et repris dans *Aveuglante ou banale*, Paris, Le Bruit du temps, 2011, p. 112.

<sup>32</sup> Propos tenus dans *Surpris par la nuit*, « Espace de la poésie », entretien avec Alain Veinstein, rediffusion du 24 janvier 1995, France culture. Repris et cité dans V. Martinez, *André du Bouchet : Poésie, langue, événement*, Amsterdam-New York, Editions Rodopi B.V., 2013, p. 59.

<sup>33</sup> Depreux, *André du Bouchet* cit., p. 17.

du Bouchet, observe et parcourt le paysage. Pour lui « On doit marcher. On ne peut pas s'attarder. [...] Le livre en brèche, les mots en hâte reprisés, les images qui roulent sous le front et le bruit de la voix. Vraiment, il faut relever la tête pour pouvoir respirer<sup>34</sup> ». Selon Michel Collot, dans l'œuvre dubouchetienne, le paysage « n'apparaît pas comme un spectacle contemplé à distance mais comme un milieu dans lequel le corps en mouvement est tout entier immergé : il n'est pas devant mais dedans<sup>35</sup> », ce qui confirme encore la différence entre poète et mystique. Pour Collot également « le paysage s'impose comme une présence globale, présence du monde et présence au monde indistinctement mêlées, remettant en cause la distinction classique entre le sujet et l'objet, entre la chose pensante et la chose étendue. Elle suppose que le sujet sorte de soi pour être au monde, ou plutôt pour être du monde, faisant corps avec lui<sup>36</sup> ». Ce point de vue est sans doute présent chez du Bouchet. Le poète nous fait plonger dans un monde pictural, dans une peinture. Ce qui n'est pas étrange car le nombre de collaborations avec des peintres, « ceux qui vont vers l'essentiel, ceux qui visent à un éclairage du monde tangible<sup>37</sup> », est énorme dans la bibliographie du poète. Sa fascination pour le monde terrestre et les éléments naturels l'incite donc à la marche et le fait plonger dans une fusion avec le paysage et la nature pour aboutir à une extase, une jouissance comme ressentissait aussi Jean-Jacques Rousseau dans ses *Rêveries du promeneur solitaire*.

La confrontation avec son expérience qui touche donc à la mystique et « la soif de connaître » ce qui s'est passé trouvera, selon Elke de Rijcke, chez André du Bouchet son résultat dans une écriture qui « propose la réintégration d'un immédiat éclaté<sup>38</sup> » et qui « remet en question la "fonction de compensation" de la poésie, selon laquelle l'œuvre se fait révélation ontologique à travers la fusion extatique du sujet et du monde<sup>39</sup> ». Pour Elke de Rijcke, « L'écriture comme expérience poétique chez André du Bouchet n'est plus l'espace du sacré, l'espace d'une célébration », là où le poète diffère encore d'un mystique, « mais l'espace d'un retour à une expérience contingente de l'immédiat à travers le processus même de l'écriture et de la lecture<sup>40</sup> » révélant une « nouvelle Réalité réelle<sup>41</sup> ». Pour André du Bouchet, cette expérience poétique, c'est-à-dire la poésie, est « diamant de la respiration<sup>42</sup> », « le papillon des

<sup>34</sup> A. du Bouchet, *Aveuglante ou banale*, Paris, Le Bruit du temps, 2011, p. 64.

<sup>35</sup> Collot, « La relation compacte appelée monde » cit., p. 197.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>37</sup> R. Sabatier, *La poésie du vingtième siècle : Métamorphose et Modernité*, Paris, Éditions Albin Michel, 1988, p. 713.

<sup>38</sup> E. de Rijcke, « L'écriture comme expérience : le médiat et l'immédiat » dans M. Collot et J.-P. Léger, *Présence d'André du Bouchet*, Paris, Hermann Éditeurs, 2012, p. 133.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>41</sup> Terme de Jean-Marie Schaeffer et repris par Elke de Rijcke, « L'écriture comme expérience : le médiat et l'immédiat » cit., p. 135.

<sup>42</sup> Du Bouchet, *Aveugle* cit., p. 131.

paupières grand ouvert<sup>43</sup> ». Dans l'œuvre poétique de du Bouchet, de Rijcke est d'avis que « le poème devient la scène d'un rapport extrêmement tendu entre l'expérience langagière et l'expérience immédiate<sup>44</sup> ». C'est pourquoi le « fragment » dont parle André du Bouchet, la « scène » selon Elke de Rijcke, ainsi que l'immersion du poète dans le paysage, « où tout se fragmente, se disjoint, s'érige et s'efface<sup>45</sup> », nous feront penser à une pièce de haïku dans laquelle l'expérience mystique, ce moment exceptionnel et « unique », épousera le sujet, la langue et le monde terrestre ou le cosmos.

L'analyse ci-après des poèmes des recueils *Air*, *Dans la chaleur vacante* et *Ou le soleil* des années cinquante et soixante d'André du Bouchet évoquant une épiphanie mystique naturelle pendant ses promenades dans la nature nous illustrera non seulement la distinction entre poésie et mystique, mais également la fusion entre le sujet, la langue et le monde terrestre, c'est-à-dire la terre ou le cosmos. Une fusion qui nous fera sans doute penser à une pièce de haïku, la forme brève japonaise, parfaitement adaptée pour exprimer le bref moment éphémère qui acquiert une dimension d'éternité.

L'homme en marche traverse le paysage et se confond avec la nature, le lieu d'inspiration et de marche privilégié du poète. Ses observations qu'il note sur l'instant et dans ses « carnets » peuvent, comme précité, être comparées à un peintre qui observe par exemple les champs et les peint sur son chevalet. Ces mots, écrits dans les carnets, donneront forme à son expérience du monde et du Bouchet changera ainsi l'expérience en matière verbale. Les poèmes dubouchetiens, profondément ancrés dans la réalité et dans l'instant, des recueils précités nous indiquent sa recherche d'adhésion immédiate au réel. André du Bouchet emmènera le lecteur à sa longue promenade, à son voyage dans la nature via son écriture poétique, une écriture réduite à l'élémentaire, aux éléments naturels les plus simples de la terre et adaptée pour l'expression de ses brefs moments éphémères. Le lecteur prendra alors le rôle d'un témoin. Un rôle que nous retrouvons aussi dans la représentation de la mystique religieuse, par exemple dans les tableaux du Moyen Âge, le mystique n'est jamais représenté seul. Il est toujours accompagné d'un témoin, voire d'un contre-témoin, celui qui constate l'existence d'une expérience mystique du mystique, mais qui n'y participe pas, qui n'y comprend rien et s'en désintéresse. Il y a donc une constante dans l'iconographie religieuse : il y a toujours présence et du mystique et du témoin qui atteste que le mystique a eu sa « révélation ». André du Bouchet transpose cela également dans sa poésie. Il vit son expérience mystique, non religieuse ou naturelle, et prend alors le lecteur à témoin, ce que nous démontrons dans notre analyse ci-dessous.

---

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> De Rijcke, « L'écriture comme expérience : le médiat et l'immédiat » cit., p. 137.

<sup>45</sup> Sabatier, *La poésie* cit., p. 713.

Nous débutons notre marche avec le recueil *Air*. Dès le poème « Volets », le poète nous dirige vers l'extérieur avec « la femme allant à la fenêtre, très haut dans la maison, au niveau du soleil, tire les rideaux, abaisse lentement le store blanc, et la fenêtre s'efface<sup>46</sup> ». du Bouchet annonce ses marches avec une petite scène dans laquelle « la fenêtre s'efface » dans l'extérieur, c'est-à-dire la terre ou la nature. La maison s'ouvre « au niveau du soleil » et le poète prépare son parcours vers l'union avec le monde, l'univers où « tout le monde est fardé de lumière<sup>47</sup> ». « Le store », présent dans son premier poème du recueil « Volets » et réapparaissant dans le poème « Amont », nous sépare encore de l'extérieur et en observant le monde « un peu plus haut, juste au-dessous du ciel, miroitent les lucarnes des glaciers<sup>48</sup> ». Ces « glaciers » sont alors à franchir ou à traverser pour aboutir à l'autre côté, c'est-à-dire ce moment exceptionnel dans l'instant exprimant un bonheur extatique. Avec la marche et « l'œil levant<sup>49</sup> », André du Bouchet s'insérera dans le monde, « cet œil qui avance pas à pas, je marche dans un œil que je ne connais pas<sup>50</sup> ». Il veut affronter la réalité extérieure qui est encore inconnue pour lui. Dans le poème « Vocabulaire », notre poète est bien préparé pour sa découverte et ses marches dans la nature où le sujet, la langue et le monde terrestre s'épouseront :

Tout devient mots  
Terre  
Cailloux

Dans ma bouche et sous mes pas<sup>51</sup>

La marche dynamisera et agrandira le paysage dans la poésie dubouchetienne. Jacques Depreux évoque aussi que « André du Bouchet écrit pour se rejoindre et seule la parole peut le mener au-delà de ce qui le sépare de lui-même<sup>52</sup> », c'est-à-dire la fusion avec la terre, car « la terre parle. Par terre, les pierres se sont allumées, le soleil a passé<sup>53</sup> ». « les pierres » dont parle du Bouchet, sont les mots du poème, ou « un ruisseau de vapeur coule de la bouche<sup>54</sup> ».

Les poèmes « Incendie » et « Chambre » expriment l'intensité de la marche et ainsi son cheminement vers l'extase. Ces moments intenses sont exprimés dans l'emploi du verbe « flamber » : « La maison ouverte flambe<sup>55</sup> », « la souche fichée

<sup>46</sup> A. du Bouchet, *Air*, Paris, Clivages, 1977, pages non numérotées.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Depreux, *André du Bouchet* cit., p. 60.

<sup>53</sup> Du Bouchet, *Air* cit.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

dans le pré flambe<sup>56</sup> » et « j'ai vu une porte flamber en pleine nuit comme un soleil<sup>57</sup> ». Et la première expérience mystique naturelle est décrite dans le poème « Chambre » :

Le jour gagne les draps, l'étoffe blanc allumée. Mur aveugle, sourd. Pierraille au-dessus de ce feu muet, la grande tasse d'eau de l'aube. Le brasier dévore le ciel en silence, comme un planeur. Il faut dire qu'il n'y a pas de cris, pas de voix. Tout se tait dehors, dans la tête, par terre et les pierres.

Lumière aigre de la première lampe.

Le soc rouge. Feu sans chaleur, lumière glacée, chaleur sans voix.

Nous marchons en pleine laine, dans une vague sourde<sup>58</sup>.

Son moment exceptionnel dans l'instant s'exprime dans « Il faut dire qu'il n'y a pas de cris, pas de voix. Tout se tait dehors, dans la tête, par terre et les pierres ». Il n'y a plus de mouvement dans le paysage. Tout est immobile, même le feu qui est « sans chaleur », ou la lumière devenue « glacée ». Même si nous avons l'impression que le paysage est plutôt sombre à cause de l'absence de chaleur, son expérience demeure un moment de jouissance car « nous marchons en pleine laine » et de la laine est une étoffe douce et chaude. André du Bouchet utilise donc cette métaphore pour sa représentation de la terre, c'est-à-dire le paysage qui l'entoure et lui donne un moment chaleureux.

Les expériences dubouchetiennes deviennent encore plus intenses dans le poème « Dictée » du même recueil précité et touchent ainsi sans doute à la mystique, c'est-à-dire la mystique naturelle. Dans ce poème, nous découvrons la fusion du moi et de l'univers, la terre qui « apparaît partout où je sèche<sup>59</sup> » et « comme je sors, je suis lu. Plusieurs fois, j'ai été terre, plusieurs fois comme un mot<sup>60</sup> », « la terre basse, qui parle à voix basse, me change en terre<sup>61</sup> ». Cette union ainsi l'incite à traverser la nature et à « marcher – comme nous parlons – sans cesse<sup>62</sup> ».

Dans son recueil *Dans la chaleur vacante* André du Bouchet continue sa marche en pleine nature. Cependant, ses marches deviennent très intenses, comparées à son recueil précité *Air*, et ainsi ses extases touchent à la mystique :

Tout flamble, tout recommence au-delà.

J'étais soutenu par la chambre dont je disposais.

Le ciel derrière l'arbre comme un ongle blanc, et la gorgée de terre que nous avons bue d'un trait. J'ai

---

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> *Ibidem.*

<sup>58</sup> *Ibidem.*

<sup>59</sup> *Ibidem.*

<sup>60</sup> *Ibidem.*

<sup>61</sup> *Ibidem.*

<sup>62</sup> *Ibidem.*



plongé deux fois dans la terre, jusqu'à l'horizon. Ce  
vide bourgeonnant, ce foyer sans reflet, comme une fenêtre.

[...]

A la seconde apparition de la terre, j'entre dans le front  
blanc qui me domine, et que je ne remarque pas à côté  
de moi. Ce front au-dessus de ma tête, très haut.

Tout rosit jusqu'au sol. Tout est chaleur, et pièce de feu.

Ce feu comme une aile blanche, partout où l'air souffle.

[...] <sup>63</sup>

Dans le poème cité ci-dessus « Au deuxième étage » du Bouchet exprime une expérience mystique naturelle en pleine nature et s'unit avec son univers, le cosmos où « tout flambe », « tout est chaleur, et pièce de feu ». La fusion entre le moi et le monde est vécue comme une plongée dans l'eau. Le poète a « plongé deux fois dans la terre, jusqu'à l'horizon », jusqu'à son moment éphémère où il « entre dans le front blanc qui me domine, et que je ne remarque pas à côté de moi ». Dans son poème, du Bouchet n'exprime non seulement sa fusion avec le monde, mais également une fusion entre le sujet, la langue et le monde terrestre ou le cosmos. La langue, c'est-à-dire la poésie, est « ce feu comme une aile blanche, partout où l'air souffle ».

Le poème « Le moteur blanc », une métaphore pour « le papier blanc » et ainsi pour le poème dubouchetien, est un autre bel exemple d'une fusion entre le sujet, la langue et le cosmos. Du Bouchet compare même sa poésie à une assiette blanche et froide qui doit être remplie de mots et ces mots fusionnent avec le poète et la terre :

quand le soir souffle

je reste  
avec ces assiettes blanches et froides

comme si je tenais la terre  
elle-même

dans mes bras<sup>64</sup>.

Le « poète-marcheur » tient « la terre dans ses bras » et pendant sa marche dans « un champ accompli et devenu bleu<sup>65</sup> » tout se fusionne : « Rien ne me suffit. Je ne suffis à rien. Le feu qui souffle sera le fruit de ce jour-là, sur la route en fusion qui

<sup>63</sup> Du Bouchet, *Dans la chaleur vacante* cit., pp. 49-52.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 67.

réussit à devenir blanche aux yeux heurtés des pierres<sup>66</sup> ». Le poète vit son expérience dans la nature et sa fusion avec le monde deviendra « blanche », c'est-à-dire poème, aux « yeux heurtés des pierres ». Avec l'emploi du mot « pierre », André du Bouchet fait référence aux paroles, aux mots. Les pierres des routes parcourues sont les mots qui apparaissent pendant sa marche dans la nature et « les yeux » observent ainsi le paysage.

Une reconnaissance accrue non seulement de l'importance de la nature et des paysages comme le moment de révélation, mais également de la valeur de l'éphémère et ainsi le sujet, la langue et le monde terrestre se fusionnent, est exprimée dans le poème « En pleine terre », dont le titre nous révèle déjà l'union entre le poète et la nature :

En pleine terre  
[...]  
tout à coup un arbre rit  
comme la route que mes pas enflamment  
comme le couchant durement branché  
comme le moteur rouge du vent  
que j'ai mis à nu<sup>67</sup>

Ce poème évoque la nature comme espace d'expérience mystique naturelle. « Tout à coup un arbre rit », terre et sujet se confondent et le poète expérimente une vraie extase « comme la route que mes pas enflamment » où temps et espace s'effacent, où « je regarde l'air comme si, avant l'horizon lisse, j'étais embarrassé de cette étendue que j'embrasse. Sur le sol à nouveau retourné, où le jour en suspens s'abreuve à notre pas, fixe, dans sa blanche indécision<sup>68</sup> ». « Cette étendue », ou ce monde terrestre qu'il « embrasse » pendant ses promenades et l'incite à décrire ses expériences dans ses « carnets » pour devenir poèmes, n'est pas toujours vécue seule. Comme précité, André du Bouchet emmènera le lecteur à sa marche et ce dernier prendra le rôle d'un témoin, un rôle que nous retrouvons aussi dans la représentation de la mystique religieuse. Dans les poèmes du recueil *Dans la chaleur vacante* André du Bouchet s'adresse parfois à un « tu » ou à un « nous ». Selon Jacques Depreux, « il s'agit pour le sujet de se rejoindre soi-même ou de rejoindre une deuxième personne, le *tu* qui est peut-être une part de lui-même, ou encore d'atteindre un point de l'espace ou un moment du temps où il pourra se confondre avec le monde<sup>69</sup> ». Depreux évoque également que « chez André du Bouchet, le *je* est souvent la part du moi qui se tourne vers le dehors, qui va de l'avant, et le *tu* celle qui, restant immobile,

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>69</sup> Depreux, *André du Bouchet* cit., p. 47.

fait prendre conscience au moi de son dédoublement<sup>70</sup> ». Il aborde encore que le « nous » sont des personnes « qui marchent ensemble, à moins que ce *nous* désigne, avec le sujet, le papier au-delà duquel il ne va pas mais qui vient de très loin à sa rencontre<sup>71</sup> ». Pour Depreux, le « tu » dans les poèmes dubouchetiens réfère au dédoublement du sujet, qui marchent ensemble. Par contre, nous pouvons interpréter le « tu » dubouchetien comme le lecteur-témoin qui, comme prétend également Depreux, reste immobile, et constate l'existence d'une expérience mystique du poète. André du Bouchet vit alors son expérience mystique, non religieuse ou naturelle, et prend le lecteur à témoin :

Sur la terre compacte où je continue de brûler, l'air  
nous serrant à mourir, nous ne reconnaissons plus le  
mur. J'occupe soudain ce vide en avant de toi<sup>72</sup>.

« J'occupe soudain ce vide en avant de toi » évoque le bref moment d'extase et le lecteur est présent, mais reste immobile et silencieux. André du Bouchet emmène son lecteur-témoin à sa promenade et « comme le corps de la terre que l'étendue répare. Nous sommes aérés, dispersés, séparés<sup>73</sup> ». Le poète et son lecteur-témoin entreprennent sans doute la marche ensemble, mais demeurent « dispersés, séparés ». Même si « cette terre qui s'étend sur toi comme une main, partout où le ciel remplace le mur [...] »<sup>74</sup>, le lecteur ne participera pas à la fusion du poète et du monde terrestre:

Je freine pour apercevoir le champ vide, le ciel au-dessus du mur.  
Entre l'air et la pierre, j'entre dans un champ sans mur. Je sens la peau de l'air, et pourtant  
nous demeurons séparés.

Hors de nous, il n'y a pas de feu<sup>75</sup>.

Le poète continue à emmener son lecteur-témoin vers le moment éphémère dans l'instant « où le feu communiqué à l'air s'efface » et du Bouchet « avance lentement dans l'air » pour atteindre une sorte d'éternité ou « l'immobilité de l'autre mur » dans l'instant fugace :

A l'instant où le feu communiqué à l'air  
s'efface, où la blancheur du jour gagne, sans soleil.  
Le champ dont nous sépare ce jour, ce talus.

---

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>72</sup> Du Bouchet, *Dans la chaleur vacante* cit., p. 23.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 69.

Cheminaut vers le mur inaltéré devant lequel j'ai toujours fait demi-tour,  
j'avance lentement dans l'air pour atteindre à l'immobilité de l'autre mur<sup>76</sup>.

Le chemin vers l'extase en pleine nature est parfois chargé d'obstacles et le glacier, élément récurrent dans la poésie dubouchetienne, est la montagne qu'il faut grimper pour aboutir à l'autre côté, ce moment exceptionnel. Nous avons évoqué que le lecteur-témoin ne participe pas à la fusion, nous remarquons cependant que le poète et son lecteur-témoin s'unissent avec le monde, mais encore séparément :

il y a une main  
tendue  
dans l'air

tu la regardes  
comme si tu la tenais de moi

partout nos traits  
éclatent<sup>77</sup>.

Après avoir affronté l'obstacle, « partout nos traits éclatent » ou « s'enflamment » et les frontières du moi et du monde extérieur s'effacent.

En examinant les recueils de poèmes discutés ci-dessus d'André du Bouchet et en découvrant ses intérêts à la nature et à la présence de l'homme au monde, une forme poétique qui est parfaitement adaptée pour exprimer le bref moment éphémère qui acquiert une dimension d'éternité est la forme poétique brève du Japon, le haïku. Le haïku semble particulièrement propice à dévoiler le moment de l'illumination dans l'expérience spirituelle. Pour Philippe Jaccottet, poète de la même génération d'André du Bouchet, le haïku est un modèle d'une « poésie sans images, une poésie qui ne fit qu'établir des rapports, sans aucun recours à un autre monde, ni à une quelconque explication<sup>78</sup> ».

Le succès actuel du haïku en Occident ne doit pas faire oublier que cette forme poétique est connue et pratiquée en France depuis plus d'un siècle. La pratique du haïku en français connaît un essor très marqué dans les années 1920 et 1930 chez les écrivains comme par exemple Paul Éluard et Paul Claudel. Pendant cette époque la poésie française était fascinée par l'art du bref et petit à petit l'intérêt pour le haïku japonais et la poésie japonaise se développe. En 1923 René Maublanc, professeur de philosophie à Reims, publie un article dans *La Grande Revue* dans lequel il distingue deux formes traditionnelles : « Le haïkaï est soit pittoresque, soit mystique ; il analyse un paysage ou résume une méditation. Le haïkaï français semble devoir en ajouter une autre que le

<sup>76</sup> *Ivi*, pp. 100-101.

<sup>77</sup> *Ivi*, pp. 23-24.

<sup>78</sup> J.-M. Maulpoix, « La poésie française depuis 1950 : tendances », *Site personnel de l'auteur*, <http://www.maulpoix.net>, consulté le 10 juin 2020.

Japon ne connaît guère, l'analyse psychologique et sentimentale<sup>79</sup> ». Paul-Louis Couchoud, spécialiste du haïku japonais, le définit comme « une poésie japonaise en trois vers, ou plutôt en trois petits membres de phrase, le premier de cinq syllabes, le second de sept, le troisième de cinq : dix-sept syllabes en tout. C'est le plus élémentaire des genres poétiques. Peut-on même appeler poésie un tercet où il n'est tenu compte ni de rime, ni de quantité, ni d'accentuation, où le nombre même des syllabes admet quelque licence ? Un haïkai n'est comparable ni à un distique grec ou latin, ni à un quatrain français. Ce n'est pas non plus une "pensée", ni un "mot", ni un proverbe, ni une épigramme au sens moderne, ni une épigramme au sens antique, c'est-à-dire une inscription, mais un simple tableau en trois coups de brosse, une vignette, une esquisse, quelques fois une simple touche. L'abstrait en est éliminé. La syntaxe est elliptique à l'excès. Avec trois notations brèves il s'agit de composer un paysage ou une petite scène. Tout l'effort poétique porte sur le choix des trois sensations suggestives qui appelleront le cortège des autres<sup>80</sup> ». Un grand intérêt se fait sentir à partir des années soixante sous l'influence des écrivains américains de la Beat Generation. À cette époque-là les lecteurs français découvrent les livres de Reginald Blyth *Haiku* et *A History of Haiku* présentés par Philippe Jaccottet étant à la recherche d'une nouvelle voie à sa poésie, une voie plus spirituelle. Nombre de poètes ont avoué leur goût pour ces petits poèmes et notamment ceux de Matsuo Bashô, dont la rencontre a marqué l'itinéraire des poètes majeurs de notre temps dont Yves Bonnefoy qui écrit :

Le haïku, en bref, cherche à retrouver l'immédiat au sein même de la parole qui par nature abolit, d'entrée de jeu, l'immédiat. Et il y réussit sans déchirer pour autant le réseau des médiations, le langage, comme en Occident Rimbaud avait cru devoir le faire, avec tant de violence et pourtant en vain. L'immédiat, le voici ; [...] Et si je dis l'immédiat et non l'Un, comme je suis tenté de le faire, c'est parce que cette autre notion reste entachée de philosophie occidentale, et colorerait de métaphysique ce qui a lieu sans spéculation dans le haïku<sup>81</sup>.

Comme on a pu lire ci-dessus, Philippe Jaccottet, et d'autres poètes comme par exemple Yves Bonnefoy, était donc à la recherche d'un outil poétique apte à lui faire retrouver par le langage une expérience vitale dont il lui semble découvrir les traces dans le haïku. Dans le carnet de *La Semaïson* daté d'août 1960, Jaccottet marque son intérêt pour le genre japonais en citant un haïku de Matsuo Bashô, et en ajoutant :

Ces poèmes sont des ailes qui vous empêchent de vous effondrer. [...] Je pourrais en citer des pages. Il m'est arrivé de penser plus d'une fois, en lisant ces quatre volumes, qu'ils

<sup>79</sup> R. Maublanc, *Un mouvement japonisant dans la littérature contemporaine: le haïkai français*, dans «La Grande Revue», (février-mars, 1923), n°2, pp. 604-625, 68-85.

<sup>80</sup> P.-L. Couchoud, *Le Haïkai, les épigrammes lyriques du Japon*, Paris, La Table Ronde, 2003, pp. 25-26.

<sup>81</sup> Y. Bonnefoy, « Du haïku », *Entretiens sur la Poésie*, Paris, Mercure de France, 1990, p. 142.

contenaient, de tous les mots que je n'ai jamais pu déchiffrer, les plus proches de la vérité<sup>82</sup>.

Qu'est-ce qui fait que le poète a su apprécier cette brève forme poétique japonaise et l'apprécie encore trente ans après sa découverte en citant dans *La Seconde Semaïson* (1980-1994) :

Quelle différence [des sonnets de Ronsard] avec l'effet de mon exploration de l'anthologie de Blyth [...] où chaque haïku [...] me rendait vie [...] <sup>83</sup> ?

Jaccottet y donne sa réponse déjà en 1960 dans *La Nouvelle Revue française* :

Voici donc une poésie d'où est rigoureusement exclu tout commentaire d'ordre philosophique, religieux, moral, sentimental, historique ou patriotique, et qui pourtant contient, en profondeur, tous ces aspects. [Mais] dans ce qui apparaît d'abord comme simple notation, tableau ou scène en miniature, constatation souvent indifférente, il n'est pas difficile de retrouver une pensée, une morale, une chaleur du cœur ; et aussi bien tout l'espace, toute la profondeur du monde<sup>84</sup>.

Cette réponse de Jaccottet nous fait déduire que le haïku inaugure, pour reprendre des mots de du Bouchet, l'effort du poète pour « retrouver la relation perdue avec le monde<sup>85</sup> ». Le haïku met en scène une expérience immédiate au monde, une présence au monde, qu'on retrouve dans la nature, dans le réel. Un moment de la journée, les saisons, les paysages, les montagnes, le monde végétal, etc. Au sein de l'expérience réelle dont naît l'émotion poétique, le haïku propose une juxtaposition :

Il y a bien ici aussi un lien brillant, heureux, d'une chose à l'autre, et une sorte de fête ; mais où l'on ne danse pas forcément, où il n'y a pas d'ivresse, ni aucune exaltation. Tout semble ici extraordinairement tranquille et merveilleusement naturel. Ni rêves, ni regrets. Le contraire même de « N'importe où hors du monde ». On est dans ce monde-ci : mais ce monde-ci est une maison ouverte, dont un souffle à peine perceptible fait légèrement battre les portes, flotter les rideaux de bambous<sup>86</sup>.

Ce rapprochement « d'une chose à l'autre » dans le monde réel, et non dans l'imagination du poète, révèle l'invisible à l'intérieur du visible. Néanmoins, cet invisible n'est pas transcendant, il ne réside que dans le monde visible. L'invisible ne surgit qu'à travers le visible ou l'instant grâce au haïku qui est « une simple passerelle, que l'on oublie pour s'éblouir de la région où elle mène<sup>87</sup> ». Dans le haïku nous

<sup>82</sup> Ph. Jaccottet, *La Semaïson : carnets 1954-1979*, Paris, Éditions Gallimard, 1984, p. 55.

<sup>83</sup> Ph. Jaccottet, *La Seconde Semaïson*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 198.

<sup>84</sup> Ph. Jaccottet, « L'Orient limpide », dans *Une Transaction secrète*, Paris, Éditions Gallimard, 1987, p. 128.

<sup>85</sup> M. Collot, *L'Horizon fabuleux*, tome 2, Paris, José Corti, 1988, p. 14.

<sup>86</sup> Ph. Jaccottet, *Haïku*, Fata Morgana, « Les immémoriaux », 1996, p. 11.

<sup>87</sup> Ph. Jaccottet, « L'Orient limpide » cit., p. 129.



partout où mon front  
trouve  
la terre  
ou le front de la terre<sup>92</sup>.

De petites phrases, ou uniquement quelques mots, provoquent une scène qui exprime ce moment exceptionnel touchant à une expérience mystique où le moi, le monde et la langue s'unissent comme dans le poème « la lumière de la lame » :

comme une lame je cesse  
de respirer. La nuit je me retourne, un instant, pour le  
dire.  
A la place de l'arbre.  
A la clarté des pierres.  
J'ai vu, tout au long du jour,  
la poutre sombre et bleue qui barre le jour se soulever  
pour nous rejoindre dans la lumière immobile.  
Je marche dans les éclats de la poussière  
qui nous réfléchit<sup>93</sup>.

Le poète « cesse de respirer » un « instant » « pour le dire », c'est-à-dire pour écrire son poème « à la clarté des pierres », métaphore pour la langue. Dans cet instant il vit son expérience en pleine nature et « marche dans les éclats de la poussière », autre métaphore pour les mots qui l'entourent tout comme la poussière qui est partout autour de l'être humain. Les mots s'éclatent autour du poète et il marche dans la nature comme il marche dans la langue qui devient poème et se fusionne avec le moi et le cosmos, ou la terre qui « m'éclaire, sans s'éteindre<sup>94</sup> ».

Nous constatons que les marches dubouchetiennes deviennent plus intenses et s'unissent avec la terre, comme nous avons également pu découvrir dans son recueil *Dans la chaleur vacante*, et nous mènera ainsi à son extase mystique naturelle. Dans ces marches très intenses nous remarquerons sans doute la forme brève des poèmes et ainsi l'influence du haïku. Le poème « Éclipse » en est un bel exemple montrant la fusion du moi et du monde dans un paysage qui s'enflamme pendant la promenade du poète :

Sur cette route qui ne mène à aucune maison,  
je disparaissais jusqu'au soleil.

---

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>93</sup> *Ivi*, pp. 176-177.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 178.



## Le pays explique

la laine de la route  
tire

set s'enflamme<sup>95</sup>.

Un autre exemple d'un poème qui touche à une pièce de haïku exprimant une épiphanie mystique naturelle s'intitule « Cette surface » du recueil *Ou le soleil* :

De la terre,  
je ne connais que la surface.  
Je l'ai embrassée.

[...]

Plus chaude que moi, la paille qui enveloppe  
notre pas venu de terre – notre pas comme cette  
clarté

dans le corps

De la terre<sup>96</sup>.

Le sujet, c'est-à-dire le poète, se fusionne avec la terre en l'embrassant et « la paille enveloppe notre pas » qui nous fait éclairer dans cette fusion avec la nature.

En observant la forme des poèmes des trois recueils discutés, et surtout le recueil *Ou le soleil* avec les exemples analysés ci-dessus, touchant à une pièce de haïku, le poète attache aussi une grande importance aux « blancs ». Dans son ouvrage précité, Elke de Rijcke évoque que « le blanc est le lieu d'un bousculement total de l'expérience poétique, dont l'expérience langagière nous donne le rapport sous forme de témoignage ou d'anticipation<sup>97</sup> », « la trace du retour du poème au monde<sup>98</sup> », « le lieu d'une expérience de perte et de réparation, d'une rencontre ambivalente où le sujet intime, immergé dans la 'matière de monde', constitue un rapport aussi 'immédiat' que possible à l'égard de l'expérience fondatrice du poème<sup>99</sup> » et « demeure malgré tout un espace intime, un espace d'un rapport personnel<sup>100</sup> ».

Nous pouvons ainsi interpréter le « lieu d'un bousculement total de l'expérience » dont parle de Rijcke comme le chemin vers l'extase, ce moment exceptionnel, l'union du « poète-marcheur » avec le monde. Ce chemin, ou ce « lieu d'une expérience de perte et de réparation » dont encore parle de Rijcke, est sans doute un rapport « immédiat » avec le monde ou la terre et demeure, comme l'autrice évoque d'une

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>97</sup> E. de Rijcke, *L'expérience poétique dans l'œuvre d'André du Bouchet (Tome II)*, Bruxelles, Éditions de la lettre volée, 2013, p. 158.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 202.

part également, un espace intime entre le monde, le moi et la langue, c'est-à-dire « la trace du retour du poème au monde », mais qui est d'autre part, selon nous l'expérience mystique naturelle retournée au monde réel dont le lecteur est témoin.

André du Bouchet fait partie du groupe de poètes qui habitent le monde. Le retour à la nature, à notre terre, et la présence du monde, lui inspirent dans son œuvre poétique et force est de constater que du Bouchet est et demeure un poète de la présence. Ses extases en pleine nature sont vécues de manière mystique, sans être liée à une forme religieuse, à une transcendance, et les poèmes dubouchetiens, décrits comme des « fragments », touchent à la forme brève du Japon, le haïku. Selon Depreux, « l'œuvre d'André du Bouchet, comme celle de Rimbaud, est une tentative de saisie de l'être – et de l'unité – au-delà des apparences<sup>101</sup> », une union où « l'homme prend de la hauteur par rapport au monde et, par la parole, tente de le rejoindre en se rejoignant lui-même<sup>102</sup> ». Pendant ses promenades, du Bouchet fait fusionner le sujet, la langue et la terre, par contre « le vrai paysage d'André du Bouchet est donc celui de la langue [...] Et sa parole est une longue marche<sup>103</sup> ».

---

<sup>101</sup> Depreux, *André du Bouchet* cit., p. 135.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 22.

---

## Nature – matériel sensoriel, paysage corporel

Ziyin Chen

Nature plays a major role both in *Stranger by the Lake* (2013) by Alain Guiraudie and *Stray Dogs* (2013) by Tsai Ming-liang, two contemporary films directed in the same period but belonging to two different landscape civilizations. In the representations of nature of these two films, a type of landscape seems to be able to synthesize the aesthetic essences of the Chinese landscape and the European landscape. Moreover, the interdependence between the plot and the landscape generates a physical intimacy between the nature and the characters, which might be the key to make the nature into a sensory material and to transform the environment into a corporeal landscape».

Keywords: *Nature – Landscape – Cinematography – Chinese landscape – European landscape*

---

Définie comme « ensemble de la réalité matérielle considérée comme indépendante de l'activité et de l'histoire humaines »<sup>1</sup>, la nature peut être le sujet d'étude de presque toutes les recherches scientifiques. En tant que matériel de création, la nature a pris des virages pour obtenir une place indépendante dans les arts visuels de différentes cultures. Sous forme de motif esthétique, elle possède une place importante dans le développement de la cinématographie. De la représentation de l'exotisme dans les documentaires produits par les frères Lumière à la période primitive de l'histoire du cinéma, jusqu'au paysage à contempler dans les fictions contemporaines, la représentation et l'utilisation de la nature s'enrichissent avec le développement stylistique, artistique et esthétique du cinéma.

Dans deux films contemporains de la même période – *L'Inconnu du Lac* d'Alain Guiraudie (2012) et *Les Chiens Errants* de Tsai Ming-liang (2013) –, l'ensemble des deux cinéastes proposent des représentations fascinantes et des utilisations similaires

---

<sup>1</sup> Définition de la « nature » proposée par TLFi (Trésor de la Langue Française informatisé) sur le site CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales) créé par CNRS (Centre national de la recherche scientifique, France), URL = [<https://www.cnrtl.fr/definition/nature>], consulté le 10 avril 2021.

de la nature. En tant qu'élément important qui contribue à la création des deux œuvres, la nature s'infiltré, d'un côté, organiquement dans les récits, et de l'autre côté, favorise la construction des univers filmiques. Dans les représentations de la nature que proposent Alain Guiraudie et Tsai Ming-liang, se manifeste un paysage hybride qui semble être capable de réunir deux civilisations paysagères auxquelles appartiennent les deux films – le paysage occidental et le paysage chinois. Certes, chaque civilisation possède son propre système esthétique et sémiologique pour créer et interpréter le paysage, et chaque culture présente des propositions artistiques bien variées selon sa tradition. Mais lorsque les particularités esthétiques de deux civilisations paysagères essentiellement différentes coexistent dans un même type de paysage, on peut se demander comment les deux cinéastes contemporains articulent les essences du paysage chinois et du paysage européen à l'aide des dispositifs de la mise en scène cinématographique ? De plus, quel est le rôle fondamental de la nature dans le paysage hybride des deux films ?

### 1. Espace cinématographique, lieu concret

Dans *L'Inconnu du Lac*, Alain Guiraudie crée un portrait pour dévoiler un mode de vie et une vision d'amour d'une communauté ; tandis que Tsai Ming-liang dépeint une famille errante afin de critiquer une société inhumaine et indifférente dans *Les Chiens Errants*. Les protagonistes de ces deux films, un s'entiche d'un beau meurtrier, l'autre s'enfoncé dans le désespoir, sont tous les deux face à la mort. Au premier regard, les récits des deux films semblent tourner autour des mêmes thèmes – la vie et la mort. Mais lorsque nous analysons de manière précise la mise en scène que les deux cinéastes proposent dans leur film, particulièrement les fonctions multiples des éléments naturels, nous pouvons rendre compte que ces deux films sont loin de simples histoires dramatiques ou morales.

Comme Sandro Bernardi explique, « [p]our parvenir à la construction d'un espace synthétique, symbolique, qui est celui de l'histoire racontée, l'espace diégétique [, il faut] élaborer les lieux et leurs images »<sup>2</sup>, c'est à travers le déplacement du personnage que les deux cinéastes décrivent l'espace filmique de leur film. Fréquentée par les personnages, la nature devient l'élément primitif de la construction de l'univers des deux films. Elle est un ensemble d'espaces constitués d'une forêt, d'une plage et d'un lac en France dans *L'Inconnu du Lac*. Chaque jour, Frank le protagoniste doit traverser une forêt luxuriante pour arriver à un lac afin de rencontrer des inconnus « familiers ». Alors dans *Les Chiens Errants*, la nature devient un ensemble de réserve naturel de

---

<sup>2</sup> S. Bernardi, *Antonioni. Personnage Paysage*, Saint-Denis, PUV (Presses Universitaires Vincennes), 2006, p. 44.

l'approche du tiers-paysage<sup>3</sup>, situé dans la banlieue de la Ville de Taipei. Pour accéder à leur refuge temporel, les personnages principaux – une famille vagabonde, un père et deux enfants – doivent franchir des barrières et pénétrer dans la nature.

En tant qu'élément primitif de la construction des univers filmiques de *L'Inconnu du Lac* et *Des Chiens Errants*, les motifs naturels sont premièrement les décors qui cadrent les actions des personnages. Lorsque nous portons simultanément notre regard sur les récits des deux films, nous pouvons constater que la construction des espaces filmiques est en fait organiquement liée au développement des récits. Chaque intrigue peut trouver un espace qui lui corresponde intrinsèquement. Dans *L'Inconnu du Lac*, le rapport entre l'espace filmique et le récit est relativement claire. Le lac, la plage et la forêt sont respectivement réservés aux différentes fonctions selon les activités des personnages. Les échanges pacifiques et amicaux se passent souvent à la plage dans un espace bien ouverte, tandis que la violence et la passion sont destinées au lac et à la forêt qui fonctionnent comme des cachettes. Dans *Les Chiens Errants*, ce rapport est relativement moins explicite mais reste remarquable. Tsai Ming-liang divise discrètement le film en deux espace-temps : le passé représenté par un appartement moitié ruiné, et le présent incarné par le bâtiment abandonné (le refuge), les espaces publics et le tiers-paysage. Et lorsque les spectateurs rentrent dans ces espaces filmiques, ils s'immergent authentiquement dans le monde des personnages. Comme une zone de rêverie, dans *L'Inconnu du Lac*, l'entourage des végétaux crée un univers semi-fermé où les inconnus ont la liberté à chercher leur désir érotique. Quand le récit se développe, les spectateurs découvrent progressivement le côté sombre de cette « liberté » – hormis le plaisir et la passion, il y a en même temps le chaos, le risque et le danger. Nous voyons les déchets laissés par les inconnus sous les arbres, et témoignons leurs comportements risqués qui pourraient les pousser vers les maladies et la mort. Tandis que dans *Les Chiens Errants*, le tiers-paysage est le seul endroit où les personnages peuvent oublier la cruauté et les problèmes auxquels ils sont confrontés, et retrouvent du soulagement et de la joie temporelle. Mais cette nature n'est pas tout à fait sage. Elle peut aussi être à la fois puissante et résistante, violente et terrifiante, tout comme l'orage sur le lac et la forêt à l'apogée du film où ont lieu le suicide du père et le secours aux enfants.

En conséquence, nous pouvons rendre compte que les motifs naturels dans *L'Inconnu du Lac* et *Les Chiens Errants* ne sont pas de simples décors, mais des espaces filmiques contribuent organiquement à la création des personnages et à la progression des histoires. Un rapport interdépendant se manifeste alors entre les motifs naturels, les intrigues et les personnages, grâce auquel la nature dans les deux

---

<sup>3</sup> Le concept de « tiers paysage » de Gilles Clément désigne « l'ensemble des lieux délaissés par l'homme ». Voir G. Clément, *Manifeste du Tiers Paysage*, Paris, Sens&Tonka, 2014, p. 13.

films est remplie de sens et devient des espaces *géodiégétiques*<sup>4</sup>, plus précisément des lieux concrets.

## 2. Paysage contemplable et paysage vivable

La nature dans ces deux films ne sert pas seulement à la création des lieux concrets car dans un bon nombre de séquences, la nature, sous la caméra d'Alain Guiraudie et de Tsai Ming-liang, prend également la forme du paysage. Pour les spectateurs, ces paysages cinématographiques sont des paysages à regarder, tandis que pour les personnages, ces paysages sont à la fois contemplables et vivables – *in situ* et *in visu*<sup>5</sup>. En analysant ces paysages cinématographiques, nous pouvons constater que le paysage *in situ* et le paysage *in visu* sont en quelque sorte interchangeables, soit parce que l'un est l'équivalent de l'autre, soit parce que l'un peut prendre la forme de l'autre. De plus, le rapport interchangeable entre le paysage *in visu* et le paysage *in situ* est en fait intrinsèquement lié aux états psychologiques des personnages. Deux séquences décisives des deux films peuvent nous aider à mieux comprendre le processus de la transformation entre le paysage contemplé et le paysage habité. La première se trouve de 01 :04 :50 à 01 :07 :28 dans *L'Inconnu du Lac*, et la deuxième se trouve de 01 :25 :34 à 01 :29 :37 dans *Les Chiens Errants*.

Au début de la séquence de *L'Inconnu du Lac*, on trouve les deux protagonistes du film, Frank et Michel, assis devant le lac, filmés en plan général. Depuis la dispute de la séquence précédente pendant laquelle Frank révèle implicitement son doute si Michel est le meurtrier, le silence demeure l'espace entre les deux personnages. La surface du lac occupe la moitié de l'image, les buissons autour de la plage s'estompent dans le lointain. Après le plan poitrine de dos dans lequel Michel invite Frank à nager ensemble – à lui faire confiance –, une série de champ-contrechamp montre l'hésitation de Frank et la tension entre les deux personnages. Frank le refuse. En partageant la vision de Frank dans le plan suivant où il est filmé encore une fois de dos, on voit que Michel se déplace vers le lac. Contre le soleil, son corps sombre joint visuellement l'éclat des eaux, pénètre progressivement dans la gloire aveuglante. L'hésitation, la peur et l'engouement, à travers les gros plans alternés avec ses plans subjectifs de Frank, les émotions et les sentiments que le protagoniste ressent face à son amant séduisant et diabolique s'expriment explicitement. Enfin, Frank quitte la plage et se dirige lentement vers Michel, qui va et revient afin de conquérir sa poire. À la fin de la séquence, on

<sup>4</sup> A. Gaudin, *L'Espace Cinématographique, Esthétique et Dramaturgie*, Paris, Armand Colin, 2015, pp. 27-28.

<sup>5</sup> A. Roger, *Court Traité du Paysage*, Paris, Gallimard, 2017, pp. 22-23.

voit le lac en plan général, les deux personnages s’embrassent au milieu des vagues ondulantes sous le soleil couchant.

Il s’agit d’un moment-clé du développement de récit où, de la peur à l’hésitation, de l’accusation à la compromission, Frank change entièrement de position morale face au crime que Michel commet. Ce processus du bouleversement psychologique du protagoniste s’exprime non seulement explicitement à travers l’intrigue et l’action des personnages, mais aussi implicitement à travers les représentations du paysage naturel. Dans une tonalité bleue et violette, l’ambiance de la séquence est à la fois poétique et romantique qui renvoie aux sentiments amoureux et à la relation louche entre les deux personnages. En partageant la vision de Frank, les spectateurs contemplent non seulement le lac au soleil couchant mais aussi son amant funeste. Pour Frank, Michel est si aguichant et luisant comme l’éclat du soleil reflété par les vagues – une métaphore visuelle dans laquelle Michel et le paysage naturel ne font qu’un. Plus tard, quand Frank pénètre dans l’eau, le paysage *in visu* devient le paysage *in situ*, le lac à contempler devient le lac à pénétrer, Michel à contempler devient Michel à embrasser, à accepter et à abriter. Le paysage n’est donc ni pure morphologie de l’environnement ni pure psychologie de l’homme, mais un produit né dans l’interaction entre l’homme et l’environnement, tout comme Augustin Berque propose, « le paysage ne réside ni seulement dans l’objet, ni seulement dans le sujet, mais dans l’interaction complexe de ces deux termes. »<sup>6</sup> Dans ces paysages naturels, nous voyons non seulement la nature, mais aussi les sentiments et les émotions de Frank envers Michel. Si la perception du paysage est, selon Michel Collot, « une première mise en forme des données sensibles [,] un “acte esthétique” [...et surtout] un acte de pensée »<sup>7</sup>, le paysage peut être alors considéré comme une pensée voire une vision du monde. Sous les yeux de Frank, Michel est fatalement attirant et aveuglant comme l’éclat du soleil. Quand Frank rentre dans le lac, l’acte de « rentrer » est alors symboliquement l’équivalent d’« accepter » et de « compromettre ». Il rentre dans le paysage comme s’il rentre dans le monde de Michel. Lorsque le paysage *in visu* devient le paysage *in situ*, il pénètre déjà dans l’univers du diable et est touché par la mort.

Dans la séquence *Des Chiens Errants* que nous allons analyser, nous avons un autre exemple de l’interchange entre le paysage *in visu* et le paysage *in situ*. En plan d’ensemble, le père fait ses enfants (le grand frère et la petite sœur) traverser la forêt dans une nuit profonde orageuse. Sous la pluie forte, les végétaux abondants apparaissent sombres, l’espace est éclairé à peine par la lampe torche tenue par le père. Les trois personnages s’avancent difficilement dans le feuillage luxuriant afin

<sup>6</sup> A. Berque, *Introduction*, in A. Berque (éd.), *Cinq Propositions Pour une Théorie du Paysage*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 1994, pp. 5-10, 5.

<sup>7</sup> M. Collot, *La Pensée-Paysage*, Arles, Actes Sud, 2011, p. 18.

d'arriver au bord du lac et de s'embarquer sur un petit bateau délabré pour un voyage inconnu – le suicide. Dans le plan suivant, une femme, probablement la maman de la famille, se déplace en même temps laborieusement entre les branches exubérantes afin d'arriver aussi au bord du lac – pour sauver les enfants. Avec une série de plans d'ensemble champ-contrechamp, le cinéaste montre le processus de secours : d'un côté, la femme fait signe aux enfants avec sa lampe torche, de l'autre côté, les enfants remontent au bord à l'aide des branches robustes tendant vers le lac. Au moment où le père arrive à couper la corde pour quitter la rive, les enfants se trouvent déjà sous les bras de la femme. Lorsque le père sur le bateau s'éloigne de la caméra en hélant ses enfants dans le lac, le plan d'ensemble sur la femme et les enfants qui se serrent fermement dans les bras sous un arbre en pleine tempête termine la séquence. Les enfants ferment leurs yeux. La femme, elle, en laissant la pluie et les feuilles frapper son visage sans cesse, porte son regard froid et déterminé vers l'avant.

Peut-être la nuit profonde contribue le moment parfait à l'action tragique, et la tempête fait l'élément achevé à dramatiser l'atmosphère de l'intrigue, la nature n'est pourtant pas de simple dispositif scénographique. De la forêt à traverser jusqu'au lac à s'immerger, le mouvement des personnages relie les espaces filmiques ensembles. Grâce à l'utilisation des plans « larges » – plan d'ensemble et plan général –, ces lieux d'action pour les personnages sont également des paysages à observer pour les spectateurs. La tristesse et la désespérance du père, la doute et la peur des enfants, l'accusation et le mépris de la femme se mélangent et prennent la forme d'une forêt dans la tempête à minuit. Contrairement au lac lumineux dans *L'Inconnu du Lac*, celui dans *Les Chiens Errants* est épais et consistant, sombre et lugubre. Tout comme les eaux profondes dans les poèmes d'Edgar Poe analysés par Gaston Bachelard<sup>8</sup>, le lac dans *Les Chiens Errants* s'agit aussi de l'eau qui absorbent la lumière qui y tombent, du temps qui y passe, et les vies qui y trouvent. Cependant, si, selon Michel Collot, « la pensée se déploie comme paysage »<sup>9</sup> et ces paysages cinématographiques peuvent être considérés comme une unité de conscience dans laquelle s'inscrivent les idées, les considérations et les pensées des personnages, seul le père appartient au monde de la mort et pense que la mort peut mettre fin à la misère. Pour lui, le lac est du paysage *in situ* ; tandis que pour la femme, le lac reste du paysage *in visu*. Lorsqu'elle regarde froidement l'homme et le lac, elle rejette déjà le suicide et la mort. Alors pour les enfants qui ferment les yeux, il n'y a ni du paysage ni l'idée suicidaire, tout comme le cinéaste qui choisit de terminer la séquence sur les survivants.

<sup>8</sup> G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, Paris, Le Livre de Poche, 2018, pp. 66-70.

<sup>9</sup> Collot, *La Pensée-Paysage* cit., p. 36.



### 3. Paysage hybride

Tantôt du paysage symbolique rempli de sentiments et d'émotions, tantôt du paysage spirituel qui incarne la pensée et la vision du monde, après avoir analysé la nature dans *L'Inconnu du Lac* et *Les Chiens Errants*, nous ne pouvons nous empêcher de penser aux deux civilisations paysagères essentiellement différentes auxquelles appartiennent les deux films.

Selon les quatre critères pour distinguer les civilisations paysagères proposés par Augustin Berque – « usage d'un ou plusieurs mots pour dire "paysage" ; une littérature (orale ou écrite) décrivant des paysages ou chantant leur beauté ; des représentations picturales de paysages ; des jardins d'agrément »<sup>10</sup>, seules la civilisation chinoise à partir d'environ IV<sup>e</sup> siècle et celle européenne dès la Renaissance « ont présenté l'ensemble des quatre critères [et semblaient] avoir eu le sens du paysage en tant que tel. »<sup>11</sup> En remontant au début de l'histoire d'esthétique du paysage de ces deux civilisations, nous pouvons constater qu'en fait le paysage chinois et le paysage européen possèdent respectivement des caractères esthétiques bien distincts. Et ces différences se manifestent explicitement dans la création de l'art pictural. L'idée que le paysage comme seul sujet d'une peinture tel que l'on connaît aujourd'hui se date assez tôt en Chine. De l'idée de manifester l'esprit du peintre (*chàng shén* 畅神) que Zong Bing propose dans *Hua Shan Shui Xu*<sup>12</sup>, à l'intention de la peinture (*huà yì* 画意) que Guo Xi souligne dans *Lin Quan Gao Zhi*<sup>13</sup>, jusqu'à l'intention (*yì* 意), le caractère (*xìng qíng* 性情), et la nature d'être intellectuel (*wén xìng* 文性) » revendiqués par Dong Qichang dans *Hua Zhi*<sup>14</sup>, la représentation du paysage chinois souligne principalement l'importance de l'intention, l'esprit et la vision du monde de l'initiateur, en l'occurrence, le peintre. Tandis qu'en Europe, du paysage urbain dans *Allégorie et effets du Bon et du Mauvais Gouvernement* d'Ambrogio Lorenzetti, au paysage symbolique s'inclinant progressivement vers réaliste en raison de la laïcité de la nature et de l'invention de la perspective pendant la Renaissance, jusqu'à l'apparition du motif de la fenêtre – *veduta* – dans les peintures flamandes et italiennes qui signifie, selon Alain Roger, l'invention du paysage dans la civilisation occidentale<sup>15</sup>, le paysage européen est

<sup>10</sup> A. Berque, *Paysage, Milieu, Histoire*, in Berque (éd.), *Cinq cit.*, pp. 11-29, 16.

<sup>11</sup> *Ibidem*

<sup>12</sup> B. Zong (*zōng bǐng* 宗炳), « Introduction à la Peinture du Paysage (*huà shān shuǐ xù* 画山水序) », vers 430, in J. Yu (*yú jiàn huá* 俞剑华) (éd.), *Zhong Guo Hua Lun Lei Bian* (*zhōng guó gǔ dài huà lùn lèi biān* 中国古代画论类编), Beijing, People's Fine Arts Publishing House, 1957.

<sup>13</sup> X. Guo (*guō xī* 郭熙), *Lin Quan Gao Zhi* (*lín quán gāo zhì* 林泉高致), Dynastie Song, annoté par Y. Zhou (*zhōu yuǎn bīn* 周远斌), Shandong, Shandong pictorial publishing house, 2010.

<sup>14</sup> Q. Dong (*dōng qí chāng* 董其昌), *Hua Zhi* (*huà zhì* 画旨), Dynastie Ming, annoté par J. Mao (*máo jiàn bō* 毛建波), Hangzhou, Xiling Publishing, 2008.

<sup>15</sup> Roger, *Court cit.*, p. 83.

relativement plus optique. L'idée de construire un monde à partir d'un point de vue possède, pendant longtemps, une place importante dans la création picturale du paysage occidental. Lorsque nous revenons sur les paysages cinématographiques qu'Alain Guiraudie et Tsai Ming-liang proposent respectivement dans *L'Inconnu du Lac* et *Les Chiens Errants*, nous pouvons trouver un type de paysage hybride qui semble être capable de synthétiser les essences esthétiques du paysage chinois et du paysage européen.

Dans le paysage hybride, le paysage *in visu* est interchangeable au paysage *in situ* ; l'espace est à la fois optique et vécu ; le monde construit à partir d'un regard subjectif sur lequel se projettent les sentiments et les émotions est identique au monde occupé à la fois corporellement et spirituellement par les personnages. Le paysage sentimental est donc en quelque sorte l'équivalent du paysage spirituel. Mais au plus profond, le paysage hybride nous dirige vers une question essentielle qui transcende les cultures et les civilisations : si dans le paysage hybride se rencontre la nature et les personnages, s'équivalent l'acte de regarder et l'acte de penser, s'entrelacent la raison et le sentiment, se fondent l'objectivité et la subjectivité, se confondent le moi et le monde, quel est le rapport entre l'homme et la nature, et entre le moi et le monde ? Pour réfléchir à une réponse, il est indispensable de revoir et de dégager la définition du paysage.

Depuis les dernières décennies, de plus en plus de chercheurs et de théoriciens de différentes disciplines consacrent leurs travaux à l'étude du paysage. Parmi ces derniers, les recherches d'Alain Roger, d'Augustin Berque et de Michel Collot semblent s'étayer et se compléter intrinsèquement les unes les autres, qui donnent la possibilité d'établir une théorie multidisciplinaire du paysage. Comme nous avons déjà évoqué dans la deuxième partie de ce travail, Alain Roger propose la théorie l'*artialisation* de l'approche esthétique pour comprendre et analyser le processus de la création du paysage. Pour lui, le génie du paysage s'agit de l'art. La puissance esthétique qui vient de la « *profusion de modèles, latents invétérés, et donc insoupçonnés : picturaux, littéraires, cinématographiques, télévisuels publicitaires, etc.* »<sup>16</sup> nous permet d'*artialiser* la nature en paysage *in visu* de manière indirecte ou en paysage *in situ* de manière directe. Tandis qu'Augustin Berque, lui, il invente le concept de la *médiance* qui renvoie à la « *relation d'une société à son environnement dont fait partie le paysage, [...] une entité relationnelle, construite par les médiations diverses qui s'établissent entre ses constituants subjectifs autant qu'objectifs.* »<sup>17</sup> C'est la *médiance*, l'« *équivalent de ce que les Chinois ont appelé l' "intention" (yi) du paysage ou la "propension" (shi) des chose* »<sup>18</sup>, qui anime la nature et donne l'âme au paysage. Et sous l'influence des théories phénoménologiques, particulièrement celles de Merleau-Ponty, Michel Collot privilège la subjectivité et

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>17</sup> Berque, *Paysage* cit., p. 27.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 27-28.

l'expérience vécue de l'homme en considérant le paysage comme « *l'image du monde vécu* »<sup>19</sup>. Pour lui, la perception du paysage est « *une relation antéprédicative au monde et le milieu est comme la partie de nos pensées* »<sup>20</sup>. Autrement dit, le paysage, pour Michel Collot, peut être considéré comme l'extension de soi et la matérialisation de notre pensée, voire l'endroit où disparaît la frontière entre l'intérieur et l'extérieur et se confondent le moi et le monde.

Bien que ces trois spécialistes apportent de différentes approches à définir la notion du paysage et à réfléchir le processus de son façonnement, un rapport cognitif à titre rétrospectif entre leurs recherches se manifeste – pour *artialiser* la nature en paysage, il faut avoir des expériences esthétiques ; pour qu'il y ait de l'art, il faut qu'une telle culture ou écoumène existe préalablement ; pour qu'une telle écoumène se forme, il faut alors que l'homme rencontre physiquement la nature. C'est pourquoi, lorsqu'on accède à un paysage, on rentre souvent déjà dans un espace concret ; tout comme dans *L'Inconnu du Lac* et *Les Chiens Errants*, avant que la nature soit perçue comme des paysages *in visu* ou *in situ*, elle est d'abord des lieux concrets qui cadrent les intrigues et les actions des personnages. Quand les personnages rentrent dans un paysage, ce dernier est alors touchable et vivable. Pour le père dans *Les Chiens Errants*, le bord du fleuve sous le soleil couchant est aussi des sables humides sur lesquels il marche et du vent qui lui amène les rires de ses enfants ; et pour Frank de *L'Inconnu du Lac*, le lac lumineux entouré de végétaux est aussi les eaux rafraîchissants à pénétrer et les feuilles qui le frôlent quand il passe des moments intimes avec des inconnus dans la forêt. Hormis l'« *échelle visuelle* », il y a aussi l'« *échelle tactile* »<sup>21</sup> ; outre la perception optique, il y a également d'autres sensations qui contribuent à la création du paysage. On y trouve non seulement l'admiration esthétique que les personnages projettent sur la nature, mais également l'attachement sensoriel lié aux expériences vécues et des activités concrètes. La nature devient en conséquence du matériel sensoriel dans lequel les personnages conservent leurs sentiments, émotions et sensations ; les paysages cinématographiques sont, dès lors, non seulement symboliques et spirituels, mais aussi corporels. Une relation intime entre les personnages et la nature se manifeste donc dans le paysage corporel. C'est le corps humain qui admire sensoriellement l'environnement avec une appréciation liée à un ensemble d'expériences vécues. Si, selon Alain Roger, la manque de distance est du risque qui élimine les sensibilités paysagères<sup>22</sup>, dans *L'Inconnu du Lac* et *Les Chiens Errants*, cette intimité entre la nature et les personnages est, au contraire, le génie qui transforme la nature en paysage.

<sup>19</sup> Collot, *La Pensée-Paysage* cit., pp. 23-24.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>21</sup> B. Lassus, *L'Obligation de l'Invention, du Paysage aux Ambiances Successives*, in Berque (éd.), *Cinq* cit., pp. 81-106, 87.

<sup>22</sup> Roger, *Court* cit., pp. 31-37.

Sous la caméra d'Alain Guiraudie et de Tsai Ming-liang, la nature est à la fois les abris et les lieux du crime. Sereine et lyrique, mélancolique et funèbre, elle est autant rassurante que menaçante. Pourtant, cette dualité de la représentation de la nature dans les deux films ne change pas le fait que les personnages ont véritablement besoin de la nature, non pas parce qu'elle est belle mais parce qu'elle est des lieux concrets – le lac, la plage, la forêt et le tiers-paysage – où ils peuvent se libérer, se soulager et se déridier. Pour Frank, le lac est son Arcadia où il peut s'épanouir ; tandis que pour la famille, le tiers-paysage est la Source aux Fleurs de Pêcher où elle peut se soigner. Si tous êtres vivants ont besoin du monde pour vivre, ces paysages corporels ne renvoient-ils pas, finalement, au besoin instinctif que l'homme envers la nature – pour survivre ? Pour Michel Corajoud, « *le paysage, c'est l'endroit où le ciel et la terre touchent* »<sup>23</sup>, on pourrait peut-être aussi dire que, le paysage, c'est l'endroit où l'homme et la nature touchent.

---

<sup>23</sup> M. Corajoud, *Le Paysage, C'est Endroit où le Ciel et la Terre Touchent*, Arles, Actes Sud, 2010.

---

## Le fétichisme de la nature et les secrets de la marchandise. Charles Baudelaire et Gottfried Semper face aux Expositions universelles

Jérémie Elalouf

Giorgio Agamben argues that, confronted with the difficulties that modern commodities have posed to art, the novelty of Baudelairian aesthetics lies in the radicalisation of the commodity form itself, a novelty that has subsequently been taken up and radicalised in modern art. This paper proposes a discussion of this argument by analysing the role of the concept of nature in two texts which, through their understanding of the role of the object, bear witness of the shock caused by the first Universal Exhibitions in European culture: an article by Charles Baudelaire on the 1855 Paris Exhibition and an essay by Gottfried Semper on the 1851 London Exhibition.

Keywords: *Agamben – Baudelaire – Commodity Fetishism – Nature – Semper*

---

Dans le chapitre III de *Stanze*<sup>1</sup>, Giorgio Agamben avance que, pour répondre au nouveau régime de l'objet constitué par la généralisation de la forme marchandise, le geste de Baudelaire a été de transformer l'œuvre d'art elle-même en «une marchandise en quelque sorte *absolue* <sup>2</sup>». Cette interprétation de la poétique baudelairienne fait partie d'une réflexion plus vaste de l'auteur sur la notion de fétichisme. Sa thèse générale est qu'il faut dépasser la critique traditionnelle du fétichisme comme fausse conscience et l'envisager au contraire comme une expression de la dimension la plus fondamentale de notre rapport à l'objet. De sorte qu'en se transformant en marchandise absolue, l'art ne devient pas le symptôme par excellence de l'idéologie capitaliste, mais l'expression d'une vérité anthropologique qui lui est irréductible. L'analyse proposée par Agamben du rapport de Baudelaire aux marchandises s'appuie sur un article par lequel le poète a choisi de commencer son compte-rendu de l'Exposition universelle de 1855<sup>3</sup>. Dans ce texte, qui décrit entre autres choses l'attitude qu'il est possible d'adopter face aux marchandises importées des colonies, la réflexion développée par Baudelaire semble toutefois contredire l'interprétation proposée par Agamben. En effet, alors que pour ce dernier, la

---

<sup>1</sup> G. Agamben, *Stanze*, Paris, Payot & Rivages, 1998.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>3</sup> C. Baudelaire, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1976.

marchandise absolue est un objet au-delà de toute valeur d'usage, le modèle de la nature permet au contraire à Baudelaire d'envisager une universalisation de la valeur d'usage. Nous nous proposons donc d'analyser la pensée de la nature qu'il développe afin de comprendre la logique et les enjeux d'une telle universalisation. Par ailleurs, Baudelaire n'est pas le seul auteur à avoir eu recours au modèle de la nature pour tenter de donner un sens à l'expérience déroutante que constituait l'accumulation de marchandises proposées au regard des visiteurs lors des Expositions universelles. Dans un mémoire écrit peu après la fin de l'Exposition de Londres de 1851<sup>4</sup>, l'architecte et théoricien de l'architecture Gottfried Semper développe en effet une analyse qui recoupe en de nombreux points celle proposée par Baudelaire. Au travers d'une confrontation de la pensée de ces deux auteurs, nous voudrions donc proposer une réflexion sur le rôle qu'a pu jouer la notion de la nature dans le contexte idéologique de ce milieu de XIX<sup>e</sup> siècle. Le modèle de la nature constitue-t-il une subversion du fétichisme de la marchandise ? Ou bien peut-il être mis au service du fétichisme marchand et permettre de composer subjectivement avec le développement du marché mondial et de ses effets sociaux ?

## 1. Le fétichisme et la vérité de l'objet

Mais avant de nous intéresser à la pensée de la nature développée par Baudelaire et Semper, il nous faut commencer par clarifier ce que peut désigner pour Agamben une « marchandise absolue ». Dans *Stanze*<sup>5</sup>, ce dernier propose une interprétation originale du fétichisme qui prend appui sur les élaborations théoriques de Marx et de Freud, tout en opérant par rapport à elles un significatif changement de perspective. La conception du fétichisme qu'il avance lui permet également de prendre ses distances par rapport aux analyses que Walter Benjamin a consacrées aux Expositions universelles et à la poétique baudelairienne dans « Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup> », et à proposer une interprétation de la modernité artistique différente de celle que Benjamin défend.

### 1.1 Au-delà de l'appropriation

Il y a pour Agamben une homologie profonde entre la pensée de Freud et de Marx sur la question du fétichisme. La thèse avancée par Freud, dans le bref article qu'il a consacré à cette question<sup>7</sup>, est que le fétiche est le tenant lieu du pénis de la mère,

<sup>4</sup> G. Semper, *Science, industrie et art*, Crausaz, Infolio, 2012.

<sup>5</sup> Agamben, *Stanze* cit.

<sup>6</sup> W. Benjamin, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.

<sup>7</sup> S. Freud, *Le fétichisme*, dans *Œuvres complètes. Vol. XVIII : 1926-1930*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

pénis auquel l'enfant a cru dans sa prime enfance avant d'avoir à faire face à la perception traumatique de son absence. Pour permettre de surmonter ce traumatisme, la croyance se conserve en se déplaçant sur un objet de substitution, qui jouera ensuite fantasmatiquement le même rôle que le pénis maternel, tout en permettant au sujet d'accepter son absence. Le mécanisme de la dénégation (*Verleugnung*) permet la coexistence de deux propositions contradictoires : à la fois l'organe sexuel fantasmé par l'enfant existe au travers du fétiche *et* il n'existe pas. C'est ce caractère paradoxal du fétiche qui intéresse Agamben : il est « tout à la fois présence de ce rien qu'est le pénis maternel et le symbole de son absence ; symbole de quelque chose et en même temps de son contraire<sup>8</sup> ». Il est, en somme, situé quelque part entre l'être et le non-être. Du point de vue d'Agamben, cette ambivalence est celle que Marx a mise en lumière dans son analyse de la structure de ces étranges objets que sont les marchandises. Comme il le montre à la fin du chapitre 1 du *Capital*<sup>9</sup>, la spécificité de la marchandise réside dans le fait qu'il s'agit d'un objet divisé entre deux dimensions étrangères l'une à l'autre : la valeur d'usage et la valeur d'échange. La valeur d'usage nous est immédiatement accessible, puisqu'elle correspond à tous les gestes et à toutes les pratiques qui sont susceptibles de donner sens à l'objet. La valeur d'échange, en revanche, est plus insaisissable : elle ne se manifeste que lorsque les objets sont confrontés les uns aux autres sur le marché où ils fonctionnent comme valeur, c'est-à-dire comme équivalents d'une certaine somme de travail abstrait. Et puisque le travail abstrait ne peut exister hors de sa manifestation sur le marché, les marchandises sont, comme l'objet fétiche en psychanalyse, la présentification d'une chose impossible et absente. Du fait de cette présentification, la marchandise et le fétiche sont en fait plus que de simples objets. Ce faisant, ce sont des objets dont une part nous échappe toujours : « de même que le fétichiste ne parvient jamais à posséder intégralement son fétiche, parce qu'il est le signe de deux réalités contradictoires, de même le possesseur de la marchandise ne pourra jamais en jouir simultanément comme objet d'usage et comme valeur<sup>10</sup> ». Les fétiches sont donc des objets qui ne cessent de nous échapper et qui sont porteurs d'une fondamentale étrangeté. En excédant à la fois leur fonction d'usage et toute possibilité d'appropriation, ils deviennent semblables à des êtres autonomes. Mais, Agamben estime qu'il est très problématique d'interpréter ce statut paradoxal de l'objet comme le signe d'une aliénation. Le rapport utilitaire à l'objet n'a en effet rien d'universel : il est inhérent aux rapports de production de la société bourgeoise. Sur ce point, il y a une limite de la pensée de Marx : « sa critique du capitalisme est menée au nom de

---

<sup>8</sup> Agamben, *Stanze* cit. p. 66.

<sup>9</sup> K. Marx, *Le caractère fétiche de la marchandise et son secret* dans *Le Capital. Livre I*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

<sup>10</sup> Agamben, *Stanze* cit. p. 74.

l'objet d'usage concret<sup>11</sup> », de sorte qu'elle ne parvient pas à une remise en question de l'idéologie utilitariste. Pour Agamben, l'une des leçons de l'anthropologie est de nous avoir appris qu'il a existé des formes d'économies où la destruction des richesses et des biens joue un rôle plus déterminant que la fonction d'usage. Dans les pratiques du *potlach*, décrites par Marcel Mauss<sup>12</sup>, ce qui est en jeu est une dimension négative de l'objet, dimension qui ne peut s'exprimer que par la destruction et qui se situe donc au-delà de toute utilité. Or, si l'on estime que cette dimension négative n'est pas une illusion, mais au contraire ce qu'il y a dans l'objet de plus essentiel, alors la critique du capitalisme change du tout au tout. La marchandise n'est pas une mystification idéologique parce qu'elle est l'équivalent d'une abstraction, elle est une mystification parce qu'elle dissimule cette abstraction derrière le mythe de la valeur d'usage. L'idéologie de la marchandise consiste dans le fait d'occulter le mystère profond de l'objet derrière la justification du besoin et de la nécessité. Si le capitalisme produit une oppression, c'est donc parce qu'il induit une répression du rapport authentique à l'objet, répression dont l'un des symptômes est justement la multiplication des cas de fétichisme répertoriés par la psychopathologie au XIX<sup>e</sup>. Le fétiche, parce qu'il est au-delà de toute appropriation et de toute fonction d'usage, porte au contraire en lui la possibilité d'une subversion de l'idéologie capitaliste.

## 1.2 La généralisation du fétichisme

Le geste d'Agamben n'est donc pas de particulariser le fétichisme, d'en faire le symptôme d'une situation historique déterminée, mais bien plutôt de le généraliser, en mobilisant les acquis de la psychanalyse, de l'anthropologie et de la sémiologie. Dans la tradition psychanalytique, il s'appuie en particulier sur les textes que Winnicott a consacrés à l'objet transitionnel<sup>13</sup>. Comme son nom l'indique, l'objet transitionnel est dans une position intermédiaire : il est entre l'intériorité et la réalité extérieure. De sorte qu'il n'est ni complètement subjectif ni complètement objectif, mais, de manière indécidable, les deux en même temps. Alors que le fétiche est le tenant lieu de la différence sexuelle, l'objet transitionnel est le tenant lieu de la différence entre le sujet et l'objet. Il est donc lui aussi entre l'être et le non-être. Cette zone intermédiaire est le lieu où se situent tous les objets investis subjectivement par les êtres humains, des jouets enfantins aux plus hautes productions culturelles. Et c'est aussi dans cet espace que le sens peut se déployer. Agamben avance en effet que les mécanismes signifiants fondamentaux, en particulier la métaphore et la métonymie, fonctionnent de manière analogue au fétiche. Freud avait déjà remarqué la dimension métonymique des objets fétiches, qui sont généralement choisis en raison de leur

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>12</sup> M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, Payot & Rivages, 2021.

<sup>13</sup> D.W. Winnicott, *Objets transitionnels et phénomènes transitionnels*, dans *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975.



proximité immédiate par rapport à l'objet dont il cherche à dénier l'existence : les sous-vêtements, les bas, les jupes, les souliers féminins, etc. Mais, du point de vue d'Agamben, le fonctionnement même de la métonymie relève d'une logique fétichiste. La substitution métonymique, en effet, n'est pas réductible au simple remplacement d'un terme par un autre, « au contraire, le terme remplacé se trouve à la fois nié et évoqué par son substitut, selon un mécanisme dont l'ambiguïté rappelle fort la *Verleugnung* freudienne, et c'est précisément cette sorte de référence négative qui produit le potentiel poétique dont le mot se trouve investi<sup>14</sup> ». Pour Agamben, le fonctionnement de la métaphore obéit à la même logique puisqu'elle évoque un objet au travers de sa suppression et de son remplacement par un autre, remplacement qui a pour effet de conférer à ce qui est évoqué un statut paradoxal, entre présence et absence ou entre être et non-être. De sorte que si l'on considère, à la suite de Jakobson, la métaphore et la métonymie comme les deux opérations signifiantes fondamentales du langage humain<sup>15</sup>, le fétichisme joue un rôle crucial dans la psyché : il est la condition même du sens. De ce point de vue, la répression du fétichisme qui est à l'œuvre dans la société capitaliste est en fait la répression de la dimension la plus essentielle de la subjectivité humaine.

### 1.3 L'art et la vérité de l'objet

Le rapprochement proposé par Agamben entre les Expositions universelles, le fétichisme de la marchandise, et la poétique baudelairienne se fonde sur le texte de Walter Benjamin « Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup> ». Mais, la conception du fétichisme développée par Agamben lui permet de prendre ses distances par rapport aux analyses de Benjamin. L'un des arguments de ce dernier est que la poétique baudelairienne repose sur une ambiguïté fondamentale : il porte sur Paris le regard d'un flâneur, alors que la transformation de la grande ville tend à rendre cette figure anachronique. Ce caractère ambigu est pour Benjamin corrélatif du rôle politique flou de la bohème, à laquelle Baudelaire appartient<sup>17</sup>. De par son ambiguïté, la poésie de Baudelaire a une dimension dialectique, puisqu'elle condense deux moments différents de l'histoire en une seule image. Mais, il s'agit d'une « dialectique au repos<sup>18</sup> », c'est-à-dire que le mouvement dialectique, puisqu'il est interrompu, ne produit aucune intelligibilité. Une telle appréhension mystifiée du présent transforme la réalité en une « image de rêve<sup>19</sup> ». Or, cette dimension onirique est pour Benjamin équivalente à la « transfiguration » de la valeur d'échange qui donne à la marchandise son caractère fantasmagorique. Les

<sup>14</sup> Agamben, *Stanze* cit., p. 66.

<sup>15</sup> R. Jakobson, *Deux aspects du langage et deux types d'aphasie*, dans *Essais de linguistique générale t. I. Les fondations du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1963.

<sup>16</sup> Benjamin, *Œuvres* cit.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

Expositions universelles ont été une mise en scène de cette fantasmagorie, elles ont donné à voir le nouveau statut de l'objet dans le monde marchand et « le pouvoir de distraction qui l'aurole<sup>20</sup> ». Dans un tel contexte, le statut de l'art se transforme complètement. Puisqu'il se trouve dissocié de sa fonction d'usage, il ne peut plus se fonder sur la tradition, ou sur l'ensemble des pratiques qui permettaient de lui donner du sens. Il ne peut plus proposer que de la nouveauté, c'est-à-dire la pure valeur d'échange autonomisée, qui est pour Benjamin une « quintessence de la fausse conscience<sup>21</sup> ». Mais, loin d'être réductible à une mystification, cette perte de la valeur d'usage est pour Agamben ce qui donne à l'art son potentiel émancipateur. Puisque l'art ne peut plus prendre appui sur la tradition, l'œuvre devient en effet un objet porteur d'une radicale négativité : un objet au-delà de tout usage possible. Baudelaire est pour Agamben le premier poète à avoir pris acte d'une telle transformation et à avoir réussi à la traduire dans un programme esthétique cohérent. Il a compris que, par la négation de la valeur d'usage et de l'autorité traditionnelle de l'art qui se concrétise dans l'expérience du « choc » esthétique, l'artiste pouvait parvenir « à faire de l'œuvre le véhicule même de l'insaisissable, et à édifier sur celui-ci une nouvelle valeur et une autorité renouvelée<sup>22</sup> ». Pour réaliser un tel choc, l'œuvre d'art doit produire une coïncidence entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, c'est-à-dire que la négation de la valeur d'usage doit devenir la valeur d'échange elle-même. Pour Agamben, c'est ce programme artistique que l'art moderne a poursuivi et dont il a exploré méthodiquement les conséquences. Ceci permet de comprendre pourquoi la modernité a été porteuse d'un potentiel d'émancipation : elle a rendu manifeste la possibilité d'un rapport aux objets excédant, par une radicalisation de la marchandise elle-même, le cadre idéologique de l'économie marchande.

## 2. Baudelaire et l'individualisme naturel

Le texte sur lequel Agamben s'appuie pour analyser le rapport de Baudelaire aux marchandises est un article que le poète a choisi de placer en tête de son compte rendu de l'Exposition universelle de 1855 et qui est intitulé : « Méthode de Critique. De l'idée moderne de progrès appliqué aux beaux-arts. Déplacement de la vitalité<sup>23</sup> ». Ce titre annonce les intentions du poète : il s'agit de fournir une méthodologie pour la critique des œuvres d'art, méthodologie qui doit elle-même permettre une critique de l'idée de progrès. Comme nous allons le voir, la nature joue un rôle central dans cette méthodologie, puisque c'est elle qui permet de donner un sens aux œuvres d'art.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>22</sup> Agamben, *Stanze* cit. p. 81.

<sup>23</sup> Baudelaire, *Œuvres* cit. p. 575-583.

## 2.1 L'universalisation de la fonction d'usage

Pour Baudelaire, la caractéristique première des marchandises exotiques présentées à l'Exposition universelle est de radicalement remettre en cause les normes du jugement de goût européen. Un esprit attaché à des normes de beauté fixées par avance, un « Winckelmann moderne<sup>24</sup> », est pour Baudelaire incapable de saisir l'étrange beauté de ces objets. Pour être sensible à une beauté de ce type, un spectateur européen doit transformer ses propres attentes et ses normes de jugement. Cette transformation, que Baudelaire qualifie de mystérieuse, est de l'ordre de la participation : il faut que le spectateur « apprenne de lui-même à participer au milieu qui a donné naissance à cette floraison insolite<sup>25</sup> ». Le milieu auquel fait ici référence Baudelaire n'a rien d'abstrait ni d'intangible : il s'agit du milieu naturel, milieu dont on peut faire l'expérience, notamment par le voyage. Pour Baudelaire, quiconque a suffisamment voyagé pour s'imprégner de nouvelles lumières, de nouvelles odeurs et de nouveaux climats peut, du fait de la transformation intérieure qui s'est opérée en lui, devenir sensible à la beauté d'un objet exotique. La preuve que le rapport à la nature dont il est question est un rapport concret est que Baudelaire évoque les explorateurs qui étudient la nature de manière directe, sans que leur perception ne soit altérée par des savoirs universitaires. Par leur expérience, ces naturalistes autodidactes savent « l'admirable, l'inévitable, l'immortel rapport entre la forme et la fonction<sup>26</sup> ». C'est donc la cohérence du milieu naturel, et de toutes les fonctions qui s'y trouvent associées, qui permet de rendre compte de la forme des êtres, dans toute leur variété. La nature dont parle Baudelaire est donc la garante de la fonction d'usage. Comprendre un objet d'une culture étrangère revient ainsi à retrouver la nécessité de sa forme, et donc de sa fonction d'usage, par une connaissance ou une compréhension intuitive du milieu naturel dont il provient. Baudelaire rapporte une anecdote à propos de Balzac qui illustre bien une compréhension de ce type. Devant un tableau présentant des cabanes de paysans couvertes de neige, le romancier se serait écrié : « Que c'est beau ! Mais que font-ils dans ces cabanes ? à quoi pensent-ils, quels sont leurs chagrins ? les récoltes ont-elles été bonnes ? *Ils ont sans doute des échéances à payer* ?<sup>27</sup> ». Loin de voir dans l'œuvre une abstraction ineffable, Balzac y voit bien plutôt une expression des déterminations les plus concrètes de la vie paysanne. Or, pour Baudelaire, une telle attitude est l'inverse de la vulgarité, elle est au contraire le signe d'une puissante imagination : par son empathie pour le milieu paysan, Balzac a été capable de retrouver les nécessités qui l'animent. Pour un voyageur qui découvre un pays exotique une telle empathie peut avoir une valeur subversive. Car, s'il s'imprègne de cette nouvelle culture, il se peut qu'il décide de se retourner contre la

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 576.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 579. Souligné par Baudelaire.

sienne propre et que « transformant la justice en révolte, il fasse comme le Sicambre converti, qu'il brûle ce qu'il avait adoré et qu'il adore ce qu'il avait brûlé<sup>28</sup> ». Les objets exotiques et les œuvres d'art ne sont donc pas porteurs d'une rupture avec la tradition parce qu'ils sont affectés par la scission entre valeur d'échange et valeur d'usage, mais au contraire parce qu'ils ne sont appréhendés qu'au travers d'une valeur d'usage qui est identifiée à la nature, et donc à une négation de la culture. Face à la division de l'objet entre valeur d'échange et valeur d'usage, Baudelaire choisit donc de réaffirmer la valeur d'usage en s'appuyant sur le modèle de la nature. Pour lui, les œuvres ne sont pas au-delà de toute utilité, elles ne sont pas une manifestation du non-être, mais bien au contraire une manifestation de l'être lui-même, dans sa plénitude.

## 2.2 Les antinomies de la nature baudelairienne

Mais si Baudelaire ne remet pas en cause le primat de la fonction d'usage, il cherche néanmoins à se démarquer de l'utilitarisme bourgeois. Cette remise en cause passe par une critique de la notion de système. Pour Baudelaire, le beau est toujours singulier, ce qui implique qu'aucun système de pensée ne peut appréhender l'art de manière juste. Le postulat implicite de son analyse est que tout système est fini. De sorte que les systèmes, quelle que soit leur complexité, ne peuvent décrire qu'un nombre limité de configurations. À la finitude des systèmes s'oppose donc l'infinie diversité du réel, « le beau multiforme et versicolore, qui se meut dans les spirales infinies de la vie<sup>29</sup> ». Baudelaire conçoit la nature comme une multiplicité dans laquelle la singularité de chaque élément est irréductible, c'est pourquoi il peut affirmer que « *le beau est toujours bizarre*<sup>30</sup> ». Le beau, en effet, ne peut relever du concept, il relève au contraire de la pure sensation, qui seule peut appréhender l'inépuisable diversité du réel. C'est pourquoi, après avoir subi dans sa jeunesse la séduction des systèmes philosophiques, le poète s'est finalement « orgueilleusement résigné à la modestie<sup>31</sup> » et s'est « contenté de sentir<sup>32</sup> ». C'est dans cette conception de la nature, bien plus philosophique que Baudelaire n'est prêt à l'admettre, qu'il y a un véritable dépassement de l'utilité. Si la nature est toujours de l'ordre de la singularité, la répétition y est en effet impossible. Or, la fonction implique nécessairement la répétition, car une fonction doit toujours être préalablement

---

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 577. Le « Sicambre converti » est une allusion au baptême de Clovis, au cours duquel l'évêque de Reims se serait adressé au roi des Francs en ces termes : « Courbe doucement la tête, ô Sicambre ; adore ce que tu as brûlé, brûle ce que tu as adoré. » Cette anecdote est rapportée dans G. de Tour, *Histoire des Francs*, Paris, Alphonse et Picard, 1886. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6227827t?rk=21459;2#>

<sup>29</sup> Baudelaire, *Œuvres*, cit. p. 578.

<sup>30</sup> *Ibidem*. Souligné par Baudelaire.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

identifiée comme telle. De sorte qu'une nature sans répétition est aussi au-delà de toute fonction d'usage. C'est une nature dont on ne peut rien faire si ce n'est s'en émerveiller. Bien que Baudelaire ne tire pas de manière explicite toutes les conséquences de ces postulats, une nature de ce type n'est susceptible ni d'être connue scientifiquement ni d'être exploitée industriellement. La connaissance scientifique, en effet, ne peut se fonder que sur des expériences et sur des concepts, c'est-à-dire sur de la répétition et sur des systèmes. L'industrie, quant à elle, mobilise des représentations conceptuelles et s'appuie sur la répétition pour intensifier la production. C'est aussi au travers de cette interprétation de la nature que Baudelaire peut s'opposer à l'idée de progrès, « cette lanterne obscure [qui] jette des ténèbres sur tous les objets de la connaissance<sup>33</sup> ». Il ne conteste pas qu'il puisse y avoir *des* progrès, dans des disciplines particulières. Ce qu'il conteste, c'est le progrès comme mouvement rectiligne et uniforme de l'histoire, mouvement qui est antinaturel par excellence, puisqu'il homogénéise le devenir. Toutefois, si la nature est effectivement au-delà de toute fonction d'usage, alors l'universalisation de la fonction d'usage devient extrêmement problématique. C'est du fait de cette inconsistance que la nature fonctionne comme un fétiche. Elle permet en effet la synthèse de deux propositions absolument antinomiques : d'un côté, la généralisation de la fonction d'usage qui permet de redonner un sens et une valeur aux objets ; de l'autre, la singularité des objets naturels qui implique le dépassement de toute fonction d'usage. De sorte que la nature baudelairienne comporte la même scission entre le particulier et l'universel que la marchandise.

### 2.3 Singularité et individualisme

Cependant, contrairement à ce que propose Agamben, la nature ne fonctionne pas dans ce texte comme une « marchandise absolue », ou comme la pure manifestation d'un non-être. Elle permet bien plutôt de concevoir simultanément aussi bien la complète hégémonie de la fonction d'usage que son dépassement radical. Ceci implique que la conception baudelairienne de la nature n'est pas unilatéralement du côté de l'utopie. Elle est au contraire intrinsèquement divisée : elle énonce simultanément une utopie *et* sa radicale impossibilité. Cette ambivalence idéologique de la nature est particulièrement sensible lorsque Baudelaire s'en sert pour justifier son individualisme. Le raisonnement implicite de Baudelaire est le suivant : puisque la nature est singulière, elle ne peut être appréhendée que par un individu lui-même singulier. Ainsi, les personnages entretenant un rapport fort à la nature sont des figures isolées : c'est l'explorateur solitaire qui a « vécu pendant des années au fond des bois », ou le voyageur exilé, loin de sa patrie d'origine. Mais ce sont aussi les grands artistes qui savent saisir d'instinct les nécessités profondes de la nature. La

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 580.

contrepartie du raisonnement de Baudelaire est qu'il ne peut exister de rapport collectif à la nature. Ainsi, les figures du collectif, présentes dans le texte sont presque toutes associées à la stupidité : c'est le bon français qui lit son journal, ce sont les « modernes professeurs-jurés d'esthétique<sup>34</sup> » ou encore « les disciples des philosophes de la vapeur et des allumettes chimiques<sup>35</sup> ». Baudelaire associe le groupe à la pensée de système, et donc à une bêtise stérile et mortifère. Du fait de sa conception de la nature, l'idée d'une émancipation collective est donc pour lui une contradiction dans les termes. La vérité de la nature ne peut être saisie que du point de vue de l'individu, ce qui permet à Baudelaire de donner une raison d'être à son douloureux sentiment de solitude. Mais, ce parti pris l'empêche de comprendre que l'individualisme est l'une des conséquences du capitalisme, au même titre que la grande industrie et l'idéologie du progrès. À ce niveau, la nature fonctionne donc bien comme « fausse conscience » ou comme un obstacle idéologique à la compréhension du processus réel de production et de la division sociale qu'il implique. Mais, pour Baudelaire, abandonner l'idée que la nature est de l'ordre de la singularité impliquerait d'abandonner aussi l'idée qu'elle est au-delà de toute fonction d'usage. De sorte que la dimension aliénante et émancipatrice de la nature sont inextricablement liées dans sa pensée.

### 3. Semper et le devenir naturel

Aussi paradoxal qu'il puisse paraître, un tel rapport fétichiste à la nature est loin d'être un cas unique. Le mémoire de Gottfried Semper, « Science, industrie et art<sup>36</sup> », écrit peu après la clôture de l'Exposition universelle de Londres de 1851, présente en effet une analyse du problème posé par les marchandises modernes qui est en de nombreux points comparables à l'élaboration baudelairienne. La thèse développée par Semper dans cet essai est que le rapport à la nature est le contenu de tout style authentique. Cette proposition lui permet d'expliquer pourquoi le style des objets devient, dans le monde industriel, problématique. Elle lui permet également de rendre compte de la supériorité esthétique, pour lui très manifeste pendant l'Exposition universelle, des produits orientaux par rapport aux marchandises européennes. Comme chez Baudelaire, cet usage du modèle de la nature a toutefois des contreparties : il induit en particulier chez Semper une naturalisation du marché.

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 577.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 581.

<sup>36</sup> Semper, *Science* cit.

### 3.1 Le pacte entre l'homme et la matière

L'un des arguments de Semper est que la science a produit une inversion du rapport des êtres humains à la technique. De son point de vue, l'acquisition de nouveaux savoirs techniques a toujours été liée à des problèmes et des difficultés concrètes se présentant dans chaque art. Ces problèmes étaient tout autant des problèmes techniques que des problèmes d'expression, c'est-à-dire que la dimension signifiante des œuvres n'y était pas séparée des aspects les plus concrets de la pratique artistique. Semper évoque ainsi l'exemple de Bernard Palissy, qui « passa la moitié de sa vie à chercher un émail opaque pour ses faïences<sup>37</sup> ». Dans les activités d'art, le désir humain rencontre donc la résistance des matériaux, et c'est ce qui donne aux œuvres leur style. Ainsi, si les sculptures de l'Égypte antique peuvent encore nous fasciner aujourd'hui, c'est parce ces figures monumentales de granit et de porphyre sont « le terrain neutre où la matière dure, récalcitrante, et la main molle de l'homme armée de ses plus simples outils se rencontrent et concluent un pacte<sup>38</sup> ». Toutes les caractéristiques formelles de ces sculptures résultent de cette rencontre entre la résistance de la pierre et du désir humain de la mettre en forme : que ce soit la répartition des masses, la simplification des volumes ou le style particulier des détails. Dans les arts, le matériau n'est donc pas passif, il participe au contraire pleinement de la qualité plastique de l'œuvre. De plus, l'appréhension du matériau est pour Semper également révélatrice d'un certain rapport au milieu naturel, notamment d'un rapport au lieu et au climat. De sorte qu'au travers des pratiques artistiques, c'est tout le rapport de l'homme à la nature qui se rejoue et c'est ce qui donne à l'art son authenticité. La nature, au travers du matériau et du milieu, est donc le principe qui permet d'expliquer le style, c'est-à-dire de rendre intelligible la forme des œuvres d'art. Et puisque c'est au travers de la technique que la nature est appréhendée, c'est en définitive de la fonction d'usage que le sens des objets découle. Comme chez Baudelaire la nature est donc garante de la fonction d'usage. Mais, Semper est plus conséquent que Baudelaire, au sens où sa conception de la nature n'est pas antinomique de l'idée de fonction. De son point de vue, des formes peuvent se répéter dans la nature, et la nature est même caractérisée par certaines récurrences identifiables. Parce qu'elle obéit à des principes généraux, elle « se montre toujours économe et simple dans ses motifs<sup>39</sup> » de sorte qu'elle ne présente « qu'un renouvellement constant des mêmes formes mille fois modifiées<sup>40</sup> ». Ceci permet à Semper d'expliquer pourquoi il est possible de repérer dans l'histoire des arts des schèmes formels fondamentaux. Ces formes élémentaires sont en effet une expression de la cohérence de la nature et de ses principes. Semper désigne ces schèmes d'une

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

manière on ne peut plus fétichiste : ils sont pour lui des « formes-mères ». Ces formes originaires induisent un rapport ambivalent à l'objet du fait de leur présence paradoxale : en tant qu'archétype, elles ne sont jamais complètement réalisées dans les œuvres, de sorte qu'elles sont toujours à la fois présentes et absentes. C'est ce supplément insaisissable qui permet de comprendre le lien des êtres humains à cette totalité maternelle que constitue la nature. L'interprétation de Semper est donc symétriquement opposée à celle de Marx. Alors que pour Marx, les marchandises sont des tenants lieu de leur valeur d'échange, les objets d'art sont pour Semper des tenants lieu de leur valeur d'usage qu'ils ne peuvent jamais complètement réaliser.

### 3.2 Le marché et la science

Deux facteurs viennent cependant troubler le lien organique entre l'homme et la nature qui s'exprime dans les « formes-mères » : la science et le marché. La science, bien qu'elle trouve son origine dans les recherches techniques propres à chaque art, s'en est en effet détachée par l'abstraction et la généralisation. Toutes les trouvailles de l'ingéniosité humaine ont été « reconquises par l'esprit<sup>41</sup> » et soumises à des combinaisons et à des reconfigurations nouvelles. De sorte que dans la science, la matière ne rencontre plus que la toute-puissance de l'esprit. La généralité du concept a en effet permis l'invention de méthodes et d'outils radicalement nouveaux qui permettent de faire abstraction de toute résistance matérielle. Lorsque « le porphyre, le granit le plus dur, se débitent comme un bloc de craie, se polissent comme de la cire<sup>42</sup> » ou que « le caoutchouc et la gutta-percha sont vulcanisés et utilisés à des imitations trompeuses de sculpture sur bois, pierre et métaux<sup>43</sup> », les « formes-mères » perdent leur raison d'être. Pour Semper, la science nous offre ainsi une surabondance de nouveaux moyens techniques. Mais, puisqu'ils n'ont plus de rapport à la matière, ces moyens ne peuvent exprimer aucune « forme-mère », de sorte qu'ils sont sans finalité. Il y a donc une inversion : les inventions « ne sont plus des moyens d'écartier le besoin et des sources de jouissance ; le besoin et la jouissance sont plutôt des débouchés pour les inventions<sup>44</sup> ». De sorte que la science entraîne une perte de la valeur d'usage, et par là une perte d'intelligibilité des objets d'art. Ceci permet à Semper d'expliquer pourquoi, à l'Exposition universelle, les objets venant des colonies étaient esthétiquement supérieurs aux objets européens. C'est parce que dans les pays où la science ne s'est pas encore développée, il existe encore un rapport sain à la technique et des « formes-mères » qui peuvent guider la création artistique. Mais cette supériorité des objets exotiques n'est pas inéluctable pour Semper : ces derniers peuvent servir à orienter notre propre production dans une direction qui soit esthétiquement juste. Il faut ainsi « que nous observions ces productions les plus simples de la main de l'homme (...) avec

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 62.



l'attention que nous mettons à étudier la nature dans ses manifestations<sup>45</sup> » afin de retrouver les principes perdus de la fonction d'usage.

Le second facteur qui entraîne une perte de la valeur d'usage est le marché, et son corrélat, la spéculation. Pour Semper, le marché produit lui aussi une inversion. Les capitaux ont en effet sans cesse besoin de nouveaux débouchés, de sorte « la spéculation s'agite et s'interpose<sup>46</sup> » et que « là où elles n'existent pas, [elle] crée mille grandes et petites utilités<sup>47</sup> ». Le marché et la science participent donc de la même négation de la fonction d'usage. Mais le marché prive aussi les objets d'un rapport organique avec leur milieu. Semper l'illustre en citant un long extrait du texte d'un architecte décrivant la manière dont sont construites les résidences pavillonnaires aux États-Unis<sup>48</sup>. Ce qui ressort de cette description, c'est la standardisation de la construction, bien supérieure à ce qui existe alors en Europe. Rien dans l'habitation n'est spécifique : du plan d'ensemble à la forme des fenêtres et jusqu'aux moulures de plâtres : tout est fait d'après des modèles déjà établis afin de gagner du temps et de rentabiliser plus facilement les investissements. Dans cette forme de construction, Semper décèle les caractéristiques d'une marchandise idéale : elle doit être standardisée au maximum afin de pouvoir viser le plus vaste marché possible. Dans une société où « tout est calculé, taillé pour le marché<sup>49</sup> », l'objet ne « peut donc posséder ni caractéristique, ni couleur locale (dans le sens large du mot), mais il doit avoir la possibilité de s'adapter harmoniquement à n'importe quel entourage<sup>50</sup> ». Ainsi privé de spécificités, l'objet ne peut donc plus être l'expression d'une « forme-mère ». Ceci contribue à expliquer, en plus de l'influence de la science, la perte de valeur esthétique des objets en Europe. Pour Semper, cette transformation n'est en effet pas propre aux États-Unis, pas plus qu'elle n'est propre à un domaine des arts. Elle affecte au contraire tous les pays et tous les métiers d'art, et ce jusqu'aux pratiques qui sont à ses yeux les plus nobles, comme l'architecture monumentale et la statuaire. Semper comprend donc que le marché transforme l'objet en lui donnant une dimension abstraite. Et bien qu'il explique cette abstraction par la perte d'un rapport au milieu plutôt que par la différence entre valeur d'usage et valeur d'échange, son point de vue n'est pas ici fondamentalement éloigné de celui de Marx : l'authenticité de l'objet réside dans sa valeur d'usage, et c'est au nom de celle-ci qu'il est possible de critiquer le marché et la science.

### 3.3 La régénération des styles

Malgré des conditions si défavorables aux arts, Semper se refuse de céder au pessimisme, et ce pour deux raisons qui sont intrinsèquement contradictoires. La

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 75. La responsable de l'édition française du texte, Estelle Thibault, indique en note que la source citée par Semper est inconnue.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 78.

première est que certaines « formes-mères » sont suffisamment génériques pour être adaptées au marché. La preuve de cela, ce sont les marchandises orientales présentées à l'Exposition universelle, notamment les objets chinois et indiens. Pour Semper, ces produits sont capables de parler à toutes les sensibilités parce qu'ils sont, dès leur origine, conçues pour le marché : « c'est dans un bazar qu'ils sont le mieux à leur place, et il n'est rien qui les désigne mieux que cette commode adaptation à toute espèce de milieux, dont il vient d'être parlé<sup>51</sup> ». Ainsi, leurs formes et leurs ornements peuvent s'adapter à toutes les fonctions et à tous les décors. Les tapis persans, par exemple, « font aussi bien dans une église que dans un boudoir<sup>52</sup> ». De sorte que pour produire des objets qui soient à la fois convaincants esthétiquement et adaptés au marché capitaliste, il suffit de prendre modèle sur les « formes-mères » qui se manifestent dans ces produits exotiques. Ce mouvement de l'argumentation de Semper est fondamentalement inconsistant. Car, si le marché induit une perte de la valeur d'usage, alors il ne peut pas y avoir de « formes-mères » qui puissent être adaptées au marché. Sauf, bien sûr, si l'on met le marché sur le même plan que toutes les autres pratiques, et qu'on le considère comme une fonction d'usage comme les autres. Cet argument permet en fait à Semper de naturaliser le marché puisque, comme nous l'avons vu, le contenu de la fonction d'usage est pour lui le rapport de l'homme à la nature. Seulement, cette naturalisation du marché rend toute son argumentation caduque, car il est impossible de critiquer la science et le marché au nom des « formes-mères » si le marché n'est pas antinomique de la valeur d'usage. De plus, dans un mouvement typique de la dénégation, l'argument de Semper sous-entend que ce ne sont pas les européens qui sont responsables de la marchandisation du monde, puisque leur culture n'est pas une culture de la marchandise. Ce sont au contraire les « autres », les colonisés et les primitifs, qui ont une connaissance intime de la vraie nature du marché et des « formes mères » qui lui sont adaptées.

La naturalisation du marché permet également à Semper d'envisager qu'il puisse avoir, de manière encore une fois paradoxale, une influence positive sur le devenir des arts. Il comprend en effet les effets destructeurs du marché comme un moment au sein d'un processus vital. Le marché est ainsi assimilé par lui à un appareil digestif, qui décompose les éléments qu'il reçoit pour en tirer une substance nutritive. De sorte que son action n'est mortifère que si on la considère de manière isolée. Si on comprend qu'elle s'inscrit dans un processus historique plus vaste, elle apparaît comme régénératrice. Semper estime ainsi que les ornements employés dans l'art architectural manquent pour la plupart de vitalité, ce sont des « éléments encore mal digérés<sup>53</sup> » qui ne sont pas encore parvenus à former un style authentique, car « il ne s'est rien encore

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 83.

transfusé de tout cela dans notre sang ni dans notre chair<sup>54</sup> ». Mais le marché, assisté de l'industrie et de la science, peut mener à son terme le processus de digestion de ces styles et leur insuffler une nouvelle vitalité. C'est pourquoi un véritable artiste doit en fait se réjouir de la violence des conditions actuelles : elles sont en fait nécessaires pour que puissent plus tard s'élaborer des formes artistiques nouvelles. Semper réintègre donc le marché dans la nature, c'est-à-dire le non-être dans l'être, au travers du devenir<sup>55</sup>, ce qui lui permet de contourner l'aporie sous-jacente à la conception baudelairienne de la nature. C'est donc le devenir naturel qui est fétichisé et c'est en lui que réside la véritable utopie qui anime le texte de Semper. Celle-ci réside dans le fait qu'il y aura un après, c'est-à-dire un dépassement du capitalisme par les moyens du marché lui-même. La différence essentielle entre l'argumentation de Baudelaire et celle de Semper, c'est que pour le premier la nature permet, au travers de sa singularité irréductible, d'envisager un dépassement de toute valeur d'usage ; tandis que pour le second, c'est la science et le marché qui, par leur caractère abstrait et générique, permettent d'envisager un tel dépassement. Là où leurs positions se rejoignent, c'est que Semper réintègre dans un second temps la science et le marché dans la nature en les interprétant comme un moment du devenir naturel. Contrairement à Baudelaire, qui s'oppose à la société bourgeoise au nom de la nature, le modèle de la nature permet à Semper de justifier à la fois la violence du marché et sa nécessité inéluctable.

#### 4. Conclusion

Pour Baudelaire et pour Semper, la nature est marquée d'une ambivalence fondamentale. Elle agit en effet à la fois comme un révélateur et un voile : elle leur permet de mettre en évidence certaines caractéristiques profondes des marchandises modernes tout en naturalisant certaines dimensions des rapports sociaux capitalistes. La notion de « marchandise absolue », proposée par Agamben permet-elle de qualifier adéquatement cet usage fétichiste de la notion de nature ? Comme nous l'expliquions plus haut, une marchandise absolue est pour Agamben une marchandise dans laquelle le processus de fétichisation a été poussé si loin qu'il y a une coïncidence entre valeur d'usage et valeur d'échange, de sorte que la négation de la valeur d'usage devient la valeur d'échange. L'œuvre d'art moderne, dont Baudelaire a été le premier pour Agamben à fournir la théorie, est une œuvre qui manifeste ostensiblement son inutilité. Mais, le mouvement de pensée que nous avons essayé de faire apparaître

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>55</sup> Il y a donc dans l'argumentation de Semper un mouvement qui n'est pas sans rappeler la dialectique hégélienne, bien que Semper ne pense pas de manière aussi radicale que Hegel les conséquences de sa proposition.

dans les textes de Baudelaire et de Semper est plutôt inverse. La valeur d'usage ne s'annule pas pour eux dans la valeur d'échange, c'est bien plutôt la valeur d'usage qui est affirmée contre la valeur d'échange, mais dans une affirmation ambivalente qui contient sa propre négation. De sorte que si leur argumentation a une dimension fétichiste, il ne s'agit pas pour autant d'une radicalisation si absolue du fétichisme qu'elle permettrait un dépassement complet des cadres de pensée du capitalisme. Nous sommes ici beaucoup plus proches de ce que Benjamin désigne comme des « allégories » ou des « images dialectiques », lorsqu'il analyse les passages parisiens et la poétique baudelairienne<sup>56</sup>. Chez Baudelaire et Semper en effet, la notion de nature condense à la fois une dimension utopique et une expression des contradictions du capitalisme<sup>57</sup> : elle rend possible la généralisation de la valeur d'usage au-delà de toute valeur d'échange, mais elle est en même temps habitée par la contradiction entre valeur d'échange et valeur d'usage. Et ces deux aspects sont indissociables : c'est parce que ces deux auteurs ont cherché à formuler une perspective positive (une poétique et une pensée de l'objet) qu'ils ont exprimé à leur insu la division fondamentale de la forme marchandise.

L'analyse du fonctionnement fétichiste de la notion de nature nous paraît conserver toute sa pertinence dans le contexte contemporain. La thèse implicite d'un grand nombre de discours sur l'écologie est en effet que la nature est la nécessité primordiale à laquelle il faut revenir. De sorte que protéger la nature, c'est en réalité protéger la fonction d'usage et avec elle l'idéologie utilitariste dont elle est porteuse. Ainsi, le caractère global de la crise écologique est fondamentalement ambivalent : il est à la fois porteur de la destruction possible de l'humanité et de l'universalisation salvatrice de la fonction d'usage. C'est en cela que réside caractère fétiche de la catastrophe écologique : la condensation entre une dimension absolument positive et une absolue négativité. L'un des moyens pour tenter de se déprendre de la fascination d'un tel fétiche nous paraît être de revenir de manière critique sur la façon dont le modèle de la nature a été interprété dans les avant-gardes, particulièrement en art et en design. À la suite de Baudelaire, la référence à la nature a en effet joué un rôle fondamental dans le modernisme. Ce rôle est explicitement invoqué dans les textes d'artistes comme Kandinsky, Mondrian, Malevitch et Klee ; ou de designers et architectes comme Sullivan, Lloyd Wright, Loos, Gropius ou Mies van der Rohe, pour n'en citer que quelques-uns. Notre hypothèse générale est que la modernité a envisagé l'universalisation de la fonction d'usage comme la promesse de nouvelles formes d'art et de nouvelles formes de vie. Mais, du fait de son caractère fétichiste, cette promesse d'un retour à la fonction d'usage a toujours été accompagnée d'une

<sup>56</sup> Benjamin, *Œuvres* cit. p. 58-61.

<sup>57</sup> Sur l'analyse des œuvres artistiques comme allégorie, nous sommes redevables aux travaux de F. Jameson, en particulier : « La dialectique de l'utopie et de l'idéologie » dans *L'Inconscient collectif*, Paris, Questions théoriques, 2012, p. 359-383.

part d'ombre, d'une irréductible négativité. En plus de permettre d'éviter l'écueil de sa fétichisation, une telle compréhension de l'ambivalence fondamentale du modernisme nous paraît donc à même d'éclairer les enjeux idéologiques contemporains.



Parte seconda

---

*Classificare*





---

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

Mattia Torchia

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

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

---

## 1. Prime tracce

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

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

La complessità e la frammentarietà dell'opera diderotiana, che, come è noto, hanno spesso portato al *philosophe* accuse di incoerenza e contraddittorietà, e l'asistematicità dell'autore impongono uno sguardo ampio sui suoi scritti: necessità dettata dallo scopo di rintracciare e tessere gli elementi che restituiscono una visione lineare dello stato di natura nel pensiero diderotiano. A ulteriore premessa di quanto

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

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

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

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

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

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

di simili argomentazioni in virtù di quanto lo stesso Diderot afferma nelle pagine introduttive: «Imponetemi il silenzio sulla religione e sul governo, e non avrò più niente da dire»<sup>3</sup>.

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

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

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

Giungiamo, dunque, a un terzo articolo che si lega coerentemente ai precedenti ma che si presenta ben più ricco di spunti sullo stato di natura, la voce *Bacchionites*, in cui Diderot descrive l'organizzazione di quella setta di filosofi. Questi costituiscono una comunità di saggi ritirati dalla vita civile per vivere in totale armonia con la natura, rinunciando alla proprietà privata, ai beni superflui prodotti dalla civilizzazione e di conseguenza rigettando tutti i vizi con cui quest'ultima altera l'uomo e la sua convivenza con i propri simili.

Vi sono due aspetti su cui soffermarsi. Per prima cosa, quei filosofi – sottolinea il nostro autore – «avevano un così universale disprezzo per le cose di questo basso

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

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

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

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

mondo, che non tenevano altro che un vaso per bere»<sup>7</sup>. Ci informa, inoltre, che avrebbero rinunciato presto anche a quel vaso scoprendo di poter bere direttamente dal cavo delle mani. In secondo luogo, le sue parole tradiscono una certa fascinazione quando annota che

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

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

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

## 2. Con o contro Rousseau?

Dunque, il filosofo offre solo timidi e circoscritti contributi al dibattito che caratterizzerà tutto il suo secolo e in cui una delle voci più distinguibili sarà quella dell'amico Rousseau. Proprio la vicinanza a Rousseau e alle sue idee, risalenti al medesimo periodo appena descritto, è da prendere ora in esame. Con l'amico di Ginevra ha l'opportunità di interrogarsi sullo scontro tra civiltà e primitivismo nei termini in cui viene affrontato da Jean-Jacques, prima nel *Discours sur les sciences et les arts*, poi nel *Discours sur l'inégalité*.

---

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

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

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

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

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

Il brano in questione è quello del «filosofo che si tappa le orecchie»<sup>10</sup>. L'idea di fondo è che l'uomo nasca buono per natura: il primo e fondante sentimento del suo carattere è la «pietà». Questa determina la sua propensione verso il bene comune, verso il sostegno dei suoi simili poiché in loro rivede i suoi stessi bisogni e le sue medesime sofferenze. Nello stato di natura gli uomini vivono così legati da vincoli naturali di solidarietà che si rompono nella società civilizzata in cui a prevalere è il sentimento dell'«amor proprio», foriero di interessi individuali potenzialmente distruttivi per la società. Se non fosse per l'innato sentimento di pietà insito in ogni uomo la conservazione della specie sarebbe compromessa. L'autore indica, inoltre, per rimarcare l'opposizione tra natura e civiltà che la pietà è osservabile non tra le

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

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

*honnêtes gens* ma tra la *populace* e ancora di più in modo netto e distinguibile nell'*homme sauvage*. Pur rammentando che la revisione finale del testo è opera di Rousseau, nelle righe del brano riconosciuto a Diderot rientra anche l'emblematica critica della ragione che chiude il suo contributo: la ragione, seguendo la lezione di Socrate, sarebbe la fonte della virtù ma è la pietà a far derivare tutte le virtù sociali, che appartengono agli uomini da ben prima che le loro menti fossero rischiarate proprio dai lumi della ragione.

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

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

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

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

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

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

che è alla base della vita sociale e che è osservabile nelle «azioni sociali dei popoli selvaggi e barbari»<sup>13</sup>.

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

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

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

Allontanarsi dalla civiltà e rifugiarsi nell'armonia della natura per fare filosofia e vivere felici: la sua ipotetica isola felice, la sua repubblica delle lettere è uno squarcio, un acuto di rivalsa sulla mancanza di libertà vissuta dagli artisti e dagli scrittori nella società di *ancien régime* che rivela ancora una volta la padronanza dell'autore di temi e immagini ampiamente circolanti nel suo secolo. Ma Diderot è e rimarrà sempre impegnato nella lotta, anche se solo intellettuale, vissuta nel vivo della società, del

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

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

dibattito, dello scontro con l'autorità, nei circoli, nei caffè e nei *salons*. Non si sottrarrà mai alla realtà che lo circonda e di cui scrive. Per riuscirci deve spesso guardarsi bene dalla censura e dagli occhi dell'autorità, trovandosi spesso costretto a restare l'anonimo autore dei suoi scritti, altre a pubblicare non con il proprio nome o all'interno di volumi altrui, altre ancora a lasciare inediti i suoi testi.

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

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

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

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

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

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



insofferenza verso le soluzioni politiche del suo tempo. Ad ogni modo, quando si parla di sentimenti libertari in Diderot si fa riferimento ai bisogni dell'uomo nella società occidentale di essere non libero *di*, ma libero *da*: principalmente dalle maglie strette dell'autorità politica, dalle cattive leggi, dalle religioni, dalle false morali.

### 3. Tentazioni dell'utopia

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. Riformismo tahitiano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5. Verso la felicità

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

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

---

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

---

# Il crimine come fenomeno naturale: la “rivoluzione” di Cesare Lombroso

Emilia Musumeci

“Neurocriminology” is the “new science” that uses neuroscientific tools to understand and prevent crime. Despite the several, heterogeneous scientific disciplines that are indicated under the term “neuroscience”, there exist an underlying idea which unites them all: the possibility to explain all human behaviours, even the most complex, simply by understanding how the brain works. Nevertheless, this approach is not typical of our age; taking a closer look at this research, the aim to give a strong significance to biological aspects of crime and, in particular, to the innate diversity of brains and bodies of criminals, despite the different historical backgrounds, inevitably recalls the thesis of “born criminality” developed in Italy by Cesare Lombroso in the second half of Nineteenth century and the birth of the Positivist School aimed to study the crime with the empirical method and, consequently, to revolutionize the field of Italian criminal law.

Keywords: *Born criminality – Cesare Lombroso – Positivist School – History of Criminal Law – Neuroscience*

---

## 1. Una scienza del crimine

Quanti errori e quante illusioni si risparmierebbe il criminalista ed il psichiatro cui fossero note le risultanze della moderna antropologia, e che sapesse, con strumenti e cifre, convincersi come alle aberrazioni del senso morale e della psiche corrispondano anomalie del corpo, e del cranio in ispecie<sup>1</sup>!

In questa provocatoria affermazione di Cesare Lombroso<sup>2</sup>, il controverso padre

---

<sup>1</sup> C. Lombroso, *Studi clinici ed antropometrici sulla microcefalia ed il cretinismo*, in «Rivista clinica di Bologna» (1873), n. 7, p. 193.

<sup>2</sup> Sulla figura di Lombroso in rapporto alla sua epoca si veda almeno, D. Frigessi, *Cesare Lombroso*, Torino, Einaudi, 2003 mentre sul lascito dell’opera lombrosiana, anche in un’ottica comparata, si rinvia invece P. Knepper, P.J. Ystehede (eds.), *Cesare Lombroso Handbook*, London, Routledge, 2013 e, più recentemente, il numero monografico *Cesare Lombroso (1835-1909)*, in «Crime, Histoire & Sociétés/Crime, History & Societies» (2018), n. 2, con contributi di Jonathan Dunnage, Paul Knepper, Silvano Montaldo, Anders Pedersson ed Emilia Musumeci.

dell'Antropologia criminale, è racchiuso il suo iniziale approccio allo studio del criminale, a partire dal 1870, quando comincia a catalogare i *segni* di una diversità colpevole, certificandone scientificamente le differenze, non solo tra delinquenti e «normali»<sup>3</sup> ma anche tra i diversi tipi di delinquenti<sup>4</sup>, nella convinzione che la mostruosità fisica rispecchi quella morale. Il controverso medico veronese, imbevuto della cultura positivista ottocentesca, intraprende così una ricerca affannosa sui corpi e sui volti di detenuti delle *stigmati* inequivocabili della devianza, *prove* inconfutabili che l'uomo delinquente sia già predeterminato a commettere il male in quanto biologicamente *diverso* dagli altri esseri umani. L'obiettivo dichiarato di Lombroso è superare l'approccio di stampo razionalistico-illuminista di diritto penale per farne una scienza esatta. In altri termini, rintracciare le origini biologiche del crimine. Sviluppando quanto già formulato nell'ambito della frenologia e della craniologia<sup>5</sup>, Lombroso – fermamente convinto che il crimine possa essere considerato, come ogni altro comportamento umano, un fenomeno naturale – decide di studiare il crimine analizzando tale fenomeno mediante l'applicazione del metodo sperimentale, secondo cui va accettato come scientifico solo ciò che può essere rigorosamente accertato, misurato e catalogato con i mezzi scientifici. È all'interno di tale incessante ricerca che va collocato il primo approdo dei suoi studi sul criminale, coincidente con l'assimilazione tra delinquente e selvaggio. C'è un momento esatto in cui si fa storicamente ricondurre la nascita dell'antropologia criminale: come ci racconterà in seguito la figlia, Gina Lombroso, quella «grigia mattina del novembre del 1870»<sup>6</sup> quando, durante l'autopsia del cranio di Giuseppe Vilella, contadino calabrese settantenne deceduto in carcere e sospettato di brigantaggio, proprio nell'epoca aurea della repressione di tale fenomeno<sup>7</sup>. In tale frangente, analizzando il

<sup>3</sup> C. Lombroso, *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, giurisprudenza e alle discipline carcerarie. Aggiuntavi la teoria della tutela penale del Prof. Avv. F. Poletti*, 2ª edizione, Torino, Bocca, 1878, p. 50.

<sup>4</sup> C. Lombroso, *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie*, 5ª edizione, vol. I, Torino, Bocca, 1896, pp. 274-278.

<sup>5</sup> È lo stesso Lombroso a far risalire le conquiste della Scuola lombrosiana ad alcuni grandi della frenologia, mettendo in evidenza le sorprendenti assonanze tra le tesi sostenute da tale Scuola e quanto già affermato da autorevoli autori del passato troppo presto dimenticati, come Franz Joseph Gall o quasi del tutto sconosciuti, come Rondeau e Joch, veri e propri “precursori” degli ideali della “nuova Scuola”. A tal riguardo, cfr. C. Lombroso, *Le più recenti scoperte ed applicazioni della psichiatria ed antropologia criminale*, Torino, Bocca, 1893. Cercò invece di rintracciare soprattutto nella fisiognomica (oltre che nella frenologia) l'origine delle tesi lombrosiane il direttore del Manicomio di Pavia, Giuseppe Antonini, il quale parla non senza enfasi dell'inizio, grazie a Lombroso di «un'era gloriosa per la scienza italiana, facendosi centro di un vasto movimento scientifico nel campo di tutte le discipline biologiche e giuridiche» (G. Antonini, *I precursori di C. Lombroso*, Torino, Bocca, 1900, p. 5).

<sup>6</sup> G. Lombroso Ferrero, *Cesare Lombroso. Storia della vita e delle opere*, Bologna, Zanichelli, 1921<sup>2</sup>, pp. 130-131.

<sup>7</sup> A tal riguardo si vedano almeno M. Stronati, *Il brigante tra antropologia e ordine giuridico: alle origini di un'icona dell'uomo criminale nel XIX secolo*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» (2009), n. 38, pp. 953-1008 e M. Sbriccoli, *La commissione di inchiesta sul brigantaggio e la legge Pica*, in Id. (a cura di), *Storia del diritto penale e della giustizia, Scritti editi e inediti (1972-2007)*, I, 467-483. Milano, Giuffrè, 2009.

suo cranio, nota una strana anomalia: al posto della consueta sporgenza, conosciuta con il termine anatomico di *cresta occipitale interna*, rileva una concavità a fondo liscio, che denomina *fossetta occipitale interna* o *fossetta cerebellare mediana*. Questa “scoperta”, del tutto smentita dalla scienza, per Lombroso, costituisce la prova dell’esistenza nei criminali di frequentissime «regressioni mostruose, che avvicinano l’uomo ad animali inferiori»<sup>8</sup> nonché la premessa della teoria del delinquente-nato. Il nucleo centrale attorno a cui ruota la concezione del delinquente *atavico*<sup>9</sup> (dal latino, *atavus*, antenato) è l’idea che, per delle malformazioni congenite craniche (come la predetta fossetta), il delinquente è un uomo tornato *indietro* ad uno stato primitivo e selvaggio. Questa condizione “ancestrale”, tuttavia, si discosta totalmente dal mito del buon selvaggio di rousseauiana memoria avvicinandosi piuttosto all’orda primordiale di cui parla Freud. I delinquenti, per Lombroso, non sono soggetti progrediti, anzi sono rimasti indietro nel tempo, né hanno la capacità di adattarsi alla società moderna, con cui entrano quasi inevitabilmente in conflitto, apparendo come «selvaggi viventi in mezzo alla fiorente civiltà europea»<sup>10</sup>, alla stregua dei “veri” selvaggi che proprio in quegli anni fanno bella mostra nei *freak show* di tutto il mondo. La diversità cui accenna Lombroso non è comunque soltanto fisica. Non è un caso, infatti, che l’alienista veronese esamini non solo i corpi dei delinquenti ma anche le loro pratiche culturali, primo fra tutti il linguaggio, nella ferma convinzione che i criminali «parlano diversamente, perché diversamente sentono»<sup>11</sup> e che il loro gergo sia molto simile a quello delle popolazioni primitive così come l’abitudine a tatuarsi immagini di forza o vendetta. Se agli storici sono ormai note le innumerevoli incongruenze che riguardano il profilo criminale di Villella e persino la sua conformazione fisica<sup>12</sup>, ciò che ci preme chiarire è l’impatto dell’atavismo, sviluppato a partire da tale caso, nella teorizzazione del “delinquente-nato”. Dando uno sguardo complessivo all’articolata costruzione lombrosiana, si può ben comprendere come il tentativo di risolvere la questione della criminalità con l’atavismo costituisca una tappa fondamentale della ricerca di Lombroso e, seppure non rappresenti la soluzione definitiva all’ambiziosa questione intorno alla natura stessa del criminale, essa lasci una traccia indelebile in tutta la sua riflessione, condizionando anche di non poco l’immaginario e persino la letteratura.

<sup>8</sup> C. Lombroso, *Della fossetta cerebellare mediana in un criminale*, in «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere» (1872), p. 1062.

<sup>9</sup> Sull’atavismo nell’opera lombrosiana si veda, per tutti, R. Villa, *Il deviante i suoi segni. Lombroso e la nascita dell’antropologia criminale*, Milano, FrancoAngeli, 1985, pp. 144-149.

<sup>10</sup> C. Lombroso, *L’uomo delinquente in rapporto all’antropologia, alla medicina legale ed alle discipline carcerarie*, Hoepli, Milano, 1876, p. 108.

<sup>11</sup> Lombroso, *L’uomo delinquente* (1878) cit. pp. 206-207.

<sup>12</sup> La figura di Villella nei vari luoghi della riflessione lombrosiana assume una connotazione tutt’altro che univoca, essendo descritto ora come un essere “tutto stortillato”, ora come un ladro “famoso per l’agilità e gagliardia muscolare” (Villa, *Il deviante i suoi segni*, cit., pp. 147-149). Più recentemente sul ‘caso Villella’ si veda M.T. Milicia, *Lombroso e il brigante. Storia di un cranio conteso*, Roma, Salerno Editrice, 2014.

Non bisogna dimenticare, comunque, che a creare una sorta di aura mitica intorno al cranio di Vilella sia stato lo stesso Lombroso. Che Lombroso abbia enfatizzato tale ritrovamento per dare maggiore credito alla sua tesi o solo per difendersi ancora una volta dalle accuse di lavorare sulla base di pregiudizi o falsificazioni e non di “fatti”<sup>13</sup> non è poi così rilevante. Ciò che appare ben più importante è che il ritrovamento di quest’anomalia spiega l’esistenza del crimine con il fenomeno dell’atavismo, per certi versi rassicurante per la nascente borghesia italiana e per la creazione di un “doppio livello di legalità”<sup>14</sup> e fa di Vilella l’emblema di una nuova disciplina tesa a formulare una vera e propria scienza dell’*anormale*. Non a caso, il cranio di Vilella diviene per stessa ammissione di Lombroso una sorta di feticcio o di «totem dell’antropologia criminale»<sup>15</sup> che apre le porte alla sua spasmodica ricerca dei fondamenti biologici del crimine.

## 2. Negli abissi della natura umana

Dopo quella del cranio del celebre brigante calabrese molte altre “rivelazioni” serviranno a Lombroso per correggere e integrare la sua instancabile ricerca dei tratti caratterizzanti il delinquente nato. Così un cruento caso di vampirismo e cannibalismo occorso nelle campagne bergamasche gli daranno lo spunto per aggiungere tra i fattori, insieme all’atavismo, quello della follia morale, nebulosa categoria nosografica antesignana della moderna psicopatologia e accomunata con quest’ultima dall’incapacità di provare empatia<sup>16</sup>. Allo stesso modo, il caso Midea, un giovane militare che quasi d’impeto uccide a colpi di fucile sette suoi commilitoni e ne ferisce altri tredici, gli suggerisce l’idea di prendere in considerazione anche il fattore epilettico tra le cause del comportamento criminale apparentemente inspiegabile. Se *L’uomo delinquente* (1876) e le sue successive edizioni che, tradotte poi in moltissime lingue, apre un dibattito che travalica ben presto i confini nazionali, facendone «l’autore italiano più letto alla fine dell’Ottocento»<sup>17</sup>. Lo studioso veronese, del resto, nella sua lunga e ricca carriera, non si dedica solo allo studio del fenomeno criminoso

<sup>13</sup> M. Renneville, *Un cranio che fa luce? Il racconto della scoperta dell’atavismo criminale*, in S. Montaldo, P. Tappero (a cura di), *Il Museo di Antropologia criminale «Cesare Lombroso»*, Torino, Utet, 2009, p. 110.

<sup>14</sup> L. Lacchè, *La giustizia per i galantuomini. Ordine e libertà nell’Italia liberale: il dibattito sul carcere preventivo (1865-1913)*, Milano, Giuffrè, 1990.

<sup>15</sup> C. Lombroso, *Come nacque e crebbe l’antropologia criminale*, in Autori Vari, *Ricerche e studi di Psichiatria, Neurologia, Antropologia e Filosofia dedicati al Prof. Enrico Morselli nel XXV anniversario del suo insegnamento*, Milano, Vallardi, 1906, (estratto), p. 4.

<sup>16</sup> Sulla complessa costruzione lombrosiana del “prisma dell’uomo delinquente” si rinvia a E. Musumeci, *Cesare Lombroso e le neuroscienze: un parricidio mancato. Devianza, libero arbitrio, imputabilità tra antiche chimere ed inediti scenari*, Milano, FrancoAngeli, 2012.

<sup>17</sup> S. Montaldo, *Cento anni dopo: il punto della situazione*, in S. Montaldo, P. Tappero (a cura di), *Il Museo di Antropologia criminale «Cesare Lombroso» cit.*, p. IX.

ma a ogni manifestazione umana di *devianza*<sup>18</sup>, intesa come deragliamento patologico dalla *normalità*, elaborando una vera e propria «scienza della devianza»<sup>19</sup> avente per oggetto l'uomo in ogni sua sfaccettatura. Com'è stato efficacemente affermato parafrasando il titolo di un noto saggio di Paola Lombroso e Mario Carrara, quello di Lombroso è stato, infatti, un vero e proprio «viaggio nella “penombra della civiltà”, negli “abissi” delle classi subalterne e [...] un viaggio negli “abissi” della psiche [...] di ciascun individuo»<sup>20</sup>. Nei suoi numerosi volumi non troviamo mai una definizione di *delinquente nato* e men che mai di *deviante* o di *normale*, poiché Lombroso preferisce piuttosto raccogliere, mettere insieme ed enumerare minuziosamente tutta una serie di dati o meglio *segni* e *sintomi* di devianza che, pur con le inevitabili contraddizioni, fanno percepire *in controluce* il concetto di *norma*. Il metodo lombrosiano si distingue per l'appunto da quello degli altri positivisti proprio per questo suo operare *in negativo* in quanto, com'è stato osservato

l'antropologia criminale è una sorta di antropologia rovesciata, negativa, in cui il protagonista non è un soggetto generale e tautologicamente definito: è l'antropologia del negativo, dei bordi e dei confini entro cui il “normale”, come in una specie assediata, si rinserra e difende<sup>21</sup>.

Così, nel comportamento deviante analizzato da Lombroso non rientra solo quello dell'*homo delinquens* ma anche quello di una serie variegata di soggetti che, per le loro caratteristiche fisiche e morali per eccesso o per difetto, si collocano al di fuori della “normalità”, andando a costituire la curiosa galleria lombrosiana: dalla donna<sup>22</sup> al bambino, entrambi più vicini dell'uomo al primitivo, passando per l'epilettico, il mattoide, il folle morale, l'anarchico e, soprattutto, l'uomo di genio<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> Sul concetto di devianza e le sue origini si vedano almeno D. Melossi, *Stato, controllo sociale, devianza: teorie criminologiche e società tra Europa e Stati Uniti*, Milano, Bruno Mondadori, 2002 e T. Pitch, *La devianza*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1975.

<sup>19</sup> D. Frigessi, *La scienza della devianza. Introduzione*, in D. Frigessi, F. Giacanelli, L. Mangoni (a cura di), *Delitto, genio, follia. Scritti scelti*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, pp. 333-373.

<sup>20</sup> D. Palano, *Il potere della moltitudine: l'invenzione dell'inconscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, p. 70.

<sup>21</sup> Villa, *Il deviante i suoi segni* cit., p. 8.

<sup>22</sup> Proprio sulla criminalità femminile nell'ambito dell'opera lombrosiana è stato, negli ultimi anni, tra i più indagati dagli studiosi. Si vedano almeno il volume collettaneo L. Azara, L. Tedesco (a cura di), *La donna delinquente e la prostituta. L'eredità di Lombroso nella cultura e nella società italiane*, Roma, Viella, 2019 e il lavoro monografico S. Montaldo, *Donne delinquenti. Il genere e la nascita della criminologia*, Roma, Carocci, 2019, nonché, più specificatamente sulla diversa connotazione di genere delle prigioni italiane ottocentesche, M. Gibson, *Italian Prisons in the Age of Positivism, 1861-1914*, London, Bloomsbury, 2019.

<sup>23</sup> Lombroso era certamente affascinato dal variopinto mondo dei “geni” soprattutto quelli letterari, per cui il medico veronese aveva una sorta di morbosa attrazione come si evince, tra l'altro, dal suo celebre incontro con Lev Tolstoj o dal ben più duraturo rapporto epistolare con Carlo Dossi su cui si veda rispettivamente, da P. Mazzarello, *Il genio e l'alienista. La strana visita di Lombroso a Tolstoj*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005 e M.A. Grignani, P. Mazzarello, *Ombre nella mente. Lombroso e lo scapigliato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020.

Non stupisce, dunque, che l'album della devianza lombrosiana, a ogni edizione de *L'uomo delinquente*, si arricchisca sempre più di nuove, diversissime figure accomunate da un unico sottile filo: il fuoriuscire dai binari di una rassicurante, quanto sempre più inafferrabile, normalità. Emerge pertanto un campo specifico, quello della *criminalità mostruosa* o della mostruosità che non si realizza nella natura e nel disordine della specie, ma nel comportamento stesso<sup>24</sup>. La vecchia categoria di mostro abbandona dunque le sue antiche e quasi sacre vestigia, grazie alla trasposizione dall'ambito del disordine somatico e naturale all'ambito della criminalità pura e semplice. Nell'età per eccellenza "positiva", la mostruosità si riduce a mera deviazione da un *tipo normale*, così i mostri diventano individui asociali da correggere<sup>25</sup> o, nei casi più estremi, da richiudere o annientare. Si assiste, secondo Michel Foucault, alla trasformazione del mostro in *anormale*<sup>26</sup>. Il mostro così sembra solo il fantasma del *monstrum*, un *pallido mostro* che «sopravvive alla sua morte negli spazi umbratili dell'inconscio, nelle sale anatomiche dei biologi, o negli spazi interplanetari»<sup>27</sup>. Questo porterà alla ribalta una figura centrale dell'intero Ottocento e degli inizi del Novecento, quella del *mostro morale*, che sovverte l'idea del mostro giuridico-naturale e giuridico-biologico, apparsa alla fine del XVIII secolo. Mentre la mostruosità in precedenza portava in sé stessa un sintomo di criminalità, adesso c'è un sospetto sistematico di mostruosità dietro ogni forma di criminalità, individuale e collettiva<sup>28</sup>. Il criminale come *mostro morale* rompe il patto con il sovrano per anteporre i propri interessi a quelli della società, tornando così a uno stato primitivo e ferino essendo chi delinque la manifestazione di quel «mostro dal basso» che si oppone al potere del sovrano, ovvero quel «mostro che ritorna alla natura selvaggia, il brigante, l'uomo delle foreste, il brutto con il suo istinto

<sup>24</sup> A tal riguardo si rinvia a D. Forest, *La monstruosité morale est-elle intelligible? Le crime entre histoire des idées et philosophie de l'action*, in J.-C. Beaune (dir.), *La vie et la mort des monstres*, Seyssel, Champ Vallon, 2004, pp. 113-122.

<sup>25</sup> In questo modo avviene la medicalizzazione della diversità: i concetti di *mostruosità* e *mostruoso* rappresentano rispettivamente questo momento di passaggio dal prodigio (il mostro) al patologico (il mostruoso), v. G. Canguilhem, *La monstruosité et le monstrueux*, in «Diogène» (1963), n. 40, pp. 29-43.

<sup>26</sup> M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999; trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 103-104.

<sup>27</sup> C. Bologna, *Mostro (voce)* in «Enciclopedia Einaudi», IX, Torino, Einaudi, 1980, p. 576.

<sup>28</sup> Dagli studi sull'uomo delinquente si passerà ben presto a quelli sulle forme collettive di delinquenza: dalle *organizzazioni di mal affare* alle nascenti *classi pericolose*, passando per le emergenti teorie sulla *folia delinquente*. Su tali temi si rinvia, oltre al classico L. Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIX siècle*, Paris, Plon, 1958, al numero monografico *I diritti dei nemici* della rivista «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» (2009), n. 38 e più recentemente a F. Benigno, *La mala setta. Alle origini di mafia e camorra 1859-1878*, Torino, Einaudi, 2015 e L. Lacchè, *La paura delle "classi pericolose". Ritorno al futuro?*, in «Quaderno di storia del penale e della giustizia» (2019), n. 1, pp. 159-178. Sul dibattito sulla folia delinquente e l'influenza su di essa delle *emozioni collettive* si rinvia a E. Musumeci, *Emozioni, crimine, giustizia. Un'indagine storico-giuridica tra Otto e Novecento*, Milano, FrancoAngeli, 2015, pp. 101-123 mentre sulla folia come nuovo soggetto politico si veda M. Nacci, *Il volto della folia. Soggetti collettivi, democrazia, individuo*, Bologna, Il Mulino, 2019.



illimitato»<sup>29</sup>. Chi è quindi il mostro? La forma primitiva o spontanea del contro-natura? O, al contrario, l'enfatizzazione delle minime irregolarità, delle piccole deviazioni? A partire da tali interrogativi sarà proprio l'Antropologia criminale che dalla fine dell'Ottocento e per gran parte del Novecento cercherà di individuare il substrato di mostruosità che si trova dietro ogni anomalia, devianza o irregolarità. È in tale contesto che va dunque inserita l'indagine lombrosiana tesa a scoprire quale grande *monstrum* si celi dietro il ladruncolo o il brigante, all'interno di quello che è stato efficacemente definito un

continente oscuro [...], popolato da mostri, pazzi, delinquenti, prostitute e spiriti [...] un continente primitivo, notturno e, nell'immaginazione di Lombroso, nero come l'Africa o la Sicilia; nero come la notte dei sogni o come laboratori scientifici mal illuminati<sup>30</sup>.

### 3. Una religione del fatto

In questa *temperie* Lombroso sovvertendo totalmente l'approccio agli studi penalistici dominanti, si pone come obiettivo la sostituzione dello studio astratto del reato con lo studio diretto ed empirico del criminale, in tutte le sue sfumature. L'obiettivo neppure tanto malcelato del medico veronese è superare l'approccio di stampo razionalistico-illuminista di diritto penale per farne una scienza esatta, o meglio un diritto non più basato sul troppo metafisico concetto di libero arbitrio<sup>31</sup> ma sul ben più pratico concetto di *pericolosità sociale*. Perciò, in un'ottica chiaramente deterministica (almeno per i veri e propri delinquenti nati meno per altre categorie di delinquenti come i delinquenti per passione o occasionali), se l'obiettivo è quello di *difendere* la società dal crimine, visto come un elemento ineliminabile<sup>32</sup> in quanto connaturato all'uomo stesso, risulta fondamentale la conoscenza approfondita di quest'ultimo. Non solo, dunque, il suo volto e la sua conformazione cranica, come per troppo tempo si è pensato, ma anche tutto ciò che ruota al criminale, dal suo modo di esprimersi ai suoi manufatti. Lo stesso avviene per lo studio della follia e dei suoi rapporti con il crimine e il genio; in altri termini, tutto ciò che si pone al di là della tranquilla "normalità". Uno studio a

<sup>29</sup> Foucault, *Gli anormali* cit., p. 95.

<sup>30</sup> S. Stewart-Steinberg, *The Pinocchio Effect. On Making Italians, 1860-1920*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007; trad. it. *L'effetto Pinocchio. Italia 1861-1922. La costruzione di una complessa modernità*, Roma, Elliot, 2011, p. 295.

<sup>31</sup> Sul dibattito tra le scuole penalistiche sviluppatosi intorno a tale controverso concetto e, più specificatamente, sull'imputabilità si rinvia a E. Musumeci, *La scienza giuridica penalistica in Italia tra Otto e Novecento: crisi o rinascita?*, in «Democrazia e Diritto» (2016), n. 4, pp. 123-148.

<sup>32</sup> Sul concetto di pericolosità sociale del criminale come "rischio sociale" cfr. P. Marchetti, *La Scuola Positiva e i «nuovi orizzonti» del diritto penale tra pericolosità criminale e rischio sociale*, in «Diritto penale XXI secolo» (2016), n. 2, pp. 350-378.

tutto tondo della *devianza* condotto mediante l'osservazione diretta che lo porterà a adottare una vera e propria "religione del fatto".

Malgrado la prevalenza dell'atavismo la ricerca di Lombroso non può ridursi a tale elemento: la struttura de *L'uomo delinquente* elaborata da Lombroso si modifica per stratificazione, nel corso degli anni, con l'aggiunta di varie ipotesi sulla spiegazione del crimine, che sono state via via corrette in base ai casi clinici analizzati, spaziando dalla tesi iniziale del delinquente nato in quanto atavico fino alla teorizzazione del delinquente politico e del mattoide (forme di devianza ambivalenti) e del delinquente occasionale. La spiegazione del crimine effettuata da Lombroso, non è, infatti, definitivamente cristallizzata in una teoria ma è costituita da un quadro composito in cui le cause scatenanti dell'agire criminoso, pur avendo sempre un substrato soprattutto biologico, si sovrappongono e si intrecciano vicendevolmente: all'atavismo si aggiungono così ben presto la follia morale e l'epilessia, per dare vita ad una forma di spiegazione del crimine multifattoriale<sup>33</sup>, che si avvicina molto a quella adottata dall'FBI a partire dagli anni Settanta del Novecento, quando due agenti iniziarono a concentrarsi sulla figura del criminale, catalogando tutti gli assassini mediante le loro caratteristiche e gettando le basi del moderno *criminal profiling*<sup>34</sup>.

Per comprendere la reale portata del tentativo lombrosiano è opportuno sgombrare il campo da alcuni "luoghi comuni" dell'opera lombrosiana. Mai come nei confronti di Lombroso, difatti, si sono affastellati giudizi aprioristici spesso fuorvianti che si sono tramandati da una generazione all'altra di studiosi. Nonostante dell'opera di Lombroso, socialista anomalo<sup>35</sup>, se ne enfatizzi solitamente sempre l'aspetto più repressivo<sup>36</sup> fino ad attribuirgli colpe non sue (dalla diffusione di pregiudizi nei confronti del popolo meridionale e della donna fino alle politiche di eugenetica sfociate nei campi di sterminio attuate dal regime nazionalsocialista) lo sguardo di Lombroso non è mai univoco ma sempre connotato da una strutturale ambivalenza.

---

<sup>33</sup> A tal riguardo cfr. M. Gibson, *Born to Crime. Cesare Lombroso and Origins of Biological Criminology*, Westport-London, Praeger, 2002; trad. it. *Nati per il crimine. Cesare Lombroso e le origini della criminologia biologica*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, p. XVII.

<sup>34</sup> Cfr. E. Musumeci, *Against the Rising Tide of Crime: Cesare Lombroso and Control of the "Dangerous Classes" in Italy, 1861-1940*, in «Crime, Histoire & Sociétés/Crime, History & Societies» (2018), n. 2, pp. 99-100.

<sup>35</sup> Su tale aspetto si rinvia a M. Scavino, *L'interesse per la politica e l'adesione al socialismo*, in S. Montaldo, P. Tappero (a cura di), *Il Museo di Antropologia criminale «Cesare Lombroso»*, cit., pp. 117-126.

<sup>36</sup> Un esempio per tutti è la presa di posizione di Luigi Ferrajoli il quale afferma come gli aspetti più repressivi e reazionari della legislazione penale fascista derivino dalle teorie lombrosiane (cfr. in particolare, L. Ferrajoli, *Diritto e ragione*, Roma-Bari, Laterza, 2008<sup>9</sup>, p. 812. Su una diversa interpretazione del lascito lombrosiano nel Codice Rocco si veda, invece, E. Musumeci, *The Positivist School of Criminology and the Italian Fascist Criminal Law: A Squandered Legacy?*, in S. Skinner (ed.), *Fascism and Criminal Law: History, Theory, Continuity*, Oxford, Hart, 2015, pp. 35-58.

#### 4. Il doppio sguardo di Lombroso

La forma di *devianza positiva* è stata pressoché ignorata dalla totalità degli studiosi dell'opera lombrosiana. Nei pochi casi in cui se n'è accennato essa è stata letta come una vera e propria svolta epistemologica nel suo percorso intellettuale, dettata dal mutamento della società che aveva portato alla ribalta un nuovo tipo di criminalità meno violenta e più astuta<sup>37</sup>, oppure dalla necessità di dare una spiegazione *evoluzionista* del delitto in cui l'antropologia lombrosiana diviene «una sorta di visione in negativo, ma necessaria, della lotta per il progresso»<sup>38</sup>. Ma questi sono, come abbiamo accennato, delle “voci isolate”; più frequentemente gli esegeti dell'opera lombrosiana hanno invece messo in evidenza le sue non poche contraddizioni<sup>39</sup>, ritenendole frutto di errori veri e propri o, più di rado, segni di un reale cambiamento nella sua riflessione, dettato da scelte più o meno opportunistiche di tipo “politico”, personale, metodologico o rientranti in un progetto ben più ampio e ambizioso<sup>40</sup>. Andando oltre a tali riduttive e a volte strumentali critiche, si potrebbe leggere il *doppio sguardo* di Lombroso, cioè la presenza di una devianza dal *volto di Giano*, in maniera del tutto diversa, cercando di trovare una linea di continuità nella sua vastissima e spesso frammentaria opera. Così è indubbio che l'atteggiamento di Lombroso nei confronti degli uomini di genio è di ammirazione per le loro incommensurabili capacità e, nello stesso tempo, di compassione, per essere una rarità nel mondo della natura, un'anomalia le cui idee sono spesso capite solo dopo la morte: per tale ragione – e non per un presunto elogio dell'uomo medio e borghese – Lombroso afferma che il genio sia «più utile che necessario»<sup>41</sup>, nato al di fuori delle leggi della natura, è «una produzione di lusso», il cui destino è spesso di essere incompreso. Allo stesso tempo, però, ad una analisi più approfondita ed avulsa da pregiudizi, non si può non notare come nell'affannosa ricerca dei segni della diversità operata da Lombroso durante la sua intera esistenza nei manicomi, nelle carceri, nei tribunali e persino nelle biografie di grandi letterati, artisti, politici e poeti, è possibile scorgere la ricerca dei caratteri, terribili e eccezionali allo stesso tempo, di ogni *deviante*, cioè chiunque si ponesse per demeriti (criminali) o per meriti (uomini geniali)

<sup>37</sup> In tal senso, D. Frigessi, *Cesare Lombroso tra medicina e società*, in S. Montaldo, P. Tappero (a cura di), *Il Museo di Antropologia criminale «Cesare Lombroso»* cit., pp. 12-16.

<sup>38</sup> R. Villa, *Il «metodo sperimentale clinico»: Cesare Lombroso scienziato, e romanziere, ivi*, p. 135.

<sup>39</sup> Tra le altre l'esistenza di un doppio atteggiamento nei confronti dei delinquenti-nati, oscillante tra il garantismo (pietà e impossibilità di essere condannati perché non hanno scelto di compiere il delitto) e il giustizialismo (invocazione della pena di morte).

<sup>40</sup> Si tratta del processo di criminalizzazione e stigmatizzazione del *deviante* e la patologizzazione della diversità messa in atto dal potere medico-psichiatrico di fine Ottocento in tutta Europa e denunciato da M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Paris, Seuil/Gallimard, 2003; trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli, 2004.

<sup>41</sup> C. Lombroso, *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia e all'estetica*, sesta edizione completamente mutata, Torino, Bocca, 1894, p. 645.

al di fuori di una normalità che, a poco a poco, rischia di sembrare sempre più insulsa: l'uomo *normale*, infatti, è “biologicamente sano” e più “rassicurante” perché fornito di “buon senso”, ma sicuramente più apatico e insignificante: non solo è *misoneista*, egoista e privo di creatività<sup>42</sup> ma, precisa Lombroso laddove distingue il genio dal semplice talento, «non è nemmeno colto, non è nemmeno erudito, esso non fa che lavorare e mangiare – *fruges consumere natus*»<sup>43</sup>. L'uomo “normale” è soggetto alla «legge del misoneismo»: essendo «eternamente conservatore, non sarebbe progredito mai se circostanze straordinarie non lo aiutavano a superare il dolore della novazione»<sup>44</sup>.

Il crimine non solo è parte integrante della società ma ha dunque un ruolo addirittura propulsivo. È innegabile come tale posizione, per un verso, richiami quella formulata negli stessi anni da Émile Durkheim, secondo cui le società riescono a evolversi paradossalmente anche grazie alla fisiologica esistenza del crimine<sup>45</sup>, e per l'altro, diverga, in ogni caso dalla concezione del crimine adottata da Durkheim, che rispetto a Lombroso rifiuta l'idea della sua scaturigine patologica, considerandolo, piuttosto, come un fenomeno della sociologia normale<sup>46</sup>.

Ciò è particolarmente evidente nella forte presa di posizione nei confronti dei delinquenti politici, inquadrati da Lombroso nella sua opera *Il delitto politico e le rivoluzioni* scritta insieme a Rodolfo Laschi, studioso vicino alla galassia del socialismo giuridico. In quest'opera i delinquenti politici, lontani per caratteristiche sia fisiche, sia psichiche dai delinquenti-nati e atavici, vengono distinti in rei d'occasione e rei per passione<sup>47</sup>, ma in entrambe le categorie è l'elemento sentimentale o passionale a svolgere un ruolo determinante. I rei politici per occasione hanno spesso «il misoneismo dei geni e l'altruismo dei passionati, senza l'ingegno degli uni e degli altri»<sup>48</sup>, trattandosi comunque di soggetti, nonostante la tendenza ai sentimenti altruisti, privi di alcun carattere degenerativo tanto da definirsi “normali” e la cui spinta al crimine fosse più dovuta a circostanze esterne (il caso o gli eventi) o, soprattutto per passione. Proprio questi ultimi, infatti, a differenza dei “criminali nati”, sono del tutto privi di carattere degenerativi essendo non solo di bell'aspetto come ogni eroe viene del resto rappresentato nell'iconografia del sacrificio. Ma

<sup>42</sup> Cfr. C. Lombroso, *La funzione sociale del delitto*, Palermo, Sandron, 1896, pp. 7-31.

<sup>43</sup> C. Lombroso, *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia e all'estetica*, sesta edizione completamente mutata, Torino, Bocca, 1894, p. XIII.

<sup>44</sup> C. Lombroso, *I nuovi orizzonti della psichiatria*, in «Rivista d'Italia» (1904), n. I, p. 15.

<sup>45</sup> V. *amplius*, É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1895; trad. it. *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.

<sup>46</sup> Cfr. Frigessi, *La scienza della devianza* cit., p. 370.

<sup>47</sup> Sul delinquente passionale nell'opera lombrosiana e, più in generale, sulla rilevanza del fattore emotivo e passionale nel diritto penale italiano otto-novecentesco si veda Musumeci, *Emozioni, crimine, giustizia* cit.

<sup>48</sup> C. Lombroso, R. Laschi, *Il delitto politico e le rivoluzioni in rapporto al diritto, all'antropologia criminale ed alla scienza di governo*, Torino, Bocca, 1890, p. 338.

soprattutto è il loro aspetto interiore a essere esaltato dato che la bellezza dell'anima li elevava al punto da poterli ritenere «geni del sentimento»<sup>49</sup> per cui è ritenuto addirittura crudele accomunare tali tipi di delinquenti a quelli comuni. Da questi ultimi i delinquenti politici si distinguono proprio perché non miranti ad un soddisfacimento personale ma ad un miglioramento delle condizioni della collettività dettate dai grandi ideali della patria, della religione e della scienza (come l'esigenza di sconfiggere una tirannide politica e sociale).

## 5. Epifanie lombrosiane

Anche se la cosa potrebbe scandalizzare chi oggi si ostina a inneggiare alle *magnifiche sorti e progressive*<sup>50</sup> di un diritto penale rivisitato grazie al paradigma *neuroscientista*<sup>51</sup>, secondo cui i pensieri sono il risultato di connessioni sinaptiche, prendendo le distanze dal “rozzo determinismo” lombrosiano, non si rende conto come, a ben vedere, i due approcci non si differenziano affatto nella loro filosofia di fondo: il metodo empirico e la pretesa di oggettività racchiusa in questa «fremebonda ricerca del fatto»<sup>52</sup> ma più di tutto il tentativo di creare un nesso indissolubile tra natura e comportamento.

Al di là dell'ovvia maggiore accuratezza da un punto di vista clinico e diagnostico, tra le ricerche antropometriche di Lombroso e della sua Scuola e con l'emergente campo della *neurocriminology*<sup>53</sup> — ovvero l'ambito di studi che, sulla

---

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 342.

<sup>50</sup> Tra gli esponenti più oltranzisti dell'*hard determinism* secondo cui le neuroscienze sono una rivoluzione copernicana destinata a spazzare antiche superstizioni, aiutandoci a capire quanto sia illusorio il concetto di libero arbitrio nella giustizia penale vanno annoverati almeno M.J. Farah, *Neuroethics: the practical and the philosophical*, in «Trends in Cognitive Sciences» (2005), n. 1, pp. 34-40 e J.D. Greene, J. Cohen, *For the law, neuroscience change nothing and everything*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society of London B (Special Issue on Law and the Brain)» (2004), n. 359, pp. 1775-1785. Per una recente sintesi del dibattito si rinvia a B. Chyrowicz, *The Brain from the Moral Point of View. The Notion of the Neurobiological Recalibration of Ethics*, in «Diametros» (2020), n. 63, pp. 1-33.

<sup>51</sup> Un puntuale contributo sul possibile dialogo tra neuroscienze e diritto penale in Italia è rinvenibile in O. Di Giovine, *Ripensare il diritto penale attraverso le (neuro-)scienze?*, Torino, Giappichelli, 2019. Del resto, gli originali e pionieristici studi di Ombretta Di Giovine si segnalano per aver immaginato, in tempi non sospetti, la possibilità di una scienza penalistica rinnovata alla luce della *neuroetica*: O. Di Giovine, *Un diritto penale empatico? Diritto penale, bioetica e neuroetica*, Torino, Giappichelli, 2009.

<sup>52</sup> E. Morselli, *Cesare Lombroso e la filosofia scientifica*, in AA.VV., *L'opera di Cesare Lombroso nella scienza e nelle sue applicazioni* cit., p. 356.

<sup>53</sup> Su tale controverso campo di studi si veda almeno quanto affermato da uno dei suoi principali esponenti quali Adrian Raine: A.L. Glenn, A. Raine, *Neurocriminology: implications for the punishment, prediction and prevention of criminal behaviour*, in «Nature Reviews Neuroscience» (2014), n. 15, pp. 54-63; A. Raine, *The Anatomy of Violence. The Biological Roots of Crime*, New York, Pantheon Books, 2013; trad. it., *L'anatomia della violenza. Le radici biologiche del crimine*, Milano, Mondadori, 2016. Si veda altresì, D.M. Concannon, *Neurocriminology. Forensic and Legal Applications, Public Policy Implications*, Boca Raton, CRC

base delle nuove scoperte in ambito neuroscientifico indaga le basi neuronali del crimine — si può osservare come entrambi siano attestati su un fondamentale presupposto di partenza riassumibile in un celebre passo lombrosiano:

siamo governati da leggi mute, ma che non cadono in dissuetudine mai, e che governano la società più sicuramente delle leggi scritte nei codici. Il delitto, insomma, appare, così dalla statistica come dall'esame antropologico, un fenomeno naturale, un fenomeno, per dirla con il linguaggio dei filosofi, necessario, come la nascita, la morte, i concepimenti, come le malattie mentali, di cui è, sovente, una triste variante<sup>54</sup>.

Allora, in un futuro forse non troppo lontano (e non troppo rassicurante), i neuroscienziati saranno in grado di svelare tutti i misteri della natura umana, giungendo a realizzare quanto profetizzato nel 1954 Philip Dick, nel suo inquietante racconto *Rapporto di minoranza*<sup>55</sup>, in cui il “Precrimine” arresta gli assassini prima che commettano l'omicidio o quantomeno si potrebbe configurare una sorta di rivincita postuma di Lombroso, sulla possibilità di “leggere” sui corpi degli uomini le stigmate della devianza e della malvagità, che si portano dietro, sin dalla loro nascita. Tale rivincita potrebbe realizzarsi portando alla luce il *fil rouge* che lega l'antropologia criminale e le neuroscienze, passando per tutti i tentativi di teorizzare modelli di criminalità biologica<sup>56</sup>. A ben vedere, più che di continuità o discontinuità tra la riflessione di Lombroso e le tesi dei neuroscienziati, vi è un legame quasi segreto e inconfessato: lungi dall'essere un rapporto riconosciuto e vissuto alla luce del sole, tra Maestro e allievi (o tra padre ed eredi), il più delle volte tale ingombrante eredità viene vissuta quasi come uno scomodo fardello di cui disfarsi frettolosamente e superficialmente. Tuttavia, la condotta tenuta da neuroscienziati e genetisti, spesso si traduce in un vero e proprio «parricidio mancato»<sup>57</sup>. I neuroscienziati cognitivisti e gli scienziati forensi, soprattutto in Italia, hanno cercato di allontanarsi quanto più possibile dalle tesi lombrosiane, mettendole nel dimenticatoio delle teorie sbagliate o superate ma, paradossalmente, non fanno altro che avvicinarsi a Lombroso, ripercorrendo la

---

Press, 2019, e criticamente, M. Fallin, O. Whooley, K.K. Barker, *Criminalizing the brain: Neurocriminology and the production of strategic ignorance*, in «BioSocieties» (2019), n. 14, pp. 438-462.

<sup>54</sup> C. Lombroso, *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie*, 5ª edizione, Torino, Bocca, 1896, vol. II, p. 68.

<sup>55</sup> P.K. Dick, *The Minority Report, Fantastic Universe*, January 6 (1956), pp. 4-36; trad. it. *Rapporto di minoranza*, in Id., *Rapporto di minoranza e altri racconti*, Roma, Fanucci, 2002. Tale racconto, da cui è tratto l'omonimo film del 2002 diretto da Steven Spielberg, con notevoli modifiche rispetto alla trama originale, è stato scritto da Dick nel 1954 ma pubblicato solo nel 1956.

<sup>56</sup> A tal riguardo cfr. N. Rafter, Nicole, *Le teorie biologiche sul crimine negli Stati Uniti da Lombroso a oggi*, in S. Montaldo, P. Tappero (a cura di), *Il Museo di Antropologia criminale «Cesare Lombroso»* cit., pp. 353-360 e D.G. Horn, *The Criminal Body. Lombroso and the Anatomy of Deviance*, New York, Routledge, 2003; P. Becker, R.F. Wetzell (eds.), *Criminals and Their Scientists. The History of Criminology in International Perspective*, New York, Cambridge University Press, 2006.

<sup>57</sup> V. *amplius*, Musumeci, *Cesare Lombroso e le neuroscienze: un parricidio mancato* cit.

strada già battuta da quest'ultimo: laddove i neuroscienziati, sia pure con sofisticate ricerche ed esperimenti, si ostinano a negare il libero arbitrio sono inconsapevolmente lombrosiani. Come non vedere negli attuali criminali psicopatici, incapaci secondo i più recenti studi di *neuroimaging*, di provare empatia, l'ombra dei *folli morali* ottocenteschi? Allo stesso modo nelle attuali ricerche sui rapporti tra devianza e tatuaggio<sup>58</sup> o sullo slang criminale<sup>59</sup>, non solo come segno di appartenenza ad una comunità delinquenziale chiusa (Mafia, Camorra o gang latinoamericane), ma addirittura come sintomo di una diversa conformazione cerebrale<sup>60</sup>, è facile rintracciare le antiche vestigia dei pioneristici studi lombrosiani sul linguaggio dei delinquenti o sulla loro abitudine a tatuarsi i corpi<sup>61</sup>. Ma non si tratta di voler trovare a tutti i costi i precursori, anche laddove non ve ne siano, ma di scoprire qual è la reale portata dell'opera di Lombroso, tralasciando gli aspetti più risibili e senz'altro discutibili scientificamente, ma che alla fine lo hanno reso tristemente famoso in tutto il mondo: l'attribuzione di una caratteristica morale in base ai tratti somatici o anatomici (es. lunghezza delle orecchie, forma della testa, ecc.), lo spiritismo, la misoginia, il larvato razzismo. Al di là di tali aspetti, l'operazione messa in atto dagli odierni neuroscienziati non si distingue da quella degli alienisti seguaci della Scuola Positiva solo per i mezzi utilizzati, più precisi e più avanzati tecnologicamente (almeno ai nostri occhi), ma per qualcosa di più profondo. Soprattutto a rimanere immutati sono gli interrogativi che hanno fatto da sfondo alle ricerche lombrosiane e che rimangono ancora oggi senza risposta: «se ci sono individui privi di morale, possiamo ricondurre tali deficienze a cause organiche? È il cervello l'organo responsabile del senso morale? In che rapporto stanno emozionalità e razionalità quando si tratta

---

<sup>58</sup> Si veda in tal senso, ad esempio, lo studio sul nesso tra devianza giovanile e uso dei tatuaggi: T.A. Roberts, S.A. Ryan, *Tattooing and High-Risk Behavior in Adolescents*, in «Pediatrics» (2002), n. 110, pp. 1058-1063 o quello tra criminalità organizzata russa e abitudine a tatuarsi: E. Shoham, *Prison Tattoos. A Study of Russian Inmates in Israel*, Cham, Springer, 2015. Per una storia della rappresentazione del tatuaggio nel genere letterario *crime e noir* si rinvia, invece, a K. Watson, K. Cox (eds.), *Tattoos in crime and detective narratives: Marking and remarking*, Manchester, Manchester University Press, 2019.

<sup>59</sup> Su tale tematica si rinvia, per tutti, a D. Gambetta, *Codes of Underworld. How Criminals Communicate*, Princeton, Princeton University Press, 2011<sup>3</sup>.

<sup>60</sup> Tra le tante ricerche effettuate sul linguaggio degli psicopatici si veda almeno K.A. Kiehl, A.M. Smith, A. Mendrek, B.B. Forster, R.D. Hare, P.F. Liddle, *Temporal Lobe Abnormalities in Semantic Processing by Criminal Psychopaths as Revealed by Functional Magnetic Resonance Imaging*, in «Psychiatry Research: Neuroimaging» (2004), n. 130, pp. 27-42, nonché J.T. Hancock, M.T. Woodworth, S. Porter, *Hungry like the wolf: A word-pattern analysis of the language of psychopaths*, in «Legal and Criminological Psychology» (2013), n. 18, pp. 102-114.

<sup>61</sup> A tal riguardo, v. più specificamente, P. Leschiutta, *Le pergamene viventi. Interpretazioni del tatuaggio nell'antropologia positiva italiana*, in «La Ricerca Folklorica» (1993), n. 27, pp. 129-138 e A. Petrizzo, *Pelli criminali? La scuola lombrosiana e il corpo tatuato a fine Ottocento*, in «Contemporanea» (2016), n. 1, pp. 43-68.

di prendere decisioni moralmente buone o cattive?»<sup>62</sup>. Oggi come ieri emerge più di ogni altra cosa il tentativo di creare un legame indissolubile tra natura e comportamento, fino a risalire alle possibili radici biologiche del male. In questi tentativi, anche se spesso in maniera malcelata, non si può non notare come più si cerchi di scacciare l'ingombrante spirito di Lombroso, più quest'ultimo ricompaia in controtuce, in rinnovate, e forse persino più inquietanti fogge.

---

<sup>62</sup> M. Gadebusch Bondio, *Il caso Lombroso. Tavola rotonda con Neil Davie, Mariacarla Gadebusch Bondio, Patrizia Guarnieri, Daniel Pick, Daniele Velo Dalbrenta*, in S. Montaldo (a cura di), *Cesare Lombroso. Gli scienziati e la nuova Italia*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 244-245.



---

Irrazionale, impulsiva, sensuale, passionale, volubile e suggestionabile ... come una donna. Folla e istinti naturali per i pionieri della psicologia delle folle

Elena Bovo

The crowd is instinctive, violent, irrational: in a word, it's a woman. Late 19th Italian and French crowd psychologists associated the crowd with the stereotypes of *sexus infirmitas*, held to be scientific presuppositions based on the laws of nature, without ever justifying their choice. In spite of the different ideological horizons, the common point between all the crowd psychologists of the late 19th century, is the opposition between the triad "individual-male-rationality" and that of the "crowd-female-natural instincts".

This raises the following questioning: pretending to study crowd behavior, have the crowd psychologists expressed only their fear and their need to control a new potential protagonist of the political scene, associated with images of woman (supposedly closer to nature than man) in order to disqualify it? Or may we suggest another interpretation?

Keywords: *Le Bon – Sighele – Woman – Crowd – State of nature*

---

## 1. Introduzione

La folla è istinto, violenza, irrazionalità, in una parola, è donna. Gli psicologi delle folle hanno associato alla folla gli stereotipi dell'*infirmitas sexus*, assumendoli come presupposti scientifici indiscutibili, senza mai analizzarli, senza mai provare la necessità di giustificare questa loro scelta.

La psicologia delle folle è nata da un dialogo tra giuristi, medici, sociologi, italiani e francesi, della parte finale del XIX secolo. Le loro teorie erano ispirate a quelle che venivano considerate le leggi naturali e universali dell'evoluzione. I pionieri della psicologia delle folle possono essere considerati: Hippolyte Taine e Gabriel Tarde, Enrico Ferri e Scipio Sighele (questi due profondamente influenzati dal loro comune maestro Cesare Lombroso, tutti e tre rappresentanti della scuola positiva di

criminologia), Henry Fournial e, da ultimo cronologicamente, Gustave Le Bon, autore della *Psychologie des foules*<sup>1</sup>.

Le riflessioni che seguono intendono illustrare come i concetti di “folla”, “donna” e “natura” (in questo caso il termine è riferito alla sfera degli istinti naturali o a un ipotetico stato di natura) siano indissolubilmente legati negli studi sulla psicologia delle folle. Una domanda orienterà queste riflessioni: con il pretesto di studiarne i comportamenti, gli psicologi delle folle hanno espresso solo la loro paura e il loro bisogno di controllo nei confronti dell'emergenza di un nuovo potenziale protagonista della scena politica, che hanno associato all'immagine della donna (ossia a un essere considerato più istintivo e animale rispetto all'uomo) per meglio poterlo squalificare? A questa domanda, la cui risposta affermativa ha costituito spesso il presupposto fondamentale e indiscusso per un'analisi della psicologia delle folle<sup>2</sup>, risponderci: sì, certo, in parte è così. La nuance nella mia risposta viene dal sospetto che leggere la psicologia delle folle solo attraverso questo schema interpretativo sia riduttivo, perché non permette di cogliere una contraddizione di fondo che l'ha caratterizzata e che cercherò di mettere in luce confrontando la concezione della folla dei giuristi italiani Enrico Ferri e Scipio Sighele, i primi che hanno sentito il bisogno di formalizzare in scienza lo studio delle folle, con la più nota elaborazione di Le Bon.

## 2. La folla: ritorno allo stato di natura

Ciò che gli esponenti della scuola positiva di criminologia postulano come natura (su questo punto in accordo con i loro colleghi francesi) non è la *physis* greca, non è un ecosistema da proteggere, e neppure una dea Iside, metafora della Natura, che Goethe invitava a cogliere nell'immediatezza della sua donazione, senza costringerla a svelare la sua presupposta essenza attraverso il metodo scientifico sperimentale<sup>3</sup>. Se

<sup>1</sup> G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, Alcan, 1895. Le Bon si è imposto come inventore della psicologia delle folle, ma il suo testo risente fortemente dell'influenza degli studi fatti dagli autori citati.

<sup>2</sup> S. Barrows e C. Gallini hanno messo in luce la componente misogina e antifemminista della psicologia delle folle. Cfr. S. Barrows, *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule en France à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, (1981), trad. S. Le Foll, Paris, Aubier, 1990, pp. 45-59 e C. Gallini, *Scipio Sighele et la foule délinquante*, in «Hermès, La Revue», (1988), n. 2, pp. 118-121.

<sup>3</sup> Pierre Hadot analizza una serie di poesie composte da Goethe, riunite sotto il titolo *Die Kunst*, che si riferiscono a dei quadri destinati a simboleggiare le diverse arti e la protezione accordata loro da Carl August von Sachsen-Weimar-Eisenach, granduca di Sassonia, amico e protettore di Goethe stesso. Hadot si sofferma in particolare su una di queste, dedicata a un quadro intitolato *Genio che svela il busto della Natura*, in cui quest'ultima è raffigurata con l'aspetto tradizionale di Iside-Artemide. Per Goethe, Iside – metafora della natura – non ha veli, il velo è solo l'illusione di chi non capisce che la natura ha in se stessa la propria ragion d'essere, si dà intera nella sua apparenza che può essere colta solo nell'esperienza estetica. Ecco le due prime quartine citate emblematicamente da Hadot: «Rispetta il mistero, / Che i tuoi occhi non si facciano prendere dalla brama. / La Natura-Sfinge, cosa mostruosa, / Ti terrorizzerà con i suoi innumerevoli seni. Non cercare iniziazioni segrete. Sotto il velo lascia ciò

una definizione precisa del concetto di natura non è presente nelle elaborazioni teoriche degli esponenti della scuola positiva, essi usavano, e abusavano forse, dell'aggettivo "naturale", racchiudendo dentro a questa parola l'idea di un determinismo assoluto, di un insieme di leggi caratterizzate da necessità e causalità ferree.

Il processo di civilizzazione, liberando l'essere umano dai suoi istinti naturali antisociali (la violenza, la crudeltà, l'impulsività, ecc.) lo forgia, fino a farlo diventare un individuo razionale, responsabile e morale, capace di dominare i propri istinti. Ma questi ultimi, ben più antichi, universali e potenti rispetto alla superficiale vernice della razionalità, sono sempre pronti a ritornare dominanti, in particolare nei momenti di crisi, e nei fenomeni di folla. Immerso nel calore dei corpi, eccitato dal contatto, protetto dal numero che lo confonde in un tutto opaco e anonimo, suggestionato da un leader, l'individuo subisce una trasformazione in senso regressivo. Il suo istinto naturale d'imitazione, la violenza e aggressività normalmente sopite, riaffiorano, portandolo a compiere degli atti di cui, solo, non avrebbe mai neppure immaginato di poter essere l'autore. Proprio a causa di questo processo involutivo, in cui l'uomo – maschio e bianco per eccellenza – ritrova un ipotetico stato di natura (più hobbesiano che rousseauiano), la folla viene paragonata alla donna, considerata inferiore, in ogni caso più istintiva e meno razionale dell'uomo. L'associazione folla-*infirmitas sexus* fatta dagli psicologi delle folle non era né inedita, né casuale. Oltre che reiterare e rilanciare un insieme di stereotipi circolanti, essa era in perfetta coerenza con la posizione difesa dalla scuola positiva all'interno dell'ampio dibattito in corso tra i giuristi proprio alla fine del XIX secolo, sulla questione della donna. Si trattava infatti di stabilire se il genere femminile comportasse in quanto tale una minore imputabilità. La scuola positiva, per le voci di Enrico Ferri e del suo allievo Pietro Ellero, difese appunto questa posizione. I due giuristi partivano dalla convinzione che uomini e donne, per natura diversi, non potevano essere uguali per legge: la maggiore eccitabilità nervosa della donna rispetto all'uomo sarebbe stata all'origine dell'irrazionalità e affettività che la caratterizzano<sup>4</sup>. In quegli stessi anni anche Le Bon, per il quale la folla è senza alcun dubbio donna, non esitò a considerare quest'ultima intellettualmente inferiore rispetto all'uomo, e per dare veridicità e "scientificità" al suo argomento la paragonò alle razze inferiori o all'uomo primitivo:

la supériorité de la femme étant reconnue au point de vue de certains sentiments et des facultés instinctives, cherchons maintenant à établir la comparaison au point de vue des facultés intellectuelles. Ici, l'homme reprend l'avantage, et c'est maintenant que nous allons voir se creuser l'abîme. Pour bien saisir la constitution mentale de la femme, au

---

che è immobile». (La poesia di Goethe è citata da P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, trad. D. Trizzo, Torino, Einaudi 2011, p. 247).

<sup>4</sup> Cfr. S. Montaldo, *Donne delinquenti. Il genere e la nascita della criminologia*, Roma, Carocci, 2019, pp. 133-139.

point de vue exclusif de l'intelligence, [...] il est nécessaire d'étudier des phases d'évolution intellectuelle différentes de la nôtre chez les peuples sauvages ou demi-civilisés<sup>5</sup>.

Ma, ed è importante sottolinearlo, sulla questione dell'inferiorità della donna rispetto all'uomo non vi è accordo assoluto fra gli psicologi delle folle. Sighele, per esempio, pur paragonando la folla alla donna, non considerava quest'ultima inferiore all'uomo e si oppose fortemente all'antifemminismo della sua epoca, come testimoniano i suoi numerosi scritti a carattere femminista e a favore del voto alle donne<sup>6</sup>.

Antifemministi (nella maggior parte dei casi) o femministi, francesi o italiani, antimoderni o progressisti, liberali o socialisti, ciò che accomuna tutti gli studiosi della psicologia delle folle della fine del XIX secolo è l'associazione indiscutibile folla-donna. Più precisamente, l'opposizione tra la triade individuo-maschio-razionalità e folla-femmina-istinti costituisce certamente il punto di partenza delle loro riflessioni, ma, come vedremo, non conduce per forza a un'univoca svalorizzazione della folla<sup>7</sup>.

### 3. Gustave Le Bon: verità e leggenda

La psicologia delle folle è spesso associata al nome di colui che se ne è voluto l'inventore, Gustave Le Bon<sup>8</sup>. Il successo della sua *Psychologie des foules* ha occultato i testi di altri autori – dalla scrittura molto meno fluida e accattivante della sua – a cui si è profondamente ispirato e che hanno prima di lui sentito la necessità di attribuire allo studio sul comportamento delle folle lo statuto di scienza.

Da un lato, l'occultamento degli studi sulle folle precedenti al testo di Le Bon, dall'altro, il carattere razzista degli scritti di quest'ultimo e l'ipotesi di un Le Bon ispiratore di Hitler e Mussolini, hanno fatto sì che la psicologia delle folle sia stata (e sia ancora) spesso citata unicamente come esempio di un'ideologia potenzialmente pericolosa da squalificare. Sia detto en passant: che Mussolini abbia esplicitamente

<sup>5</sup> G. Le Bon, *La psychologie des femmes et les effets de leur éducation actuelle*, in «Revue Scientifique», XLVI (1890), n. 15, p. 451.

<sup>6</sup> Cfr., per esempio, S. Sighele, *Letteratura e sociologia*, Milano, Treves, 1914, pp. 239-264.

<sup>7</sup> L'articolazione concettuale dei generi che oppone il maschio alla femmina costituisce un elemento importante per capire come si sono formate diverse costruzioni ideologiche tra la fine dell'800 e gli inizi del 900. Francesco Casales, analizzando il romanzo coloniale italiano, mostra come la costruzione delle gerarchie razziali negli anni Venti e Trenta presupponga proprio una ristrutturazione dei ruoli di genere, in questo caso specifico a partire dall'opposizione fra maschio bianco e femmina nera. (Cfr. F. Casales, *Letteratura di dominio. Il maschio bianco nel romanzo coloniale italiano*, in «Studi culturali», XVII [2020], n. 3, pp. 429-451).

<sup>8</sup> Basti ricordare a questo proposito Serge Moscovici che già agli inizi degli anni '80 scriveva: «la psychologie des foules a été créé par Le Bon, tout le monde le sait». (S. Moscovici, *L'âge des foules*, [1981], Bruxelles, Complexe, p. 73).

definito la *Psychologie des foules* come un'opera capitale è cosa nota<sup>9</sup>, su Hitler invece ci sono solo ipotesi. Timoty Ryback, autore di *La biblioteca di Hitler*<sup>10</sup>, che ha contribuito a catalogare quel che resta (1200 volumi circa) della biblioteca personale del dittatore, rivela che quest'ultimo possedeva un'accozzaglia eterogenea e confusa di libri dagli argomenti più svariati: occultismo, romanzi d'avventura, manuali di strategie militari, testi di filosofia, e, senza sorpresa, molti libri di argomento razzista e antisemita. Ma, nessuna allusione, nessun riferimento a Gustave Le Bon. Neppure nella recentissima traduzione e riedizione di *Mein kampf* in francese<sup>11</sup>, il nome di Le Bon viene citato da Hitler, benché i termini «folla» (*Menge* o *Menschenmenge*), ma ancor più «massa» (*Masse*) e «capo» (*Führer*) appaiano spesso. Senza dubbio, un certo numero di tesi volgarizzate da Le Bon sulla folla come entità femminile, istintiva, irrazionale, manipolabile, ingenua, sono presenti in *Mein kampf*<sup>12</sup>, ma non è possibile affermare che Le Bon sia stato un ispiratore di Hitler e neppure che quest'ultimo l'abbia letto.

Che le teorie presenti nella *Psychologie des foules* abbiano circolato ampiamente in Germania è certo; infatti il testo di Le Bon fu tradotto in tedesco sin dal 1908 con il titolo *Psychologie der massen* e fu tra l'altro anche il punto di partenza di *Massenpsychologie und Ich-Analyse* di Freud. La verità è che le tesi veicolate (e non inventate) da Le Bon, hanno costituito la base sia per una riflessione critica e analitica sui fenomeni psichici delle folle – l'analisi fatta da Freud e più tardi da Hannah Arendt<sup>13</sup> ne sono il perfetto esempio – sia per dei pamphlet ideologici in cui elementi come l'irrazionalità e l'istintività della folla, la sua predisposizione ad assorbire delle idee suggerite da un capo carismatico, sono stati presi, non in senso critico, ma come utili consigli per manipolarla, possederla. Questo perché la psicologia delle folle, oltre che uno strumento di analisi, è anche uno strumento retorico, il che spiega il fatto che sia stata utilizzata con finalità differenti. Fatte queste precisazioni, è possibile affermare che Hitler abbia assorbito e trasformato facendole proprie alcune tesi veicolate da Le Bon, ma così come ha frainteso e ha strumentalizzato alcuni aspetti della vulgata

---

<sup>9</sup> Cfr., per esempio, l'intervista del 1926 pubblicata in «La Science et la Vie» in cui Mussolini definisce la *Psychologie des foules* come «une oeuvre capitale». (Conferenza riprodotta in E. e D. Susmel, *Benito Mussolini. Opera Omnia*, vol. XXII, Firenze, La Fenice, 1957, pp. 155-6).

<sup>10</sup> T.W. Ryback, *La biblioteca di Hitler. Che cosa leggeva il Führer*, (2008), trad. N. Lamberti, Milano, Mondadori, 2008.

<sup>11</sup> F. Brayard e A. Wirsching, *Historiciser le mal. Une édition critique de Mein Kampf*, Paris, Fayard, 2021.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 58 nota 86, 211, 208-9 note 18 e 19, 274 nota 24.

<sup>13</sup> Hannah Arendt, in *Le origini del totalitarismo* (1951, trad. A. Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1996) parte proprio dalle analisi degli psicologi delle folle, in particolare da Le Bon, per studiare la «mentalità dell'uomo di massa europeo» (p. 437). Lungi dal considerare gli psicologi delle folle del XIX secolo come dei profascisti, Arendt, pur mantenendo una distanza critica nei loro confronti, considera che con le loro intuizioni essi hanno «profetizzato l'avvento dell'era di massa» (p. 438).

evoluzionista o addirittura, autori come Schiller, Goethe o Schopenhauer, semplicemente per poter «dar lustro al suo antisemitismo»<sup>14</sup>.

Al di là di questi interrogativi su un Le Bon a cui probabilmente una certa storiografia ha voluto attribuire un ruolo più centrale di quello che abbia in verità avuto<sup>15</sup>, è importante sottolineare che se l'insieme di testi che costituisce il corpus della psicologia delle folle creatosi tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo si è prestato a usi e a letture eterogenee, il punto comune è, come si diceva in apertura, la caratterizzazione della folla come entità femminile abitata, anzi dominata, dagli istinti naturali e da una certa animalità.

#### 4. La matrice socialista ed evoluzionista della psicologia delle folle in Italia

Ben prima della pubblicazione della *Psychologie des foules*, già nel 1881 Enrico Ferri aveva avvertito il bisogno di inquadrare in una formalizzazione di tipo scientifico lo studio sulla psicologia collettiva. Questa nuova disciplina avrebbe trovato posto fra la psicologia, che studia l'individuo, e la sociologia, che studia la società intera. Il bisogno di distinguere la psicologia collettiva dalle altre due discipline gli veniva dalla constatazione che nelle «riunioni d'uomini» «più o meno avventizie»<sup>16</sup> (comizi, assemblee, teatri ecc.) gli individui che le compongono subiscono una trasformazione, il loro comportamento cambia, e né le categorie della psicologia, né quelle della sociologia sono sufficienti per analizzarlo: «i fenomeni proprii a certi aggruppamenti di individui sono regolati da leggi analoghe, ma non identiche a quelle della sociologia»<sup>17</sup>.

Sensibile a questa riflessione, il suo allievo Scipio Sighele ritornò, qualche anno dopo, sul bisogno di distinguere e delimitare ulteriormente il campo di studi che analizza il comportamento così particolare e imprevedibile della folla. Per Sighele quest'ultima, più di qualsiasi altra riunione avventizia, ha un carattere accidentale, eterogeneo e provvisorio. Nasce così la psicologia delle folle, come un ramo della psicologia collettiva.

Se Ferri e Sighele, esponenti di spicco della scuola positiva di criminologia, si sono interessati ai fenomeni di folla è perché, in quanto giuristi, si erano confrontati, come essi stessi hanno affermato, con la violenza spesso presente durante le manifestazioni di protesta collettiva. Partendo dal presupposto che nella folla

<sup>14</sup> Brayard e Wirsching, *Historiciser le mal* cit., p. XXXIV, mia trad.

<sup>15</sup> Cfr., su questo punto, l'interessante articolo di O. Bosc, *Gustave Le Bon, un mythe du xxe siècle ?*, in «Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle», (2010/1), n. 28, pp. 101-120. DOI: 10.3917/mnc.028.0101. URL : <https://www.cairn.info/revue-mil-neuf-cent-2010-1-page-101.htm>.

<sup>16</sup> E. Ferri, *I nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale*, (1881), Bologna, Zanichelli, 1884, p. 351, nota 1.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

riemergono da un passato ancestrale gli istinti naturali normalmente soppressi o controllati nella vita in società, primo fra tutti l'istinto d'imitazione che porta l'individuo che fa parte di una manifestazione di protesta collettiva a interiorizzare i gesti e i desideri di un eventuale leader che ne è guida<sup>18</sup>, essi hanno voluto elevare a principio giuridico l'idea che un crimine commesso in folla non potesse essere giudicato allo stesso modo del crimine premeditato di un individuo isolato. Infatti, nel primo caso la personalità dell'autore dell'atto criminale ha subito una trasformazione, che deve essere considerata come un elemento che ne attenua la responsabilità, e dunque la pena.

È importante precisare la doppia vocazione della psicologia delle folle per i due giuristi italiani: da un lato essi volevano controllare e dominare i comportamenti degli individui che partecipavano a manifestazioni collettive di protesta pericolose per la società, dall'altro, non ignorando le ragioni di tali assembramenti, volevano poter giudicare in modo più appropriato e giusto un individuo che avesse commesso un atto violento durante una manifestazione che consideravano legittima. La presa in conto dell'aspetto politico da parte di questi rappresentanti della scuola positiva, è certamente una delle differenze essenziali tra la loro concezione della folla e la concezione che ne aveva Le Bon, un «libéral très XIX<sup>e</sup> siècle»<sup>19</sup> come lo ha definito Olivier Bosc, per il quale il movente politico di una folla è assolutamente secondario rispetto alle leggi ferree che la incatenano e determinano il suo comportamento. Non bisogna dimenticare infatti la matrice socialista di Ferri e Sighele (quest'ultimo non aderì al socialismo ma fu molto influenzato dai suoi maestri Ferri e Lombroso) che fu senza alcun dubbio all'origine del loro atteggiamento duplice nei confronti della folla. Certo, il loro era un socialismo non marxista, influenzato dal positivismo scientifico e dall'evoluzionismo, alieno dalla lotta di classe, nel quale si sposavano perfettamente istanze progressiste e volontà di controllo sociale, desiderio di aiutare le classi sociali più vulnerabili e senso di superiorità mista a paternalismo nei loro confronti.

In un'Italia avviata in modo contraddittorio verso una prima industrializzazione dove le tensioni sociali erano forti, dove la classe politica al potere perdeva sempre più di credibilità a causa dei numerosi scandali per corruzione, questi «intellettuali socialisti e [...] positivisti della scuola lombrosiana» benché fossero, come ha giustamente osservato Gramsci, «ossessionati dal problema della criminalità»<sup>20</sup>, hanno iniziato a interessarsi al fenomeno della folla, con inquietudine e speranza.

---

<sup>18</sup> L'istinto d'imitazione, che diventa drammatico nei fenomeni di folla, era già stato analizzato da Taine e da Lombroso, ma è a Tarde che si devono le analisi più profonde su questo istinto primordiale che egli considera essere all'inizio di ogni società umana. Sighele se ne ispirerà. (Cfr. Gabriel Tarde, *Qu'est-ce qu'une société*, in «Revue philosophique», XVIII [1884] e *Les lois de l'imitation*, Paris, Alcan, 1890).

<sup>19</sup> Bosc, *Gustave Le Bon, un mythe du xxe siècle ?* cit., p. 103.

<sup>20</sup> A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, vol. 1, Quaderno 3 (1930), Torino, Einaudi, 2007, p. 327.

## 5. Crimine e natura

Lombroso, Ferri e Sighele erano, come Le Bon, degli evolucionisti convinti. La loro interpretazione dell'evoluzionismo era condizionata dalla lettura non tanto di Darwin, quanto di Spencer, le cui teorie, che circolavano ampiamente in Francia sin dagli anni '70 e in Italia sin dagli anni '80<sup>21</sup>, si fondavano sul presupposto che le leggi naturali hanno valore universale, valgono sia per il mondo fisico che animale, sia per gli animali che per la società umana. Proprio in virtù di questa «comune ubbidienza alle leggi dell'evoluzione», come ha osservato giustamente Michela Nacci, i sociologi e i criminologi dell'epoca avevano stabilito un interscambio tra scienze della natura e scienze sociali, una «continuità fra uomo e animale»<sup>22</sup>.

Ferri e Sighele erano entrambi influenzati da Cesare Lombroso, l'inventore della tristemente famosa categoria del «delinquente nato», il sostenitore della tesi della natura biologicamente determinata dell'*homo criminalis*. Formulando e riadattando l'ipotesi atavista, Lombroso aveva stabilito un legame necessario tra l'originaria natura violenta dell'uomo e gli istinti criminali. La sua ipotesi nacque, come egli stesso ha spesso raccontato, non da «metafisicherie»<sup>23</sup>, né da teorie filosofiche, bensì dalla vista «di un tristissimo uomo»<sup>24</sup>, il detenuto Giuseppe Villella, contadino calabrese, «sospetto di brigantaggio e condannato tre volte per furto»<sup>25</sup> di cui Lombroso analizzò il cranio dopo la sua morte. Com'è noto, vi rilevò una stranezza, la presenza di una «fossa» laddove, se si fosse trattato di un cranio «normale», avrebbe dovuto esserci una «cresta». Quest'anomalia patologica dovuta «ad un arresto dello stato fetale»<sup>26</sup> nello sviluppo del cervelletto del brigante calabrese, non si ritrova «nelle scimmie superiori»<sup>27</sup> ma, come Lombroso precisa, «nei più infimi quadrumani»<sup>28</sup>, i «demuridi». Ebbene, quest'analisi cranica, che può sembrare aneddotica, costituì, nella narrazione di Lombroso, il punto di partenza della sua teoria del «delinquente nato». Egli ne dedusse infatti, anche sulla base di altre analisi craniche, che certi esseri

<sup>21</sup> Per un'analisi della diffusione e interpretazione delle teorie di Spencer in Italia cfr. N. Beck, *La gauche évolutionniste. Spencer et ses lecteurs en France et en Italie*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2014.

<sup>22</sup> M. Nacci, *Il volto della folla. Soggetti collettivi, democrazia, individuo*, Bologna, Il Mulino, 2019, p. 117. Non a caso, Alfred Espinas, profondamente influenzato dalle teorie spenceriane, autore del volume *Des sociétés animales. Etude de psychologie comparée* (1877), ampiamente citato da Sighele sin dalla prima edizione di *La folla delinquente* (1891), sarà fondamentale anche per lo sviluppo della psicologia collettiva. Come scrive Michela Nacci, Espinas «non vede salti fra organismi viventi e anima, fra animali e società: si parte dalle cellule e, passo dopo passo, si arriva alla coscienza dell'uomo». (*Ivi*, p. 122).

<sup>23</sup> C. Lombroso, *Esistenza di una fossa occipitale mediana nel cranio di un delinquente*, in «Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere. Rendiconti», (1871) serie II, vol. IV, Milano, Bernardoni, p. 41.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>28</sup> *Ibidem*.



umani sarebbero caratterizzati da anomalie patologiche, antropologiche e psichiche congenite, che li avvicinerrebbero straordinariamente a uomini primitivi, a selvaggi, talvolta anche a animali vertebrati inferiori<sup>29</sup>.

La presenza di tali esseri umani fra di noi testimonierebbe la possibilità di un ritorno sempre possibile allo stato di natura originario, dove gli istinti violenti non sono ancora domati dalla civiltà e dove la pietà per il dolore altrui non è ancora presente, dimostrando così che ontogenesi e filogenesi non sempre coincidono. Secondo questa concezione in cui la natura biologica dell'individuo, determinata dalle leggi ferree della Natura, satura la sua essenza, rende vana ogni idea di libertà, riduce la volontà a un'apparenza dietro alla quale non vi sono che reazioni fisiologiche e concatenazioni necessarie, le azioni violente o moralmente reprobabili commesse dai «delinquenti nati» sarebbero appunto dei fenomeni “naturali”. I loro comportamenti appaiono immorali o reprobabili ai nostri occhi, ma sono invece assolutamente normali negli uomini selvaggi o preistorici o ancora in certi animali, perché espressione della loro stessa natura. Come scrive Lombroso, «se [...] diamo uno sguardo ai fenomeni naturali, vediamo che gli atti reputati da noi più criminosi sono i più naturali, tanto sono diffusi e frequenti nelle specie animali e perfino nelle piante»<sup>30</sup>.

Ora, la folla si sposa benissimo con questa concezione del crimine come fenomeno atavistico che riavvicina l'uomo allo stato di natura, su questo punto tutti gli psicologi delle folle di fine XIX secolo sono d'accordo. L'associazione tra la donna e la folla permette inoltre agevolmente di spiegare da un punto di vista “scientifico” l'irrazionalità e la forte emotività di quest'ultima.

Benché la composizione antropologica sia un elemento che viene attentamente preso in considerazione dai criminologi italiani, ossia benché essi distinguano una folla di criminali – che si lasciano andare ad atti violenti perché la loro costituzione antropologica li porta “naturalmente” a commetterli – da una folla «di popolani, di operai, di padri e madri di famiglia»<sup>31</sup> mossa alla protesta «da un santo motivo»<sup>32</sup>, essi affermano senza ambiguità che la «fatale influenza del numero»<sup>33</sup> li trasforma, li aliena : il contatto fisico rende più facile il contagio delle emozioni, il numero e la pressione dei corpi che si ammassano esercita un'eccitazione e dà all'individuo

---

<sup>29</sup> Pierpaolo Martucci sottolinea come Lombroso, nell'enfatizzare la natura feroce dell'uomo, riprenda «un'immagine della preistoria che è quella offerta dalla paleontologia dell'epoca, influenzata, fra l'altro, dalla lettura dei testi sui popoli primitivi del celebre naturalista e archeologo inglese John Lubbock, un evolucionista convinto, amico di Darwin e presidente della Ethnology Society». (Pierpaolo Martucci, *All'inizio era il male: determinismo biologico e destino nella criminologia di Cesare Lombroso*, in «Rassegna italiana di criminologia», VI [2013], n. 1, p. 57).

<sup>30</sup> C. Lombroso, *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alla psichiatria* (quinta edizione), vol 1., Torino, Bocca, 1897, p. 2. (Citato da Martucci, *All'inizio era il male* cit., p. 60).

<sup>31</sup> S. Sighele, *La folla delinquente*, Torino, Bocca, 1891, p. 60.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 60-61.

l'illusione di non essere più rinchiuso nel ristretto perimetro della propria fragilità di singolo. Elias Canetti, andando più in profondità rispetto all'analisi fatta dai pionieri della psicologia delle folle e smarcandosi anche dall'analisi freudiana, osserverà:

L'uomo singolo ha la sensazione di oltrepassare nella massa i confini della propria persona. Egli prova sollievo, poiché sono abolite tutte le distanze che lo rigettavano e lo chiudevano in sé. Tolto il peso della distanza, egli si sente libero e la sua libertà è passar oltre questi confini<sup>34</sup>.

## 6. Conclusione

Come abbiamo visto, nella lettura data dai pionieri della psicologia delle folle, la donna e la folla, proprio perché per natura più vicine all'animale, si oppongono all'individuo maschio razionale e civilizzato. Anche Sighele, fervente femminista, in disaccordo profondo con un Le Bon o con un Lombroso che consideravano la donna inferiore all'uomo, è però d'accordo con l'idea che la folla è donna e come tale piena di misteri e zone d'ombra difficili da dissipare. Infatti, osserva, con una certa umiltà:

la folla e la donna sono le due più grandi incognite psicologiche che abbiano affaticato il cervello e turbato i sensi dell'uomo. Sono le due sfingi che hanno proposto sempre i più insolubili enigmi. E spesso il non saper risolvere questi enigmi persuadeva per vendetta, all'ingiuria contro la sfinge<sup>35</sup>.

Possiamo concluderne che la psicologia delle folle offre unicamente l'immagine di una folla sinonimo di pura violenza irrazionale, che si dà, per così dire, al primo leader capace di sedurla? Se Le Bon con la frase « *l'âge où nous entrons sera véritablement l'ère des foules* »<sup>36</sup> profetizza l'avvento di un'epoca in cui queste ultime saranno le nuove protagoniste, indipendentemente dall'ideologia che impugneranno, proprio a partire da Lombroso, da Ferri e da Sighele si trova una risposta in parte diversa a questa domanda. Se l'assunto alla base della loro concezione della folla può riassumersi nell'idea che quest'ultima «in generale, è portata più al male che al bene»<sup>37</sup>, i movimenti di piazza costituiscono ai loro occhi anche un possibile motore della storia, ossia ciò che può trasformare il lamento isolato, e in fondo vano di un singolo, in una protesta urlata, che non può più rimanere inascoltata. E allora, se la conclusione delle loro analisi è che l'individuo in folla ripercorre a ritroso in pochi minuti o in poche ore vari stadi della scala evolutiva, se diventa barbaro, instabile, *volage*, irrazionale, è proprio dalla folla che, paradossalmente, potrà forse nascere un

<sup>34</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, trad. F. Jesi, Milano, Adelphi, 1981, pp. 23-24.

<sup>35</sup> S. Sighele, *L'intelligenza della folla*, (1903), Torino, Bocca, 1922, p. 42.

<sup>36</sup> Le Bon, *Psychologie des foules* cit., p. 2. (Sottolineato da Le Bon).

<sup>37</sup> Sighele, *La folla delinquente* cit., p. 37.

nuovo protagonista della vita politica, in grado di denunciare la corruzione e le ingiustizie del presente subite da una parte della popolazione. Un protagonista pericoloso, certo, perché volubile, passionale e capriccioso, proprio come una donna.

Se l'associazione folla-natura è il punto in comune di tutti gli psicologi delle folle, sarebbe errato concludere che la folla, pur così terribilmente vicina all'animalità, abbia condotto questi rappresentanti della scuola positiva (su questo punto diversamente da Le Bon), a un atteggiamento elitario, reazionario e di disprezzo verso le folle. Il loro atteggiamento era duplice, composto, come ha sottolineato Damiano Palano, da una «singolare compenetrazione tra istanze progressiste e positivismo scientifico»<sup>38</sup>, ma in nessun caso le folle rappresentavano per loro la pura barbarie e l'annuncio di una decadenza *fin de siècle*. In tal senso la posizione di Sighele, Lombroso e Ferri è lontana da quella espressa da D'Annunzio, per esempio, nelle *Vergini delle rocce*<sup>39</sup>. Come constata Sighele, infatti,

l'individuo e la folla non sono che due nemici fatali dalla cui antitesi esce, risultato socialmente fecondo, il progresso. La vita è sempre e soltanto duello: o tra due individui o tra un individuo e la moltitudine<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> D. Palano, *Il potere della moltitudine. L'invenzione dell'inconscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Milano, Vita e pensiero, 2002, p. 278.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, pp. 273-275. Cfr. A. Casamento, *Folle ostili nella letteratura italiana del XIX° secolo. Tra criminalità, sommossa, individuo*, Padova, Cleup, 2020, pp. 156-176.

<sup>40</sup> Sighele, *L'intelligenza della folla* cit., p. 42.



---

# Che cos'è il lamarckismo sociale?

David Ceccarelli

In the 1960s, historians introduced the expression “social Lamarckism” to better identify several forms of evolutionary social theories that had emerged between the XIX and the XX centuries. Notably, social Lamarckism became popular in the reformist atmosphere of the French Third Republic as well as in American social sciences. Within the same social and political contexts, however, advocates of social hierarchy also referred to the Lamarckian mechanisms of evolution. The paper aims to show that such different articulations of social Lamarckism depended on the way biologists and social scientists used the notion of “developmental constraint”.

Keywords: *Social Lamarckism – Social Darwinism – Developmental Constraint – Le Bon – Reinsch*

---

## 1. Darwinismo e lamarckismo sociale

Nella seconda metà del XIX secolo, la teoria dell'evoluzione divenne il principale strumento euristico con cui analizzare i cambiamenti interni alla società industriale. L'uso dei concetti di adattamento ambientale, lotta per l'esistenza, selezione naturale e sopravvivenza del più adatto nell'interpretazione delle dinamiche sociali è divenuto noto come “darwinismo sociale”, espressione che è stata oggetto di un lungo e complesso dibattito storiografico. Ancora oggi, il termine ricorre nel discorso pubblico con accezione prevalentemente negativa, spesso allo scopo di censurare giustificazioni biologistiche di scelte politiche ed economiche, o per condannare forme più o meno radicali di *laissez-faire*<sup>1</sup>. L'ambiguità del termine e il fatto stesso di rappresentare un fenomeno epistemologicamente e storicamente complesso dove i linguaggi delle scienze sociali e naturali si sovrappongono hanno fatto del darwinismo sociale un oggetto d'analisi privilegiato da parte degli storici della scienza e delle idee.

Esistono ormai numerosi studi sul darwinismo sociale e sulle sue configurazioni

---

<sup>1</sup> A pochi mesi dallo scoppio della pandemia di COVID-19, sono stati gli appelli all'immunità di gregge del Primo Ministro Inglese Boris Johnson e del consigliere scientifico dell'esecutivo Patrick Vallance a essere etichettati dalla stampa internazionale come esempio di darwinismo sociale, cfr. *UK coronavirus response utterly hypocritical, says UN poverty expert*, in «The Guardian», 26 aprile 2020.

ideologiche nei vari contesti culturali e politici nazionali fra XIX e XX secolo<sup>2</sup>. Il quadro che ne risulta è spesso sconcertante per eterogeneità e contraddittorietà, dal momento che i medesimi termini furono adottati contro obiettivi polemici e posizioni ideologiche differenti. Come ha sottolineato lo storico delle idee Antonello La Vergata, «vi fu un darwinismo sociale liberista [...], uno solidaristico, uno statalista conservatore, uno nazionalista, uno militarista, uno pacifista, uno socialista, uno anarchico»<sup>3</sup>. Gli usi del termine furono tanto eterogenei quanto i modi di interpretare il cambiamento sociale mutuando teorie e concetti dalla nascente biologia evoluzionistica. L'appello alla selezione naturale, soprattutto nell'accezione spenceriana di "sopravvivenza del più adatto", fu certamente uno dei tratti distintivi dell'evoluzionismo sociale di fine Ottocento. Altrettanto frequentemente, però, a essere estrapolate e applicate allo studio delle dinamiche sociali furono idee predarwiniane del cambiamento biologico. È anche per tale ragione che, a partire dagli anni Sessanta dello scorso secolo, alcuni storici hanno introdotto il termine "lamarckismo sociale".

Una prima trattazione del legame fra scienze sociali e teoria lamarckiana dell'evoluzione è stata condotta dallo storico dell'antropologia George W. Stocking. Fra il 1962 e il 1968, Stocking ha sottolineato quanto gli storici avessero fino ad allora minimizzato il peso dei richiami alle idee di Jean-Baptiste Lamarck all'interno del dibattito antropologico di fine Ottocento<sup>4</sup>, soprattutto fra coloro che si opponevano al darwinismo sociale di matrice liberista basato sull'esaltazione della concorrenza individuale. Nei decenni successivi, l'espressione "lamarckismo sociale" ha iniziato a riscuotere un certo successo in letteratura, senza tuttavia scalzare il suo equivalente "darwiniano", venendo di fatto classificato come sottoprodotto di quest'ultimo<sup>5</sup>. Ciò è quantomeno interessante, dal momento che la diffusione di evoluzionismi sociali basati sui cosiddetti principi "lamarckiani" fu capillare, in Europa come in Nord America, fra i due secoli.

Varie ragioni sono state addotte per spiegare la circolazione relativamente limitata della nozione di "lamarckismo sociale". In primo luogo, a differenza della controparte "darwiniana" già ampiamente in uso negli anni '80 del XIX secolo, il termine rappresenta un prodotto della storiografia contemporanea, il che ha reso arduo risemantizzare concetti codificati e stratificati nella letteratura specialistica e non. Si è

---

<sup>2</sup> Cfr. R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Massachusetts, Beacon Press, ed. 1992; L.L. Clarck, *Social Darwinism in France*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1984; A. La Vergata, *Evoluzionismo alla francese contro darwinismo alla tedesca*, in «Paradigmi» 29 (2011), n. 2, pp. 67-87. Vedi anche E.-M. Engels, T.F. Glick (a cura di), *The Reception of Charles Darwin in Europe*, London, Continuum, 2008.

<sup>3</sup> A. La Vergata, *Colpa di Darwin? Razzismo, eugenetica e altri mali*, Novara, UTET, p. 76.

<sup>4</sup> G.W. Stocking Jr., *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1968, p. 234.

<sup>5</sup> P.J. Bowler, *The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Evolution in the Decades Around 1900*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 18.

poi sottolineato quanto il fatto di invocare il darwinismo per descrivere *qualunque* visione evoluzionistica del cambiamento biologico e sociale, a prescindere dalle sue specificità teoriche, abbia inevitabilmente penalizzato la diffusione di interpretazioni alternative. Secondo David N. Livingstone, un uso così vago e generalizzato, per altro avallato da almeno una generazione di storici, ha finito con l'appiattare la complessità del dialogo fra scienze naturali e sociali, oscurando forme di evoluzionismo al tempo altrettanto diffuse<sup>6</sup>. Che il termine “darwinismo sociale” sia stato una categoria storiografica spesso fuorviante è quanto ha rilevato anche lo storico della biologia Peter J. Bowler. Studi classici come quello di Richard Hofstadter *Social Darwinism in American Thought* (1944) hanno fatto sì che un autore come Herbert Spencer (1820-1903), portavoce di una filosofia evoluzionistica fondata sul principio di adattamento diretto all'ambiente, venisse considerato il maggiore esponente del darwinismo sociale e, al tempo stesso, un “lamarckiano”<sup>7</sup>.

Allora come oggi, quasi ogni riferimento ai concetti di evoluzione, progresso o lotta viene percepito come intrinsecamente darwiniano, che vi sia o meno una connessione diretta con il pensiero di Charles Darwin<sup>8</sup>. D'altra parte, autori come lo storico Paul Crook hanno contestato la tendenza a prediligere interpretazioni restrittive del concetto di darwinismo sociale. Seconda questa prospettiva, derubricare come “non darwiniani” gli evoluzionismi sociali ispirati al lamarckismo risulterebbe quantomeno problematico dal momento che lo stesso Darwin considerò i principi formulati da Lamarck come meccanismi ausiliari nell'evoluzione biologica<sup>9</sup>.

Vi è tuttavia un'altra possibile ragione alla base della limitata diffusione dell'espressione “lamarckismo sociale”, ed è il fatto di essere non meno ambigua della sua controparte “darwiniana”. Il lamarckismo sociale non fu uno spazio teorico omogeneo, ma un mosaico di visioni socio-politiche e teorie biologiche diverse<sup>10</sup>. I richiami alla teoria lamarckiana caratterizzarono tanto le opere dei riformisti fautori dell'“ottimismo bio-sociopolitico”<sup>11</sup>, quanto gli scritti di chi sostenne concezioni gerarchiche dell'organizzazione sociale. Ciò rende forse ancor più necessario

<sup>6</sup> J.A. Campbell, D.N. Livingstone, *Neo-Lamarckism and the Development of Geography in the United States and Great Britain*, in «Transactions of the Institute of British Geographers» 8 (1983), n. 3, pp. 267-294, 269; Id., *Evolution, science and society: Historical reflections on the geographical experiment*, in «Geoforum» 16 (1985), n. 2, pp. 119-130.

<sup>7</sup> P.J. Bowler, *Eclipse* cit., p. 18; Id., *Social Metaphors in Evolutionary Biology, 1870-1930: The Wider Dimension of Social Darwinism*, in S. Maasen, E. Mendelsohn, P. Weingart (a cura di), *Biology as Society, Society as Biology; Metaphors*, Dordrecht, Springer, 1994, pp. 107-126.

<sup>8</sup> P.J. Bowler, *Darwin Deleted. Imagining a World without Darwin*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013.

<sup>9</sup> Cfr. P. Crook, *Social Darwinism: The Concept*, in «History of European Ideas» 22 (1996), n. 4, pp. 261-274, 262.

<sup>10</sup> Cfr. A. La Vergata, *Il lamarckismo fra riduzionismo biologico e meliorismo sociale*, in *Lamarck e il Lamarckismo. Atti di convegno (Napoli, 1-3 dicembre 1988)*, Reggio Calabria, La Città del Sole, 1995, pp. 183-219.

<sup>11</sup> Cfr. Y. Conry, *Le darwinisme social existe-t-il?*, in «Raison présente» 66 (1993), pp. 17-40.

interrogarsi sul fenomeno del lamarckismo sociale e sulle sue articolazioni storiche. In particolare, il presente contributo intende evidenziare come, a fungere da elemento discriminante, fu soprattutto la diversa tematizzazione della nozione di “vincolo di sviluppo”.

## 2. Dal lamarckismo al neo-lamarckismo

Poche figure hanno avuto un’influenza sulla storia delle scienze naturali pari a quella di Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829). La sua eredità intellettuale, anche e soprattutto per le implicazioni filosofiche sottese, fu vasta quanto controversa, incontrando a più riprese, e per ragioni spesso diverse, fasi di consenso e biasimo da parte della comunità scientifica. Le teorie di Lamarck sono state definite come «nude» e «tristi», «assurdità», prodotto di «pura immaginazione», «originali» ed «eroiche»<sup>12</sup>. Analogamente, la qualifica di “lamarckiano” ha avuto accezioni eterogenee nel corso del tempo, talvolta contrassegnando programmi di ricerca di successo, altre ancora divenendo un marchio d’infamia.

È noto che Lamarck si avvicinò alla zoologia quasi da neofita. Egli si sarebbe principalmente dedicato agli studi di botanica, seguendo i corsi di Louis Guillaume Le Monnier e Antoine-Laurent de Jussieu al Jardin de Roi parigino, nonché alla geologia e alla meteorologia. L’affidamento nel 1793 del corso di “Zoologia degli insetti, dei vermi e degli animali microscopici” al Muséum d’histoire naturelle di Parigi fu l’occasione per entrare nel dibattito zoologico contemporaneo. Lo studio degli “invertebrati”, termine che egli stesso coniò nel 1794, si sarebbe rivelato di grande importanza nella maturazione della sua teoria sulla trasformazione dei viventi. Secondo alcuni storici, fu proprio il confronto con una categoria tassonomica ancora così vaga, ma al tempo stesso ricca di esemplari fossili, a favorire un’interpretazione della storia naturale in termini di serie graduate di strutture sempre più complesse<sup>13</sup>.

Integrando i dati raccolti nel lavoro di classificazione al Muséum, e di fatto proponendo una sintesi delle idee e dei principi proto-evoluzionistici diffusi nella

---

<sup>12</sup> Si veda rispettivamente C.-A. de Sainte-Beuve, *Volupté*, Paris, Eugène Renduel, 1834, pp.150-151; C.R. Darwin, *Notebook C*, febbraio 1838-luglio 1838, p. 63, [www.darwin-online.org.uk](http://www.darwin-online.org.uk); J. Fleming, *Review of J. E. Bicheno’s On Systems and Methods in Natural History*, in «The Quarterly Review» 41 (1829), pp. 302-328, 321; A.S. Packard, *Lamarck, the Founder of Evolution*, New York, Longmans, Green, and Co., 1901, p. VII.

<sup>13</sup> Cfr. R.W. Burkhardt, *The Spirit of System. Lamarck and Evolutionary Biology*, Cambridge, Harvard University Press; E. Mayr, *The Growth of Biological Thought*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University, 1982, pp. 346-347; G. Barsanti, *Una lunga pazienza cieca*, Torino, Einaudi, 1995; Id., *Introduzione: una grande rivoluzione di sintesi*, in G. Barsanti (a cura di), *Filosofia zoologica e altri naturalia*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2020, pp. 9-61.



cultura illuminista francese degli *idéologues*<sup>14</sup>, Lamarck espose le sue note “leggi” del cambiamento biologico nella *Philosophie zoologique* (1809). Qui, egli sostenne che ogni organismo era inserito e “attraversato” dal proprio ambiente (*milieu*), il quale poteva influire in modo più o meno diretto sulla distribuzione dei fluidi corporei (sangue, linfa, fluidi nervosi). Gli organismi “apatici”, dotati di un sistema nervoso elementare, “subivano” il proprio ambiente, che ne modificava la fisiologia e l’anatomia in modo diretto. Secondo Lamarck, Infusori, Radiati, Tunicati e Polipi potevano essere tutt’al più soggetti a “irritazione” che, tuttavia, non comportava la percezione di dolore o piacere. Solo in presenza di un sistema nervoso più complesso le sollecitazioni ambientali venivano mediate da un ambiente “interno”. Al variare del *milieu extérieur*, il *milieu intérieur* degli organismi “sensibili” e “intelligenti” reagiva dapprima con l’insorgere di nuove sensazioni, e successivamente attraverso la percezione di nuovi bisogni (*besoins*). Tale necessità innescava nuovi comportamenti (*actions*) e abitudini (*habitudes/manières de vivre*) che, reiterate in una fase in cui l’animale «non abbia raggiunto il termine del suo sviluppo»<sup>15</sup>, ne alteravano la struttura anatomica modificando progressivamente la distribuzione e l’afflusso dei fluidi corporei. A ciò, divenuta nota come legge dell’“uso e del disuso”, Lamarck aggiunse:

Tutto ciò che la natura ha fatto acquisire o perdere agli individui mediante l’influenza delle circostanze cui la loro popolazione si è trovata per molto tempo esposta, e conseguentemente per effetto dell’uso predominante di quel tal organo, o per la mancanza costante di uso di quel tal altro, essa lo conserva mediante la riproduzione nei loro discendenti, purché i cambiamenti acquisiti siano comuni ai due sessi, o almeno a coloro che generano i nuovi individui<sup>16</sup>.

Nei decenni successivi alla pubblicazione della *Philosophie zoologique*, e in particolare fra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo, la “seconda legge” di Lamarck, nota come teoria dell’ereditarietà dei caratteri acquisiti, è spesso divenuta sinonimo di “lamarckismo”. Ciò nonostante si trattasse di un’idea diffusa nel senso comune e che molti naturalisti, a partire da Darwin, diedero quasi per scontata fino alla fine del XIX secolo<sup>17</sup>. Proprio per il fatto di aver fornito un impianto sistematico a idee e “convincimenti” di lunga data<sup>18</sup>, il nome di Lamarck finì con l’essere associato a

<sup>14</sup> M. Hawkins, *The Distinctiveness of Social Darwinism*, in *Social Darwinism in European and American thought, 1860-1945: Nature as Model and Nature as Threat*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 39-58.

<sup>15</sup> J.B. Lamarck, *Philosophie zoologique*, Paris, Dentu, 1809; trad. it. *Filosofia zoologica*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2020, p. 214.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 214-215.

<sup>17</sup> R.W. Burkhardt, *Lamarck, Evolution, and the Inheritance of Acquired Characters*, in «Genetics» 194 (2013), n. 4, pp. 793-805; P. Corsi, *The Age of Lamarck: Evolutionary Theories in France 1790-1830*, Berkeley, University of California Press, 1988; P. Corsi, J. Gayon, G. Gohau, Gabriel, S. Tirard (a cura di), *Lamarck, philosophe de la nature*, Paris, PUF, 2005.

<sup>18</sup> Barsanti, *Una lunga pazienza cieca* cit., p. 151.

teorie eterogenee. Ciò avvenne in particolare dagli anni '80 del XIX secolo quando, con il progressivo sclerotizzarsi del dibattito evoluzionistico e la nascita del fronte “neo-darwiniano”, i richiami e i tributi a Lamarck divennero comuni fra coloro che si autoproclamarono, a vario titolo, “neo-lamarckiani”.

Soprattutto nel contesto francofono, il neo-lamarckismo rappresentò un atteggiamento teorico estremamente resiliente e duraturo, influenzando tanto la pratica scientifica quanto la formazione in biologia evoluzionistica fino agli anni '70 dello scorso secolo<sup>19</sup>. Le ragioni della resistenza al darwinismo da parte della comunità scientifica francese sono state più volte esaminate dagli storici. Spesso si è sottolineato quanto l'ipotesi della trasformazione delle specie fosse già ampiamente discussa in Francia al tempo della pubblicazione dell'*Origin of Species* (1859). Darwin sarebbe stato in tal senso dipinto come il «prosecutore di una grande tradizione» iniziata da Diderot, Lamarck e dall'anatomista Geoffroy Saint-Hilaire<sup>20</sup>. Nel 1882, l'anno della scomparsa di Charles Darwin, la Società di Antropologia parigina, fondata da Paul Broca nel 1859, avrebbe inaugurato i cosiddetti “incontri sul trasformismo”, termine che sempre più diffusamente divenne sinonimo di evoluzionismo nell'ambiente francofono<sup>21</sup>.

L'immagine positivista della scienza quale attività necessariamente sperimentale avrebbe altresì rappresentato un ulteriore ostacolo alla diffusione del darwinismo in Francia<sup>22</sup>. Negli anni del dibattito post-darwiniano, furono numerosi i programmi di ricerca “neo-lamarckiani” improntati alla metodologia sperimentale. Nonostante le differenze teoriche in campo, il loro punto di convergenza era il medesimo: il principio darwiniano della selezione naturale presentava limiti epistemologici non trascurabili. In primo luogo, essa non forniva una spiegazione efficace dell'origine fisiologica di nuove strutture. Inoltre, il “lungo ragionamento” darwiniano non contemplava il ricorso alla sperimentazione<sup>23</sup>. Autori come lo zoologo Edmond Perrier (1844-1921), il botanico Gaston Bonnier (1853–1922), lo zoologo Alfred Giard (1846-1908) e il suo discepolo Félix Le Dantec (1869-1917) promulgarono forme diverse di “lamarckismo” di stampo eminentemente materialistico e meccanicistico, sottolineando l'importanza di un approccio sperimentale allo studio dell'evoluzione

<sup>19</sup> Cfr. Y. Conry, *L'Introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*. Paris, Vrin, 1974; J. Gayon, *Darwin and Darwinism in France before 1900*, in M. Ruse (a cura di), *The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 243-249; L. Loison, *French Roots of French Neo-Lamarckisms, 1879-1985*, in «Journal of the History of Biology» 44 (2011), pp. 713-744; L. Loison, E. Herring, *Lamarckian Research Programs in French Biology (1900-1970)*, in R.G. Delisle (a cura di) *The Darwinian Tradition in Context*, Cham, Springer, 2017, pp. 243-242.

<sup>20</sup> Si veda in particolare l'elogio funebre a Darwin pubblicato sul «Bulletins de la Société d'Anthropologie», cfr. R.E. Stebbins, *France*, in T.F. Glick (a cura di), *The Comparative Reception of Darwinism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, pp. 117-163, 155.

<sup>21</sup> Cfr. J. Harvey, *Darwin in a French Dress: Translating, Publishing and Supporting Darwin in Nineteenth-Century France*, in *The Reception of Charles Darwin in Europe* cit., pp. 354-374, 373.

<sup>22</sup> Cfr. Bowler, *The Eclipse* cit., pp. 107-109.

<sup>23</sup> Cfr. Loison, Herring, *Lamarckian Research Programs* cit., pp. 246-248.

biologica. È in questo contesto che il filosofo Henri Bergson (1859-1941) svilupperà la sua critica verso quella «biologia puramente meccanicistica» pronta a far coincidere «l'adattamento passivo di una materia inerte che subisce l'influenza dell'ambiente e l'adattamento attivo di un organismo che trae da questa influenza il proprio vantaggio»<sup>24</sup>. Paradossalmente, Bergson avrebbe individuato nella tradizione evoluzionistica statunitense, e non in quella francofona, la forma più virtuosa di neo-lamarckismo, in particolare guardando all'opera del paleontologo americano Edward Drinker Cope (1840-1897), fra i pochi ad aver ammesso «un principio interno e psicologico di sviluppo»<sup>25</sup>. Secondo Cope, infatti, i processi di adattamento ambientale presupponevano una forma di sensibilità consustanziale ai viventi, a partire dalla quale gli organismi potevano rispondere alle pressioni ambientali adottando nuovi schemi comportamentali e modificando la propria struttura attraverso l'uso e il disuso. Una tale forma di «vitalismo lamarckiano», ha riconosciuto l'epistemologo Georges Canguilhem, parve in parte più fedele «allo spirito della sua dottrina» rispetto al «meccanicismo dei neo-lamarckiani francesi»<sup>26</sup>, anche se, a ben vedere, per Lamarck le facoltà del *sentir* non rappresentarono mai una proprietà intrinseca alla materia vivente<sup>27</sup>.

Che il neo-lamarckismo sia stato un ritorno alle dottrine di Lamarck è un tema particolarmente dibattuto in storiografia. Di fatto, molti degli evoluzionisti definitisi a vario titolo “neo-lamarckiani”, in Francia come in Nord America, lo fecero senza aver mai letto Lamarck. Inoltre, il trasformismo non conobbe un vero e proprio arresto durante la prima metà del XIX secolo, ma anzi si diffuse in modo carsico nel pensiero biologico trovando spazio, come noto, nella stessa teoria darwiniana. L'appello a Lamarck non fu dunque un ritorno a idee obsolete, ma piuttosto il radicalizzarsi di concettualizzazioni del cambiamento biologico largamente diffuse, in parte catalizzato dal programma di ricerca del biologo tedesco August Weismann (1834-1914), divenuto noto come “neo-darwinismo”, e dall'idea che il materiale ereditario rappresentasse una sostanza “segregata” e inalterabile durante lo sviluppo.

Le tesi di Weismann esercitarono un'influenza straordinaria sul dibattito biologico di fine secolo, innescando reazioni avverse tanto sul piano scientifico che su quello ideologico e culturale. Il “neo-darwinismo” fu considerato come il colpo di grazia per chiunque tentasse di giustificare biologicamente il progresso intellettuale e morale

---

<sup>24</sup> H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907; trad. it. *L'evoluzione creatrice*, Milano, BUR, 2012, p. 75.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 80-81.

<sup>26</sup> G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965; trad. it. *La conoscenza della vita*, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 194. Secondo Laurent Loison, nel corso del Novecento molti neo-lamarckiani francesi avrebbero rivalutato l'autonomia e la reattività dei sistemi viventi, contrapponendosi al trasformismo meccanicistico del secolo precedente, cfr. Loison, *French Roots* cit.

<sup>27</sup> Cfr. B. Baertschi, *Diderot, Cabanis and Lamarck on Psycho-Physical Causality*, in «History and Philosophy of the Life Sciences» 27 (2015), n. 3/4, pp. 451-463.

dell'uomo<sup>28</sup>. Le implicazioni della dottrina neo-darwiniana, scrisse il sociologo americano Lester Frank Ward (1841-1913), erano quanto di più pernicioso: «smettete di educare», poiché si tratta di «una mera perdita di tempo contro le più profonde e imm modificabili forze della natura»<sup>29</sup>. Fra XIX e XX secolo, invocare il nome di Lamarck significò spesso salvaguardare una vera e propria *Weltanschauung*. È in questo contesto che si svilupperà il dibattito sul cosiddetto “lamarckismo sociale”.

### 3. Il trasformismo sociale negli anni della Terza Repubblica

Scrisse nel 1880 il giornalista anarchico Emile Gautier (1853-1937):

Il faut changer le lit du progrès, canalisé jusqu'ici au profit seulement de quelques domaines seigneuriaux; il faut travailler à briser toutes ces écluses factices qui débitent ses flots bienfaisants avec une parcimonieuse injustice, afin de pouvoir, par un système scientifique et indéfiniment perfectible d'irrigation sociale, les distribuer à tous les membres de la grande famille humaine. [...] Secouons d'abord la torpeur des déshérités, illuminons leur conscience: le bon sens ou la poltronnerie des privilégiés feront le reste! C'est ainsi que doit être entendu et pratiqué le darwinisme social<sup>30</sup>!

Con il suo celebre *pamphlet*, Gautier introdusse il termine “darwinismo sociale” nel dibattito culturale di fine secolo allo scopo di denunciare le brutali giustificazioni biologistiche del *laissez-faire* e, parallelamente, indicare la strada per una più corretta applicazione della teoria darwiniana alla società umana basata sui principi della cooperazione e della solidarietà sociale. Non di rado questa interpretazione è stata definita “trasformismo” o “lamarckismo” sociale.

Come ha rilevato la storica Linda L. Clarck, negli anni della Terza Repubblica e della progressiva liberalizzazione del sistema educativo nazionale, il culto della scienza e il ricorso ad argomentazioni evoluzionistiche nella propaganda anticlericale e antimonarchica fu estremamente diffuso. In un contesto nel quale l'espressione “*transformisme*” era comunemente usata in alternativa a “evoluzionismo”, e dove molti biologi si proclamarono, come visto, “neo-lamarckiani”, le interpretazioni cooperazionistiche dell'evoluzionismo sociale finirono spesso con l'inglobare il lessico lamarckiano, pur ricorrendo altrettanto significativamente a termini quali “lotta per l'esistenza” (*lutte pour la vie* o *concurrence vitale*) e “selezione naturale” (*sélection naturelle*)<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. H.F. Osborn, *The Present Problem of Heredity*, in «The Atlantic Monthly» 67 (1891), n. 401, pp. 353-364.

<sup>29</sup> L.F. Ward, *Neo-Darwinism and Neo-Lamarckism*, in «Proceedings of the Biological Society of Washington» 6 (1891), pp. 11-71, 65.

<sup>30</sup> E. Gautier, *Le Darwinisme Social*, Paris, Derveaux, 1880, pp. 88-89.

<sup>31</sup> L.L. Clarck, *Social Darwinism in France*, in «The Journal of Modern History» 53 (1981), n. 1, pp. D1025-D1044, p. D1029; G. Molina, *Darwinisme Français*, in P. Tort (a cura di), *Dictionnaire du*

Dirimente diveniva in tal senso espandere il concetto stesso di “lotta”, non più inteso come mero conflitto interindividuale ma come resistenza collettiva alle forze ambientali. Per autori come lo zoologo Henry de Varigny (1855-1934) e il biologo Jean-Louis de Lanessan (1843-1919), la vita consisteva in una lotta perpetua contro le forze ostili della natura<sup>32</sup>. Il progresso evolutivo, sottolineava lo zoologo Edmond Perrier (1844-1921), era il risultato dell’associazione e della coordinazione fra le forze individuali, non della competizione malthusiana. Solo capendo ciò i governi avrebbero potuto curare le “piaghe” che affliggevano la società contemporanea.<sup>33</sup> Termini come “*association pour la vie*” e “*effort pour la vie*” divennero espressione di un’immagine della natura in netto contrasto rispetto al cosiddetto “darwinismo germanico”<sup>34</sup>, considerato da più parti come l’origine dell’ideologia militarista tedesca e, più o meno implicitamente, come la causa dello scoppio della Prima Guerra Mondiale. Al tempo stesso, esse andavano a delineare uno spazio teorico ed ideologico contrapposto alla “antroposociologia darwiniana” di stampo elitario, imperialista e razzista promossa da antropologi quali Gustave Le Bon (1841-1931) e George Vacher de Lapouge (1854-1936).

Pur nelle loro differenze e specificità teoriche, le interpretazioni “associazioniste” dell’evoluzione sociale convergevano su almeno due aspetti. In primo luogo, l’idea che fossero state le spinte solidaristiche ad aver guidato l’evoluzione umana nel suo lento percorso di emancipazione dallo stato di natura. Tale visione, denominata da Eric Goldman come “darwinismo riformista”<sup>35</sup>, si fondava a sua volta su una concezione dell’organismo come sistema aperto e dinamico, il cui rapporto con l’ambiente era essenzialmente “performativo”. In altre parole, l’uomo e gli altri viventi non si limitavano a subire la selezione naturale, ma giocavano un ruolo attivo nel costante processo di adattamento alle circostanze di vita. Ciò avrebbe condotto numerosi zoologi, antropologi e sociologi ad abbracciare una visione “ottimistica” dell’evoluzione sociale, all’interno della quale la teoria dell’ereditarietà dei caratteri acquisiti rappresentava un vero e proprio tramite bioculturale in grado di trasformare le conquiste morali ed intellettuali in «regolarità della natura»<sup>36</sup>. Migliori erano le condizioni sociali, economiche ed educative, migliori sarebbero diventati i popoli, accumulando e trasmettendo i progressi conseguiti di generazione in generazione. Alla fine del XIX secolo, tale forma di “ottimismo bio-socio-politico”<sup>37</sup> divenne il

---

*Darwinisme et de L’Evolution*, Paris, PUF, 1996, pp. 909-954, p. 943; A. La Vergata, *Lamarckisme et solidarité*, in C. Blanckaert (a cura di), *Le Muséum au premier siècle de son histoire*, Paris, Muséum National d’Histoire Naturelle, Archives, 1997.

<sup>32</sup> Cfr. Clarck, *Social Darwinism* cit.; La Vergata, *Evoluzionismo alla francese* cit.

<sup>33</sup> E. Perrier, *Le Faune des côtes de Normandie*, Paris, Association française pour l’avancement des sciences, 1894.

<sup>34</sup> Cfr. La Vergata, *Evoluzionismo alla francese* cit.

<sup>35</sup> Cfr. E. Goldman, *Rendezvous with Destiny*, New York, Vintage, 1956.

<sup>36</sup> La Vergata, *Il lamarckismo* cit., p. 194.

<sup>37</sup> Cfr. Conry, *Le darwinisme* cit.

sostrato teorico di riferimento per istituzioni quali la Société d'eugénétique e, soprattutto, il Cercle de gymnastique rationnelle fondato a Parigi nel 1881 sotto la supervisione di antropologi e medici vicini alla biologia lamarckiana quali Paul Bert (1833-1886) ed Étienne Jules Marey (1830-1904). Di fatto, la biologia neo-lamarckiana avrebbe fornito all'educazione fisica un nuovo ruolo sociale, facendo dell'esercizio e dell'addestramento i mezzi primari con cui garantire il costante miglioramento fisico, cerebrale, morale e sociale dei popoli<sup>38</sup>.

La fiducia nella plasticità organica non fu tuttavia unanime e uniforme nel contesto francofono. Botanici come Julien Costantin (1857-1936), ad esempio, sottolinearono quanto fosse in realtà impossibile indurre mutazioni ereditarie in *ogni* tipo di pianta. Con la nascita della genetica, fra gli anni '10 e '30 del XX secolo la tensione fra i concetti di eredità e plasticità aumentò, portando molti biologi francesi a ridimensionare il potere morfogenetico dell'ambiente. Lo stesso Le Dantec iniziò sempre più frequentemente a sostenere che gli organismi andassero incontro a una perdita graduale della plasticità organica all'aumentare della complessità strutturale<sup>39</sup>.

Contro il “potere delle circostanze” invocato dai fautori dell'egalitarismo si sarebbero scagliati i sostenitori della concezione ereditarista e selezionista dell'evoluzione umana come Lapouge:

On a attribué à l'éducation un rôle non moins exagéré dans le développement de la moralité et de la religiosité. Cette thèse a été soutenue surtout en Angleterre, et par l'école de H. Spencer. C'est toujours la même confusion entre l'évolution collective et la sélection. [...] Améliorer les masses par l'instruction et l'éducation est donc une utopie. De tous les changements de milieu, le moins efficace est le changement de milieu intellectuel. Il ne sert à l'individu que selon sa nature et ne donne rien qui paraisse transmissible par hérédité<sup>40</sup>.

Sostenere simili posizioni non implicava tuttavia negare il potere migliorativo dell'uso e dell'esercizio. Secondo Gustave Le Bon, i caratteri nazionali erano il prodotto dell'azione costante «dello stesso milieu, delle stesse istituzioni, delle stesse credenze» sulle popolazioni. Esse rappresentavano «il risultato delle esperienze e delle azioni di una lunga serie di antenati», ognuno dei quali, però, era vincolato al bagaglio ereditario del proprio lignaggio. L'esistenza di ciascun individuo era indelebilmente segnata dal proprio passato evolutivo e qualunque influenza del *milieu*

<sup>38</sup> L. Dibattista, *Dalla ginnastica “cadaverica” all'educazione fisica “vivificante”. Le basi filosofiche della scuola francese moderna secondo Georges Demenjé (1850-1917)*, in H. Gundlach, E. Pérez-Córdoba, M. Sinatra, G. Tanucci (a cura di), *L'arte del movimento*, Lecce, Pensa MultiMedia, 2012, pp. 77-93, p. 79. Ha scritto a tal proposito Antonello La Vergata: «Nella cura delle deformità, sia congenite sia acquisite, la ginnastica medica era vista come un'applicazione del potere morfogenetico dell'uso e del disuso e delle condizioni d'esistenza», La Vergata, *Il lamarckismo* cit., p. 194.

<sup>39</sup> L. Loison, *The Notions of Plasticity and Heredity among French Neo-Lamarckians (1880 – 1940): From Complementarity to Incompatibility*, in S.B. Gissis, E. Jablonka (a cura di), *Transformation of Lamarckism*, Cambridge, The MIT Press, pp. 67-76.

<sup>40</sup> G.V. de Lapouge, *Les sélections sociales*, Paris, A. Fontemoing Successeur, 1896, pp. 123-125.

acquisita nell'arco di una generazione avrebbe potuto sortire effetti «infinitamente piccoli»<sup>41</sup>.

Il rapporto fra volume cranico e intelligenza fra classi sociali era secondo Le Bon una chiara dimostrazione di quanto i vincoli ereditari influenzassero l'adattabilità individuale. A differenza del contadino, «l'uomo istruito» migliorava «costantemente se stesso trasmettendo al suo lignaggio i progressi acquisiti gradualmente». Per tale ragione, le differenze craniche e intellettive fra membri di classi socialmente distanti erano destinate ad aumentare nel tempo<sup>42</sup>. Pur trattandosi di una «legge fisiologica» ancora non dimostrata sperimentalmente, era altamente probabile che, come per qualunque altro organo, l'esercizio e la continua sollecitazione potessero influire positivamente sullo sviluppo del cervello. Ciò nondimeno, il potere morfogenetico delle circostanze restava vincolato alla tara ereditaria di ciascun individuo e, più in generale, al passato evolutivo del gruppo sociale ed etnico di appartenenza<sup>43</sup>. Era la storia a dettare le condizioni di possibilità dello sviluppo individuale. Citando i versi di Daniel Lesueur, Le Bon scriveva:

Car le passé de l'homme en son présent subsiste,  
Et la profonde voix qui monte des tombeaux  
Dicte un ordre implacable, auquel nul ne résiste<sup>44</sup>.

Le critiche di Le Bon al “meliorismo sociale”, distanti dalla *standard view* condivisa da politici e accademici coevi, rimasero ai margini della cultura ufficiale repubblicana<sup>45</sup>. Ciò nonostante, esse evidenziano un aspetto significativo quanto spesso sottovalutato in letteratura. L'adozione della teoria dell'uso e del disuso e dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti non fu esclusivamente appannaggio dei sostenitori del riformismo sociale. Almeno fino alla fine del XIX secolo, naturalisti, antropologi e sociologi continuarono a tematizzare il cambiamento organico, umano e sociale ricorrendo a temi e concetti “lamarckiani”, muovendo tuttavia da premesse ideologiche diverse. A fungere da elemento discriminante fu spesso la diversa interpretazione della nozione di “vincolo di sviluppo”. Per i sostenitori delle interpretazioni gerarchiche dell'organizzazione sociale, la teoria lamarckiana poté essere usata tanto per dimostrare lo sviluppo progressivo delle “razze” e delle “classi” superiori, quanto la stagnazione evolutiva dei tipi inferiori. Ciò fu particolarmente evidente nel dibattito antropologico statunitense di fine secolo, dove l'uso del

<sup>41</sup> G. Le Bon, *L'influence de la race dans l'histoire*, «Revue scientifique» 3<sup>a</sup> série, 41 (1888), n. 17, pp. 525-532.

<sup>42</sup> G. Le Bon, *Researches anatomiques et mathématiques sur les lois des variations du volume du cerveau et sur leurs relations avec l'intelligence*, in «Revue d'Anthropologie», II (1879), n. II, pp. 27-104, pp. 76-77.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 85

<sup>44</sup> Le Bon, *L'influence* cit.

<sup>45</sup> Cfr. Clarck, *Social Darwinism* cit., p. D1038.

lamarckismo assunse configurazioni ancor più polari.

#### 4. Il lamarckismo sociale nel dibattito antropologico statunitense

È stato proprio l'incontro fra il neo-lamarckismo e le scienze sociali statunitensi e a delineare ciò che George Stocking ha definito "lamarckismo sociale"<sup>46</sup>. Negli anni della cosiddetta "Ricostruzione", in un paese socialmente e politicamente diviso fra le misure anti-discriminatorie del *Civil Rights Act* (1875) e le leggi segregazioniste degli stati ex-confederati, il dibattito antropologico assunse una fisionomia ideologicamente complessa che andò intrecciandosi con la cosiddetta "Negro Question", ovvero il dibattito sulla posizione sociale, civile e politica da riconoscere agli schiavi liberati.

Secondo Stocking, fra i principali portavoce del lamarckismo sociale americano vi furono il geologo John Wesley Powell (1834-1902) e, in modo particolare, il sociologo Lester Frank Ward. Questi fu promotore di un progressismo fondato su un'interpretazione cooperazionista dello sviluppo sociale, secondo cui il processo di civilizzazione consisteva nell'interferire con le leggi dell'evoluzione organica. Per Ward, «non vi era nulla di automatico e meccanico nel progresso della civiltà»<sup>47</sup>. In tal senso, il dibattito sulla civilizzazione dell'africano andava riconfigurato nel quadro di una teoria biologica dinamica e anti-meccanicistica per la quale le circostanze sociali e la trasmissione culturale, mediante l'ereditarietà dei caratteri acquisiti, influenzavano direttamente l'evoluzione biologica e mentale degli individui, determinando, ed emendando, l'eredità razziale<sup>48</sup>.

Visto all'interno del modello ereditario neo-lamarckiano, anche l'incrocio fra razze poteva esse considerato uno strumento con cui modificare le tare ereditarie. Di fatto, molti riformisti e teorici del lamarckismo statunitensi caldeggiarono il modello del *melting-pot* come mezzo per garantire il progresso biologico e sociale. Per Ward, ad esempio, il contatto interrazziale rappresentava un fattore benefico che, con il tempo, avrebbe condotto i membri delle due razze a condividere i medesimi obiettivi, cooperare nelle attività commerciali e sociali, incrociandosi fino al raggiungimento di un'omogeneità razziale<sup>49</sup>. Al tempo stesso, vi furono autori vicini alla biologia neo-lamarckiana che nutirono più di un dubbio sull'efficacia del miscuglio razziale, convinti che l'unione di tipi umani filogeneticamente troppo distanti avrebbe prodotto varianti inadatte tanto alle condizioni delle razze superiori che a quelle degli

<sup>46</sup> G.W. Stocking Jr., *Lamarckianism in American Social Science: 1890-1915*, in «Journal of the History of Ideas» 23 (1962), n. 2, pp. 239-256; Id., *Race* cit.

<sup>47</sup> P. Boller, *American Thought in Transition*, Lanham, University Press of America, ed. 1981, p. 66.

<sup>48</sup> Cfr. L.F. Ward, *The Transmission of Culture*, in «The Forum», XI (1891), pp. 312-319.

<sup>49</sup> L. Newman, *White Women's Rights. The Racial Origins of Feminism in the United States*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 49.



inferiori<sup>50</sup>. Il processo di formazione delle razze umane era un processo lento e, soprattutto, vincolato da limiti antropologici precisi.

Il tema del vincolo era stato espresso in modo chiaro da Herbert Spencer. Anche per il filosofo inglese, il cui individualismo metodologico rappresentò per i riformisti americani un argomento di grande dibattito, il miglioramento delle circostanze ambientali era un fattore indispensabile alla civilizzazione. Tuttavia, la questione della “rieducabilità” delle razze più arretrate restava più che mai controversa. Pur occupando un gradino evolutivo più basso, anche i tipi umani più primitivi potevano muoversi lungo la scala gerarchica dei viventi tramite lente e graduali acquisizioni<sup>51</sup>. Tuttavia, questi sembravano dotati di scarsa plasticità mentale:

Many travellers comment on the unchangeable habits of the savages. The semi-civilised nations of the East, past and present, were, or are, characterised by a greater rigidity of custom than characterizes the more civilised nations of the West. The histories of the most civilised nations show us that in their earlier times the modifiability of ideas and habits was less than it is at present. And if we contrast classes or individuals around us, we see that the most developed in mind are the most plastic. To inquiries respecting this trait of comparative plasticity, in its relations to precocity and early completion of mental development, may be fitly added inquiries respecting its relations to the social state, which it helps to determine, and which reacts upon it<sup>52</sup>.

I moniti di Spencer trovarono una notevole diffusione in America<sup>53</sup>. Molti dei suoi seguaci statunitensi avrebbero messo a tema, fra gli anni '70 e '80, il rapporto fra teoria neo-lamarckiana, civilizzazione e limite di sviluppo. A tal proposito, lo storico George Fredrickson ha parlato di “modello filantropico paternalista”<sup>54</sup>, una visione che, pur opponendosi alle forme più intransigenti di razzismo e suprematismo, reiterava la questione dei limiti di sviluppo nell'africano e dei vantaggi della segregazione sociale e sessuale<sup>55</sup>. John Fiske (1842-1901), il noto filosofo di Harvard fondatore dell'Immigration Restriction League, ed Edward Drinker Cope rappresentarono alcuni dei più autorevoli sostenitori di questa posizione. Nelle pagine di *Outlines of Cosmic Philosophy* (1874-1903), Fiske sottolineò come il tipo africano fosse caratterizzato da un brusco arresto nello sviluppo che, di fatto, ne impediva la crescita morale e intellettuale<sup>56</sup>. Considerare dunque il progresso sociale alla portata di tutte le

---

<sup>50</sup> Cfr. J.S. Haller, *Outcast from Evolution*, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1971, p. 130.

<sup>51</sup> R. Bannister, *Science and Myth in Anglo-American Social Thought*, Philadelphia, Temple University Press, 1979, pp. 188-189.

<sup>52</sup> H. Spencer, *Comparative Psychology of Man*, in «Mind» 1 (1876), pp. 7-20, p. 10.

<sup>53</sup> Cfr. Hofstadter, *Social Darwinism* cit., Haller, *Outcast* cit., p. 131; Bannister, *Science and Myth* cit.

<sup>54</sup> G.M. Fredrickson, *The Black Image in the White Mind: the Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*, New York, Harper & Row, 1971.

<sup>55</sup> Bannister, *Science and Myth* cit., p. 188.

<sup>56</sup> Cfr. J. Fiske, *Outlines of Cosmic Philosophy*, IV, Boston-New York, Houghton, Mifflin and Company, pp. 3-4.

razze era una fallacia fin troppo diffusa fra i «*metaphysical writers*»<sup>57</sup>. Anche per Cope l'arresto dello sviluppo era fatale per “mongoli” e “neri”. Forse, in un lontano futuro l'africano avrebbe potuto migliorare le sue abilità cognitive e le sue disposizioni morali, giacché lo stato d'inferiorità non rappresentava una condizione necessariamente permanente. Tuttavia, l'evoluzione biologica, e con essa quella mentale e sociale, era un processo lento e irreversibile contro il quale poco potevano fare i «pacifisti» e i «socialisti» portavoce dei diritti civili agli afroamericani. I segni della stagnazione evolutiva in cui versavano i *freedmen* era, per Cope, l'esito dell'adattamento ai climi caldi dei loro antenati, il quale aveva accelerato il definirsi delle suture craniche con il conseguente squilibrio fra l'area mandibolare-mascellare e quella encefalica<sup>58</sup>. Con la maturazione sessuale, la mente dell'africano andava incontro a un'eclissi inesorabile<sup>59</sup>.

La critica di Cope al meliorismo sociale può sembrare paradossale se si considera che a muovere alcune delle critiche più sferzanti al potere morfogenetico dell'ambiente fu proprio il maggiore esponente della biologia neo-lamarckiana statunitense del XIX secolo<sup>60</sup>. Ciò è in parte dovuto al fatto che si è tradizionalmente più propensi ad associare fenomeni come il “razzismo scientifico” e l'eugenetica al darwinismo sociale<sup>61</sup>. Il lamarckismo sociale non fu un fenomeno teoricamente e ideologicamente omogeneo, tantomeno esso fu usato esclusivamente in difesa di visioni egalarie. Sostenere che le popolazioni umane abbiano acquisito la propria costituzione fisica e mentale “epigeneticamente”<sup>62</sup> non rende una teoria implicitamente meno razzista di quanto non lo faccia qualsivoglia interpretazione ereditarista e selezionista dell'evoluzione umana. Per autori come Le Bon, Fiske e Cope la “legge dell'esercizio” e l'abitudine a sollecitazioni ambientali tempranti era condizione necessaria, ma non sufficiente, al progresso morale e sociale, dal momento che non tutti i membri della specie umana godevano della stessa plasticità.

Le stesse versioni riformiste del lamarckismo sociale finirono spesso con il sostanziare l'idea che fra razze umane esistessero differenze qualitative stratificatesi nei lunghi tempi dell'evoluzione. Per il sociologo americano Paul Samuel Reinsch (1869-1923), esaminare lo scarto fra le qualità mentali delle popolazioni aborigene e

<sup>57</sup> Cfr. J. Fiske, *Outlines of Cosmic Philosophy*, III. Boston-New York, Houghton, Mifflin and Company, pp. 285-286.

<sup>58</sup> D. Ceccarelli, *L'evoluzionismo anti-darwiniano in America. Fra scienza e ideologia*, Roma, CNR Edizioni, 2019, p. 98.

<sup>59</sup> E.D. Cope, *Two Perils of the Indo-European - Part I*, in «The Open Court» 3 (1890), n. 126, pp. 2052-2053, p. 2053.

<sup>60</sup> H. Gershenowitz, *Edward Drinker Cope, Father Of American Neo-Lamarckism*, Camden, Camden, County Historical Society Bulletin.

<sup>61</sup> Stocking, *Race* cit., p. 250.

<sup>62</sup> Sul rapporto storico ed epistemologico fra i concetti di “epigenesi”, “epigenetica” e “lamarckismo” cfr. D. Ceccarelli, B. Continenza, *Introduction. The Epigenetic Perspective between Philosophy and Life Sciences*, in «Paradigmi», 3 (2020), pp. 393-407.

quelle acquisite dagli afroamericani rappresentava il modo migliore per affrontare la “Negro Question”. L’evoluzione regressiva dell’africano era dovuta, secondo Reinsch, al «basso livello di organizzazione sociale» delle sue comunità originarie. Gli africani del Sudan occidentale, ad esempio, vivevano secondo un’organizzazione matriarcale che, combinata con la pratica della poligamia, rendeva «impossibile costruire famiglie forti» e uomini «leader»<sup>63</sup>. Le disposizioni mentali e caratteriali dell’africano moderno rispecchiavano la sua evoluzione bioculturale: un precoce appetito sessuale dovuto alla necessità di lasciare più progenie possibile in un territorio ostile, scarsa propensione alle arti meccaniche e figurative, buona attitudine al commercio nonché una predisposizione all’arte oratoria. Se nelle principali università americane vi erano giovani neri nella posizione di «*class orators*», ciò era dovuto al fatto che, nei villaggi africani, la trasmissione culturale avveniva quasi esclusivamente in forma orale<sup>64</sup>.

I «barbari costumi» degli africani avevano condotto molti studiosi a negare loro qualunque possibilità di avanzare sulla scala della civilizzazione. La ragione fisiologica più frequentemente addotta, precisava Reinsch, era la precoce chiusura delle suture craniche durante la pubertà e il conseguente arresto nello sviluppo cerebrale e mentale. Ciò nonostante, credere che l’africano fosse condannato a uno stato di inciviltà permanente era una conclusione avventata. Al tempo stesso, l’evoluzione delle popolazioni africane doveva essere valutata in tutta la loro complessità storica e sociale:

The difference between the average negro and the average European does not explain, nor is it at all commensurate to, the difference between their respective civilizations. The social conditions that have kept the negro from acquiring a higher organization lie in the fact of the constant shifting of the African populations, which are not held in place by the physical conform nation of territory such as that of Greece and Italy. The African societies were thus not given time to strike roots and to acquire a national tradition and history – the memory of races – which is one of the chief ingredients of civilization<sup>65</sup>.

Era d’altra parte possibile che la struttura cranica degli africani potesse essere influenzata dalle condizioni sociali, politiche ed economiche. Nella peggiore delle ipotesi, e indipendentemente dai limiti di sviluppo, l’esposizione a influenze positive dopo la pubertà avrebbe comunque potuto comportare uno sviluppo progressivo. Per Reinsch, l’uomo bianco aveva il compito di istituire modelli di «imitazione sociale» guardando a tipi afroamericani migliori. La strada era quella indicata da politici «lungimiranti» come il Presidente Theodore Roosevelt: tenere aperte «le porte della speranza». Ciò, precisava però il sociologo, non significava rivendicare

---

<sup>63</sup> P.S. Reinsch, *The Negro Race and European Civilization*, in «American Journal of Sociology», 11 (1905), n. 2, pp. 145-167, p. 149.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>65</sup> *Ivi*, pp. 154-155.

l'uguaglianza sociale fra razze. Più semplicemente, non poteva esserci «miglior servizio» per la razza africana «che riconoscere i suoi uomini migliori», per le «qualità della mente e di spirito», ai quali non si doveva precludere la possibilità di inseguire le proprie ambizioni per il solo colore della pelle<sup>66</sup>.

Pur giungendo a conclusioni diverse sul piano politico e normativo, tanto i fautori del segregazionismo quanto gli esponenti del modello filantropico paternalista sembrarono usufruire dalla medesima nozione di “plasticità di gruppo”. Le condizioni di evolvibilità, e dunque la ricettività stessa ai modelli educativi della società occidentale, rappresentavano qualità intrinsecamente razziali, frutto dalla storia evolutiva dei popoli.

## 5. Conclusione

Fra XIX e XX secolo, il riformismo sociale, nei suoi vari appelli al valore della “resistenza collettiva”, dell’“associazione” o, per usare un’espressione del filosofo anarchico Pëtr Kropotkin, del “mutuo appoggio”, trovò nel trasformismo biologico un importante sostrato teorico e concettuale. Al tempo stesso, i richiami alle teorie dell’uso e del disuso e dell’ereditarietà dei caratteri acquisiti furono utilizzate per giustificare visioni gerarchiche dell’ordine sociale. Invocare le dottrine lamarckiane fu, a ben vedere, un atteggiamento «sovra-disciplinare», «sovranazionale»<sup>67</sup> e metaideologico che trovò in Francia e negli Stati Uniti un terreno particolarmente fertile, influenzandone per decenni il dibattito nelle scienze naturali e sociali.

L’affermarsi della genetica e della teoria ereditaria mendeliana comportò certamente un’importante riconfigurazione del dibattito sull’evoluzionismo sociale nel corso del Novecento. La messa in discussione dell’ereditarietà dei caratteri acquisiti, il tramite bioculturale che per decenni aveva reso immaginabile un nesso causale diretto fra progresso culturale e progresso biologico, determinò la separazione fra i concetti di eredità biologica e apprendimento sociale. Ciò ebbe almeno due effetti significativi: favorire l’emancipazione epistemologica delle scienze sociali rispetto alla biologia e, al tempo stesso, inaugurare una nuova stagione del dibattito sull’evoluzionismo sociale in cui progresso biologico e sociale viaggiavano su binari paralleli, ma separati. La stessa distinzione novecentesca fra “eugenetica” ed “eutènica”<sup>68</sup>, ovvero tra il miglioramento della razza attraverso la regolazione degli incroci e l’istituzione di modelli educativi e culturali tempranti, testimonia la

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 166-167.

<sup>67</sup> La Vergata, *Il lamarckismo* cit., p. 185.

<sup>68</sup> Eugenetica ed eutènica, scrisse l’evoluzionista americano Henry F. Osborn, rappresentavano campi inseparabili della moderna «sfida umanitaria» per il progresso sociale, Cfr. H.F. Osborn, *Creative education in school, college, university, and museum*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1927, pp 306-307.

necessità di ripensare il meliorismo sociale a seguito della caduta dei modelli ereditari pre-mendeliani.

Nell'era della postgenomica, la ricerca sui meccanismi ereditari epigenetici e il conseguente riaffiorare di tematizzazioni sistemiche e multifattoriali del cambiamento biologico hanno stimolato una significativa riflessione filosofica ed epistemologica che, in parte, ha ravvisato il riemergere di nuove forme di biologismo "dinamico". Soprattutto nell'ambito della cosiddetta "epigenetica sociale" e degli studi epidemiologici sul rapporto fra status socioeconomico e sviluppo di condizioni patologiche quali obesità o disturbi metabolici, si assisterebbe a una nuova biologizzazione delle differenze culturali<sup>69</sup>. Smarcatasi dal riduzionismo genetico classico, la ricerca postgenomica avrebbe dunque reintrodotta un'interpretazione costruttivistica del concetto di razza, per la quale gli effetti ereditabili incorporati dall'ambiente (stress, alimentazione e stile di vita) rappresenterebbero "caratteristiche biologiche relativamente stabili" all'interno delle popolazioni umane<sup>70</sup>.

Il rapporto fra epigenetica e il lamarckismo sociale è tema di dibattito fra gli storici e i filosofi della biologia contemporanei. Che vi sia o meno una continuità teorica ed epistemologica fra di essi, ci sembra opportuno sottolineare quanto, allora come oggi, il biologismo rappresenti un atteggiamento non strettamente riconducibile a uno specifico modello teorico. Considerare il lamarckismo sociale come un fenomeno in qualche modo distinto dal determinismo biologico<sup>71</sup> rappresenta una forzatura storica e concettuale. Come ha osservato Stocking, se i sostenitori dell'ereditarismo vedevano nella costituzione mentale e nei tratti culturali dei popoli nient'altro che fenotipi trasmissibili alla stregua di qualunque altro carattere somatico, per i lamarckiani il culturale si traduceva regolarmente nel biologico. Rimarcando il potere morfogenetico delle circostanze di vita, il lamarckismo sociale fu manifestazione di un biologismo dinamico i cui usi ideologici furono tutt'altro che omogenei e il cui potenziale razzista poteva essere facilmente innescato tramite l'argomento del "limite di sviluppo".

Ereditarismo e lamarckismo hanno verosimilmente occupato due posizioni diverse nello spettro teorico del determinismo biologico. Quando applicate al

---

<sup>69</sup> M.R. Waggoner, T. Uller, *Epigenetic determinism in science and society*, «New genetics and Society», 34 (2015), n. 2, pp. 117-195; J. Baedke, A.N. Delgado, *Race and nutrition in the New World: Colonial shadows in the age of epigenetics*, «Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», 76 (2019), 101175.

<sup>70</sup> M. Meloni, *Race in an epigenetic time: Thinking biology in the plural*, «British Journal of Sociology», 68 (2017), n. 3, pp. 389-409.

<sup>71</sup> Si veda ad esempio P.T. Merricks, *Religion and Racial Progress in Twentieth-Century Britain: Bishop Barnes of Birmingham*, Cham, Palgrave Macmillan, pp. 75-80; E. Slavet; *Freud's "Lamarckism" and the Politics of Racial Science*, in «Journal of the History of Biology» 41 (2008), n. 1, pp. 37-80.

dibattito politico, la discrepanza fra tali tesi si è spesso tradotta in una diversa fiducia nell'emendabilità dei medesimi caratteri socialmente indesiderati.

---

## «Tel climat donné, tel peuple suit». La natura, i popoli e Victor Cousin

Michela Nacci

The article deals with the part of nature present in the theory of national characters. It examines the philosophy of history of Victor Cousin and the role played by climate and geography. Cousin accuses Montesquieu and Herder of “fatalism”, that is of what that we now call “determinism”. The national character of Cousin is inspired by Hegel, who encounters the same problem in his philosophy of history. Some years later, Cousin is accused of fatalism in turn by a pupil, Jules Bathélemy-Saint Hilaire, and a peoples psychologist, Alfred Fouillée, whose theory also includes some natural elements. Fatalist is a mark of ignominy which is thrown from one to the other. No one wants to be a determinist, but maybe everyone is a little bit.

Keywords: *Cousin – Nature – Character – Nation – Hegel*

---

Hegel diceva: «Cousin è andato a fare compere filosofiche in Germania»<sup>1</sup>. Povero Victor Cousin (1792-1867)! Il grande filosofo che ammira e di cui è amico lo prende in giro e, per di più, gli tocca in sorte di venir ricordato (o, piuttosto, non ricordato) con una sigla equivoca per un filosofo: «eclettico»<sup>2</sup>. Priva di fisionomia, la sua figura potrebbe apparire quella di un signor nessuno. Niente di più lontano dal vero per un personaggio che, di volta in volta, è un applaudito professore di filosofia alla Sorbona (tre-quattromila persone ad ascoltarlo), partecipa alla politica in prima persona, è consigliere di stato e pari di Francia, dirige l'École Normale, fa parte dal 1830 dell'Académie française, nel 1840 è Ministro della

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Haesler, *Victor Cousin en Allemagne*, in «Lectures» [En ligne], *Les notes critiques*, mis en ligne le 22 juin 2011, consultato il 30 ottobre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lectures/5579>, p. 2.

<sup>2</sup> Albertina Bassi Rathgeb ne fa una sorta di Zelig: «Il pensiero speculativo del Cousin, il cui spirito è dotato di viva sensibilità metafisico-filosofica, ma profondamente malleabile ed improntabile, passa attraverso atteggiamenti diversi, quasi varie tappe di sviluppo, finché trova veramente sé stesso, la sua piena maturità e maggiore originalità nell'ultima e definitiva forma assunta: uno spiritualismo eclettico a tinta scozzese-cartesiana.» *La storiografia filosofica di Victor Cousin*, Casale Monferrato, Mazzucco, Mortara & C, 1935, p. 4.

pubblica istruzione e crea il progetto scolastico che sarà portato a termine dalla Terza Repubblica, fornisce (sul modello prussiano) le linee-guida della riforma pedagogica, dal 1840 presiede la temuta *agrégation* in filosofia dei cui programmi tiene saldamente le redini, ha persino una parte nel Risorgimento italiano. Del resto, accade spesso che la fama in vita vada congiunta con la noncuranza dei posteri.

È il protagonista di queste pagine non per una rivalutazione controcorrente, e neppure per la sua filosofia, pedagogia o psicologia; tantomeno per le sue idee politiche fedeli alle idee repubblicane e ispirate alla monarchia costituzionale. L'interesse che racchiude sta in un elemento che suscita scarsa curiosità oggi, ma che ne suscitava molta all'epoca in cui vive e nei decenni che seguono la sua scomparsa: si tratta del ruolo che la natura svolge nel carattere nazionale. Strano soggetto per uno strano (e dimenticato) autore, si dirà. Proprio questo soggetto e questo autore, invece, consentono di cogliere qualche passaggio non privo di importanza nella teoria dei caratteri nazionali nella Francia dell'Ottocento<sup>3</sup>. Vediamo in che modo.

## 1. Popoli e caratteri nazionali

Nel 1828 Cousin pubblica *Introduction à l'histoire de la philosophie*, in cui presenta le sue tesi. La prima, basilare. I popoli sono tutti diversi fra loro, tanto che non esiste neppure una origine comune<sup>4</sup>. Ogni popolo esprime un principio a sé, e lo esprime in tutti gli aspetti della sua vita. Ossia, è il suo carattere la causa dei suoi comportamenti: storia, conquiste, sconfitte, istituzioni, costumi. La seconda, egualmente importante. Un popolo è un individuo: «Ne è di un popolo come di un individuo»<sup>5</sup>. Un individuo è adulto quando riconosce i principi del bello, del santo e del vero (idee che formano la filosofia di Cousin e a cui dedica quello che, dal punto filosofico, è considerato il suo testo più impegnato)<sup>6</sup>; un popolo è compiuto quando ha sviluppato nell'industria, lo stato, l'arte, la religione, la filosofia, l'idea che lo caratterizza<sup>7</sup>. Se il popolo è un individuo, lo si può descrivere con un carattere. Ogni popolo ha una sua metafisica: Cousin si chiede in modo retorico «se la filosofia non rifletta tutta la civiltà contemporanea nella forma più generale,

<sup>3</sup> Per un panorama più ampio cfr. E. Mazza, M. Nacci, *Paese che vai. La teoria dei caratteri nazionali fra teoria e senso comune*, Venezia, Marsilio, 2021.

<sup>4</sup> V. Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Didier, 1847, nouv. éd. revue et corr., 3 tt., t. I, lezione 9.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>6</sup> V. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, 2e éd. augm., Paris, Didier, 1854.

<sup>7</sup> Cousin, *Introduction cit.*, p. 192.



più astratta, più semplice, e dunque più chiara»<sup>8</sup>. Allora, «quando si caratterizza un popolo o un'epoca per mezzo della sua filosofia, non si fa altro che estrarre dal loro seno ciò che vi era contenuto, ciò che, sviluppandosi prima istintivamente nella forma esteriore dell'arte, della religione, dell'industria e della politica, ritorna su se stesso, nella sua generalità e profondità, sotto forma filosofica»<sup>9</sup>.

Un corollario alla prima tesi. I diversi popoli non solo formano, se presi tutti insieme, l'unità della storia dell'umanità, unica e formata da tante idee diverse, ma danno luogo in ogni epoca alla necessaria varietà ideale che forma l'epoca stessa. Una buona filosofia della storia deve riuscire a paragonare fra loro i popoli cogliendone la somiglianza (poiché appartengono alla stessa epoca) e la differenza: «Ogni popolo rappresenta una certa idea e non un'altra»<sup>10</sup>. Quell'idea, seppure appartenente a un'epoca, è particolare rispetto alle altre idee dell'epoca. Per ogni popolo quella è la verità; non così per gli altri popoli. Ogni idea è aggressiva, ostile, ogni idea vorrebbe vincere le altre: la guerra fra di loro è un esito scontato. Terza tesi (importante per la discendenza da Hegel ma non per la teoria dei caratteri). La guerra segna anche il passaggio da un'egemonia all'altra: quando l'idea incarnata da un popolo è finita, deve essere sostituita, ma questo non avviene senza combattere. I popoli manifestano la loro idea specifica attraverso i grandi uomini, che la esprimono nella loro personalità.

Abbiamo preannunciato che ciò che è interessante è la parte che svolge la natura. Ecco la quarta tesi. Il rapporto con la natura è da un lato un elemento generalissimo della filosofia della storia, e di tipo non causale: «L'uomo non è l'effetto, e la natura la causa [...]; ma c'è fra la natura e l'uomo una armonia manifesta di caratteri generali, di leggi generali»<sup>11</sup>. La spiegazione è che sia la natura sia l'essere umano emanano da Dio. Dall'altro lato, la natura è presente in Cousin in una forma più specifica (e tipica della teoria dei caratteri): come influenza della geografia sul carattere di un popolo e, in particolare, come influenza del clima.

## 2. Montesquieu

Il riferimento va all'autore più importante in Francia, e più prossimo al nostro autore, che ne ha discusso: Montesquieu. Montesquieu è celebre per aver elaborato l'idea di un «esprit général» e per essere autore di una teoria climatica. «Che cos'è lo spirito generale.», si chiede Montesquieu. E risponde: «Molte cose

---

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 195-196.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 175.

governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, gli esempi dell'antichità, i costumi, le usanze; se ne forma uno spirito generale che ne è il risultato»<sup>12</sup>. Gli altri autori di teorie del carattere nazionale, anche di teorie che si differenziano da quella di Montesquieu, utilizzano gli stessi elementi: talvolta la razza (intesa sia come nazione o sub-nazione sia come razza), sempre il clima (in cui può essere inglobato il suolo oppure distinguersene), sempre la storia, sempre la religione, sempre le istituzioni (ma con giudizi molto diversi sull'entità della loro influenza), sempre i costumi e le usanze (talvolta riuniti in un solo termine). La teoria climatica che Montesquieu elabora distingue fra caldo e freddo: nei climi caldi le estremità delle fibre esterne del corpo si allentano e si allungano, in quelli freddi si restringono. L'effetto? Al caldo si è fiacchi e al freddo energici, al caldo si pensa solo all'amore, al freddo si è coraggiosi. A questo si aggiunge l'orografia: alle grandi pianure asiatiche corrisponde il dispotismo. All'Europa, composta da paesaggi di ogni genere, spetta l'eccellenza e, insieme al clima temperato (l'unico in cui la libertà sia possibile), l'esistenza di regimi politici che si collocano sotto il segno della libertà. Dopo aver presentato il clima come il *deus ex machina* da cui tutto dipende, Montesquieu precisa il rapporto fra natura e carattere in questi termini: «La natura e il clima dominano quasi esclusivamente i selvaggi»<sup>13</sup>. La divisione dell'umanità in uno stato arretrato, su cui gli elementi fisici dominano, e uno stato di civiltà in cui valgono altri fattori (le istituzioni, lo sviluppo intellettuale, l'opinione) lo salva dall'accusa di determinismo.

In *Introduction à l'histoire de la philosophie*<sup>14</sup> Cousin ripercorre la storia della filosofia partendo dall'Oriente per giungere fino alla sua epoca. Tutti i mondi che attraversa sono dotati di un carattere, che viene osservato dal punto di vista filosofico. Ogni filosofia rivela il carattere del suo tempo e del suo mondo. Ogni popolo rappresenta un'idea. Ogni popolo è simile a un individuo: «Quando la filosofia della storia avrà studiato l'industria, le leggi, le arti, le religioni, i sistemi filosofici dei diversi popoli di un'epoca, vedrà che tutti questi elementi hanno fra loro somiglianze meravigliose». Il filosofo della storia universale scorge somiglianze, ma scorge anche differenze: i popoli sono tutti diversi fra loro. Ogni popolo non è una somma di individui, ma una fisionomia, un carattere. Gli elementi che compongono il carattere nazionale sono identitari, si direbbe oggi: conferiscono a ogni individuo la sua identità unitamente agli altri individui all'interno del quadro nazionale. L'individuo partecipa completamente e senza residui dello spirito del suo popolo.

<sup>12</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di R. Déralthé, Milano, Bur, 1989, 2 voll., vol. I, p. 467.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Cousin, *Introduction* cit.

### 3. Fra Herder e Hegel

Tra gli autori di storie universali, Cousin rende a Herder un omaggio sentito: «Le razze, le lingue, le religioni, le arti, i governi, i sistemi di filosofia, tutto ha il suo posto nella storia dell'umanità quale Herder l'ha concepita. [...] Herder, dopo Montesquieu, ha riconosciuto che l'uomo non poteva sottrarsi all'influenza dei climi e dei luoghi, e la geografia fisica ha iniziato, grazie a lui, a svolgere un grande ruolo nella storia dei popoli»<sup>15</sup>. Herder ha anche dei difetti, e questi sono legati proprio al clima e al suolo:

Il maggior difetto di Herder è aver affrontato la storia con un sistema filosofico troppo poco favorevole alla potenza e alla libertà dell'uomo. Herder è allievo della filosofia che regnava al suo tempo, la filosofia di Locke; ha messo i colori brillanti del suo genio su questa filosofia di per sé un po' smorta; ha prestato il suo entusiasmo a idee che non sembrava potessero averne. Ha visto molto bene i rapporti intimi che collegano l'uomo alla natura, ma ha guardato troppo l'uomo come se fosse il bambino e lo scolaro passivo della natura. Non ha dato spazio sufficiente alla sua libera attività<sup>16</sup>.

Renzo Raghianti afferma che Cousin non è mai stato hegeliano<sup>17</sup>. È innegabile però che l'*Introduction* sia ricalcata sulla *Filosofia della storia universale* di Hegel: qui sono presenti la divisione in tre epoche nella storia del mondo, le caratteristiche delle epoche, ognuna collocata in una geografia specifica, la guerra, i grandi uomini, tutti elementi che si ritrovano in Cousin. Ogni popolo è caratterizzato da uno spirito particolare:

Lo spirito di un popolo è uno spirito determinato e il suo agire consiste nel rendersi mondo esistente, un mondo che è nello spazio e nel tempo. Tutto è opera del popolo; la sua religione, le leggi, la lingua, i costumi, l'arte, gli eventi, le gesta, l'atteggiamento nei confronti di altri popoli, sono il frutto del suo agire; e ogni popolo è soltanto quest'opera. [...] Questo è il primo momento appartenente all'attività dello spirito<sup>18</sup>.

La nazione, nella teoria hegeliana della storia, è solo un momento inferiore nella storia dello spirito: inferiore, ma indispensabile. Ogni popolo (che forma la nazione) ha una sua fisionomia. Tutte le fisionomie insieme costituiscono la storia del mondo e contemporaneamente il percorso dello spirito per comprendere se stesso. Hegel crede che ogni popolo (protagonista di una delle fasi attraverso cui passa lo spirito per

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 248-249.

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

<sup>17</sup> R. Raghianti, *La tentazione del presente. Victor Cousin tra filosofie della storia e teorie della memoria*, Napoli, Bibliopolis, 1997.

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Filosofia della storia universale: secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23: sulla base degli appunti di Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho, Friedrich Carl Hermann, Victor von Kehler*, a cura di K.H. Ilting, K. Brehmer e H.N. Seelman, Torino, Einaudi, 2001, pp. 116-117.

appropriarsi di se stesso) sia diverso dall'altro, e lo afferma proprio nei termini che Montesquieu ha utilizzato di corrispondenza fra un certo popolo e un certo principio:

La storia universale [...] è una sequela di figure dello spirito, le quali conducono alla realizzazione dei suoi principî e hanno termine allo stadio in cui lo spirito afferra se stesso. A ogni popolo storico-universale è assegnato un principio necessario. Questi principî hanno una sequenza necessaria nel tempo e, altrettanto, una concreta determinatezza spaziale, una posizione geografica<sup>19</sup>.

Il ruolo della natura è secondario:

Il clima è un momento del tutto astratto, universale, in relazione alla figura dello spirito. La storia vive, sì, sul terreno della naturalezza, ma questo è soltanto un aspetto e l'aspetto superiore è quello dello spirito. La natura è pertanto un momento assai poco influente; l'aspetto naturale, il clima, non si estende fino agli individui. È quindi stucchevole sentir parlare, con riferimento a Omero, del mite cielo della Ionia. Per mite che sia, infatti, il cielo, i Turchi non hanno nessun Omero<sup>20</sup>.

A riprova della sua scarsa importanza, scrive:

Va osservato che né la zona climatica fredda, né quella calda producono popoli di portata storico-universale, giacché tali estremi rappresentano forze naturali troppo possenti perché l'uomo possa ivi giungere a un libero movimento, a una ricchezza di mezzi che gli permetta di dedicarsi a superiori interessi spirituali. I popoli che appartengono a tali estremi vengono mantenuti nell'ottusità [...]. Altri popoli, che, meno vincolati alla forza della natura, sono da essa favoriti, risultano più ricettivi nei confronti dello spirito [...]<sup>21</sup>.

Se il clima ha il potere di rendere gli uomini ottusi o brillanti, attivi o poltroni, sembra che sia non poco, ma molto importante. Oseremmo dire determinante. Tanto è vero che la natura sotto forma di clima rende solo la zona temperata l'habitat adatto alla storia spirituale dell'uomo:

Nel complesso, bisogna ancora osservare [...] che è la zona temperata, per la precisione la zona temperata settentrionale, a formare il palcoscenico del teatro del mondo, giacché la terra è qui continentale, forma un ampio torso, mentre le formazioni verso sud terminano a punta, così che uomini e animali sono presenti in forme di volta in volta deserte [...]. La differenziazione universale del pensiero acquisisce anche qui validità e diventa visibile<sup>22</sup>.

Tesi largamente diffuse fra quanti si occupano di caratteri, a partire da Montesquieu ammirato e ripreso in molti punti. Le tre epoche della storia e le tre parti del mondo a cui corrispondono (e che si dividono a loro volta in tre parti) si distinguono per il paesaggio: l'altipiano, i monti dai quali scendono fiumi alternati a

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 160.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 160-161.

pianure, solo catene montuose. L’Africa è caratterizzata dall’altopiano, l’Asia dalla pianura fertile e rigogliosa, l’Europa dall’avvicinarsi di tutti i paesaggi: monti, valli, colline e pianure. Ogni paesaggio corrisponde a un carattere:

Questo substrato geografico non deve essere inteso, per la storia, come una circostanza esteriore, bensì esso è di costituzione determinata e di tipo diverso e conforme al carattere dei popoli che ivi fanno la loro comparsa. Facendo la loro comparsa su un particolare substrato o in una terra particolare, i popoli hanno caratteri determinati, i quali sono in rapporto con le specificità fisiche della regione<sup>23</sup>.

Hegel, come a ruota Cousin e come tanti autori dell’Ottocento, a partire da Tocqueville, si scontra con il problema del rapporto tra carattere e libertà: «La connessione della natura con il carattere degli uomini sembra contraddire, in un primo momento, la libertà della volontà umana»<sup>24</sup>. Hegel precisa: non si tratta di *determinazione* dello spirito da parte della natura, ma piuttosto di *influenza* reciproca. Scrive: «Il nesso consiste, in effetti, nel fatto che i popoli nella storia sono spiriti particolari, determinati, e si deve sapere, dalla natura dello spirito, che la particolarità non offusca l’universalità, ma che l’universale deve farsi particolare per diventare vero»<sup>25</sup>. Ossia, i popoli, con i loro caratteri, sono tutti elementi particolari e sono tutti indispensabili al percorso dello spirito. Quindi i popoli sono i momenti necessari dello spirito, i passaggi obbligati in cui deve incarnarsi per raggiungere la mèta.

Nella natura europea «il terreno è costituito in modo tale da portare con sé la libertà dalle forze della natura, così che può farsi avanti l’essere umano nella sua universalità»<sup>26</sup>. Ed è legato con la libertà che caratterizza l’Europa: «Già per quanto riguarda la dimensione naturale, l’uomo europeo è quindi un essere più libero, perché qui non si rivela come dominante nessuno dei principî della natura fisica»<sup>27</sup>. La vita che si vive in Europa è fatta di lavoro per soddisfare i bisogni, di attività economica concepita come valorosa e nobile; da questo deriva una particolare consapevolezza dell’autonomia individuale: «Il principio della libertà della persona singola è pertanto diventato fondamentale per la vita degli Stati europei»<sup>28</sup>.

Quanto agli elementi che danno vita al carattere, Cousin (il suo eclettismo non si smentisce) opera una sintesi fra quelli indicati da Montesquieu e quelli indicati da Hegel, e ci mette del suo. Per Hegel sono, in quest’ordine, la geografia, la religione, i costumi, la forma di governo. Per Montesquieu erano il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, gli esempi dell’antichità, i costumi, le usanze. Per Cousin sono l’industria, le leggi, le arti, le religioni, i sistemi filosofici.

<sup>23</sup> Hegel, *Filosofia* cit., p. 173.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 177.

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

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 178.

#### 4. Clima e geografia

Per Cousin clima e geografia contano, eccome:

Chi di voi pensa che la terra che abita, l'aria che respira, le montagne o i fiumi che gli sono vicini, il clima e tutte le impressioni che ne derivano; in una parola, che il mondo esterno gli sia indifferente e non eserciti su di lui nessuna influenza? [...] Pensate voi, e qualcuno ha mai pensato, che l'uomo di montagna abbia e possa avere le stesse abitudini, lo stesso carattere, le stesse idee, dell'uomo di pianura, del riverasco o dell'insulare? Credete voi che l'uomo consumato dal fuoco torrido abbia lo stesso destino nel mondo di quello che abita i ghiacciai della Siberia?<sup>29</sup>

Il punto non è se il clima e la geografia abbiano importanza, ma se siano o no determinanti. Sembrerebbe proprio di sì:

Sì, datemi la carta geografica di un paese, la sua configurazione, il suo clima, le acque, i venti, i prodotti naturali, la flora, la zoologia e tutta la sua geografia fisica, e vi saprò dire che uomo c'è in questo paese e quale posto questo paese occupa nella storia<sup>30</sup>.

Cousin si ripara all'ombra di Montesquieu, il quale «non esita ad attribuire al clima una influenza immensa sulla creatura umana»<sup>31</sup>. Si sente in obbligo di precisare che non si tratta certo, fra l'uomo e la natura, di un rapporto di causa ed effetto. Piuttosto, di armonia. Il pensiero di Montesquieu va inteso in questo modo: «Dato un certo clima, ne segue un certo popolo»<sup>32</sup>. «Tel climat donné, tel peuple suit». Le sue tre epoche del mondo (dell'infinito, del finito, del rapporto tra infinito e finito) avranno ciascuna un teatro naturale e un clima diverso. Parla di armonia Cousin. In verità, se a un clima fanno seguito le caratteristiche di un popolo, si tratta di forte influenza di quel clima su quel popolo, ovvero di determinismo.

#### 5. Fatalista a chi?

Cousin, l'eclettico Cousin, potrebbe apparire abbastanza insignificante dal punto di vista teoretico. Eppure, non manca di suscitare reazioni anche violente, come si comprende dalle parole a lui dedicate da Eugène de Mirecourt: «E questa filosofia da saltimbanco ha potuto essere presa sul serio!»<sup>33</sup> Cambia idea a ogni piè sospinto, ha successo politico, accumula cariche su cariche, tiene con mano ferrea l'*agrégation* dove

<sup>29</sup> Cousin, *Introduction* cit., p. 181.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 181-182.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 182.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>33</sup> E. de Mirecourt, *Histoire contemporaine. Portraits et silhouettes au XIX<sup>e</sup> siècle. Victor Cousin*, Paris, Chez Achille Faure, 1868, p. 43.

impone i suoi libri e il suo pensiero. È mediocre, pomposo e vanitoso. Su di lui circola un epigramma:

Victor Cousin, je bénis ton martyre  
Et j'approuve *l'Index* qui défend tes écrits;  
Il nous aurait bien plus punis  
En nous ordonnant de les lire.

Persino Mignet, il diplomatico segretario dell'Académie, nell'elogio che dedica a Cousin, si lascia scappare che *Introduction à l'histoire de la philosophie* è un'opera «ardita»: «Cousin espone una teoria che sviluppa e sostiene con la più seducente abilità. Sotto la sua magnifica parola, l'umanità si dispiega con grandiosità. Cerca il perfezionamento progressivo dei destini [dell'umanità] nello sviluppo regolare delle sue facoltà, e mostra quanto vi contribuiscano le idee che acquisisce, i luoghi che abita, i sentimenti che prova, i mezzi che inventa, le guerre che persegue, le rivoluzioni che attraversa, i grandi uomini che la ispirano o la conducono»<sup>34</sup>. Non rivela che proviene da Hegel, non parla di carattere. Ma *venenum in cauda*: «Questa storia così ben dedotta, tratta dallo spirito umano ancor più che dalle realtà umane, è esatta in ogni punto?»<sup>35</sup> Cousin rimprovera a Schelling e Hegel di aver «messo molta immaginazione nella filosofia e qualche chimera nella storia». Mignet di rimbalzo: «Anche Cousin in seguito penserà che allora aveva azzardato molto»<sup>36</sup>. Da arditezza siamo passati ad azzardo. Prosegue: «Ma se, in questo vasto sistema storico, tutto non è perfettamente vero, tutto è grande. Se la congettura vi prende talvolta le sembianze della certezza, vi regna uno spirito vigoroso e fecondo»<sup>37</sup>. Avrebbe dovuto essere un elogio.

Tanto forti sono state le polemiche che il suo allievo Jules Barthélemy-Saint Hilaire, quasi allo scadere del secolo, sente la necessità di precisare: «Se credo di dover raccontare le mie relazioni con lui, è per mostrare sotto una luce di verità il suo carattere, che è stato snaturato dalla malevolenza e la calunnia. La posterità, che lo apprezzerà unicamente per le sue opere, non sarà ingiusta come lo è stato qualche contemporaneo»<sup>38</sup>. Eppure è costretto a riconoscere, senza fare nomi, che le sue teorie sulla storia dell'umanità sono «forse un po' troppo tedesche». E poi, Cousin sostiene che le leggi della storia dell'umanità sono necessarie. Ma chi le ha mai viste?<sup>39</sup>

A questo punto, la stoccata:

<sup>34</sup> A. Mignet, *Victor Cousin*, in *Nouveaux éloges historiques*, Paris, Didier, 1877, pp. 105-164, p. 133.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 132-133.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> J. Barthélemy-Saint Hilaire, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette-Alcan, 1895, 3 tt., t. I, p. 1.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 247-248.

Ma occorre difendersi soprattutto da un pericolo: introdurre il fatalismo nelle cose umane, e cancellarne il libero arbitrio di cui il genere umano è stato gratificato dal Creatore. Si può ammettere con Cousin che la Provvidenza sia nella storia, come essa è ovunque: ma bisogna anche lasciare una parte legittima all'uomo e alla sua libertà, malgrado gli abusi che possa farne. Non si nega affatto che i luoghi, il clima, le acque, i venti e tante altre condizioni esercitino una influenza sugli uomini e la loro costituzione fisica e morale. Ma lo spirito dei popoli non dipende da questi accidenti puramente materiali. L'Italia non ha cambiato geografia: e il popolo romano è scomparso. Non è esatto pensare che essendo dato un certo clima, ne segue un certo popolo e ne è la conseguenza<sup>40</sup>.

Cita la frase di Cousin che abbiamo riportato: «Dato un certo clima, ne segue un certo popolo.» («Tel climat donné, tel peuple suit.») e la nega. Giustifica la negazione: «La Grecia non si è modificata più della sua vicina Italia. Eppure, dov'è il popolo di Socrate e di Pericle? La nostra civiltà occidentale può benissimo essere venuta dagli altipiani dell'Asia i cui popoli sono rimasti immobili; ma, per portare tutti i suoi frutti, ha dovuto incarnarsi in popoli il cui carattere essenziale è la mobilità»<sup>41</sup>.

Leggendo questa difesa che subito volge in critica, scopriamo che Cousin veniva interpretato, solo a pochi decenni dalla scomparsa, in un modo che non avrebbe gradito affatto: come un «fatalista», ossia - diremmo oggi - un determinista. Una contraddizione in termini per chi si dichiarava spiritualista. Che cosa era accaduto? Aveva preso vita quella catena di accuse che percorre tutto il XIX secolo francese, in cui coloro che si occupano di carattere nazionale danno di fatalista a chi li ha preceduti: Cousin a Montesquieu e Herder, Barthélemy-Saint Hilaire a Cousin, e vedremo che c'è un seguito. Ognuno accusa chi lo ha preceduto. Ognuno crede di salvarsi dall'accusa, giura di non essere affatto naturalista e determinista, ha solo parlato di presenza del clima e del suolo, di una qualche loro azione; ma qualcun altro, che viene dopo, non manca di inchiodarlo e lo accusa a sua volta.

È Alfred Fouillée nel 1901 a polemizzare duramente con Cousin e la sua scuola<sup>42</sup>. Fouillée si occupa di una disciplina sorta in quegli anni e fiorente oltreconfine, la psicologia dei popoli, una versione della teoria dei caratteri rispetto alla quale non presenta grandi differenze. È chiedendosi se una psicologia dei popoli sia possibile e quali siano le difficoltà a cui va incontro che Fouillée inizia il suo testo principale in merito: occorre utilizzare psicologia e sociologia, e cercare di evitare il «fatalismo etnico o geografico un tempo alla moda»<sup>43</sup>. Abbiamo già incontrato il termine fatalismo, lo abbiamo già visto utilizzato nell'ambito della fisionomia dei popoli, abbiamo compreso che non è un apprezzamento. Chi è additato alla pubblica riprovazione come fatalista, stavolta? Taine, con le sue tesi sull'influenza della razza,

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 250-251.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> A. Fouillée, *La Réforme de l'enseignement par la philosophie*, Paris, Colin, 1901.

<sup>43</sup> A. Fouillée, *Esquisse psychologique des peuples européens*, Paris, Alcan, 1903, p. I.



del clima e dell'ambiente. Fouillée vede un eccesso di fisicismo anche nell'autore de *L'esprit des lois*: «Taine, seguendo Montesquieu, ha insistito oltremisura sugli effetti del clima»<sup>44</sup>. Anche Herder e Hegel ottengono una tirata di orecchie: non hanno fatto altro che mettere insieme idee fantasiose e rafforzare il nazionalismo. Solo «qualche spirito poco chiaroveggente e superficiale come Victor Cousin» poteva prenderli sul serio<sup>45</sup>.

Fouillée lancia queste accuse. Ma se si leggono le sue opere, la presenza della natura sotto forma di clima, suolo e razza (il nuovo fattore che si è aggiunto agli altri e ha acquisito sempre maggiore importanza), non è affatto esclusa: «Senza accordare alla razza un'azione così onnipotente come era di moda all'epoca di Taine e Renan, è incontestabile che nell'antichità la razza spiegasse in gran parte i tratti dominanti del carattere nazionale»<sup>46</sup>. Le sue cause vogliono essere psicologiche e sociologiche: «Se il clima non può nulla senza la razza, se la razza può molto malgrado il clima, quando quest'ultimo non presenti ostacoli fisici insormontabili, sono soprattutto gli uomini stessi, riuniti in società, che possono tutto gli uni sugli altri». Resta fondamentale la differenza fra popoli selvaggi e popoli sviluppati: «Tutti gli elementi di razza, clima, ambiente fisico e temperamento, non rappresentano dunque [...] che la parte statica del carattere, quella che sussiste sotto le acquisizioni della vita sociale e civilizzata». Oggi - afferma - solo i razzisti come Vacher de Lapouge sostengono l'onnipotenza della razza<sup>47</sup>. È chiaro il disegno di Fouillée: vuole smarcarsi da razzisti e fatalisti. Forse proprio perché nelle sue spiegazioni gli elementi di quelle teorie razziste e fataliste (clima, suolo, razza) sono presenti e perché, a suo parere, svolgono un ruolo che non è trascurabile.

Tiriamo le somme. Cousin rimprovera di fatalismo Montesquieu e Herder, dà a Hegel di dogmatico e confessa che non lo capisce fino in fondo; Barthélemy-Saint Hilaire rimprovera di fatalismo Cousin; Fouillée rimprovera di fatalismo Montesquieu, Herder, Hegel, Taine, Renan e Cousin, che oltretutto è «poco chiaroveggente e superficiale». La catena del rimprovero è ininterrotta, la corsa a tirarsene fuori all'impazzata. Cousin non è salvabile da nessun punto di vista; ma neppure chi lo accusa può salvarsi. L'accusatore diviene accusato, l'*arroseeur arrosé*. Il peso della natura non cessa di apparire un aspetto inaccettabile nella configurazione di un popolo: ma, se si fa teoria del carattere, parlare di clima e suolo (e poi razza) è un passaggio obbligato dal momento che quegli elementi ne fanno parte da sempre. Forse è una mossa strategica: si accusa per non essere accusati. E si distingue senza sosta fra «condizionare» e «causare», «influenzare» e «determinare», fra «peso» e «spinta», «azione» e «forza».

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>47</sup> *Ivi*, cfr. p. 202.

Cousin l'indefinito, il debitore nei confronti della Germania, il «dimenticato» nella storia della Repubblica<sup>48</sup>, diventa così il filo rosso che attraversa due terzi del secolo diciannovesimo in Francia e racconta qualcosa sulle teorie del carattere, i loro autori, le loro versioni dell'azione della natura, le loro accuse e le loro paure.

---

<sup>48</sup> Cfr. R. Cavicchioli, *Breve storia di un'ingratitudine. Victor Cousin nell'album di famiglia della scuola repubblicana*, Milano, Mimesis, 2009.

