

Antonio Gurrado

## VOLTAIRE JUGE DE JEAN-JACQUES

(Università di Pavia, lezione del 17 dicembre 2012)

### 1. Come Voltaire annota Rousseau

Nella biblioteca di Voltaire si trovano undici libri di Rousseau. Sei di essi sono annotati dalla mano di Voltaire, ovvero, in ordine di pubblicazione:

Il *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (Amsterdam, 1755);

Il memoriale di *Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Mr d'Alembert, de l'Académie françoise [...] sur son article Genève dans le 7<sup>e</sup> vol. de l'Encyclopédie* (Amsterdam, 1758);

I *Principes du droit politique*, meglio noti come *Du contract social* (Amsterdam, 1762);

L'*Emile ou De l'éducation*, in quattro tomi (Amsterdam [Paris], 1762), che comprende anche la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*;

La terza parte del secondo tomo delle *Oeuvres* (Amsterdam, 1763), contenente in particolare l'apologia di *Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, Archeveque de Paris*;

Le *Lettres écrites de la montagne* (Amsterdam, 1764).

Gli altri undici volumi non presentano traccia tangibile di lettura, anche se con ciò non si può ovviamente escludere che Voltaire li abbia letti. Inoltre, il testo indirizzato a d'Alembert presenta esclusivamente segni muti sui margini, mentre le *Lettres écrites de la montagne* presentano un solo commento a margine e qualche rado segnalibro. I commenti di Voltaire a Rousseau si concentrano quindi su quattro testi: il *Discorso sull'ineguaglianza*, l'*Emilio*, il *Contratto sociale* e l'apologia indirizzata all'arcivescovo Beaumont. L'epistolario di Voltaire testimonia che questi libri sono stati letti immediatamente.

L'*Emilio*, ad esempio, viene pubblicato nel maggio 1762 e condannato dalla Sorbona il 7 giugno, dal Parlamento di Parigi il 9 giugno, poi messo al rogo a Parigi l'11 giugno nello stesso giorno in cui, a Ginevra, veniva condannato insieme al *Contrat social*. Tre giorni dopo, il 14 giugno, Voltaire annuncia di averlo già letto, scrivendo a Damilaville: «È un'accozzaglia di quattro tomi fatta da una stupida balia, con una quarantina di pagine contro il Cristianesimo fra le più ardite che siano mai state scritte [ovvero la *Professione di fede del Vicario Savoiano*]; per un'inconsequenza degna di tale testa senza cervello, e di tale Diogene senza cuore, contiene tante ingiurie contro i *philosophes* quante contro Gesù Cristo; ma i *philosophes* saranno più indulgenti dei preti».

Il *Contrat social*, che a metà giugno 1762 era dunque stato condannato a Ginevra insieme all'*Emilio* in quanto «libri temerari, scandalosi, empi, che tendono a distruggere la religione cristiana e ogni governo», era stato pubblicato a metà aprile ed era stato letto da Voltaire prima del 25 giugno 1762. In questa data scrive infatti, sempre a Damilaville: «Questo *Contratto sociale*, o asociale, è notevole soltanto per alcune ingiurie che il cittadino del borgo di Ginevra dice grossolanamente contro i re, e per quattro pagine insipide contro la religione cristiana [ovvero l'inizio del capitolo sulla religione civile: libro 4, cap. 8]. Queste quattro pagine non sono che un centone di Bayle. Non valeva la

pena di farsi plagiario». Anche l'apologia di Beaumont era già stata letta nel maggio 1763, a ridosso della sua inclusione nelle *Oeuvres* stampate da Marc-Michel Rey.

Il *Discorso sull'ineguaglianza* gli era stato personalmente inviato da Rousseau, e pur fra mille sarcasmi Voltaire testimonia di averlo letto nella sua risposta datata 30 agosto 1755: «Ho letto, signore, il vostro nuovo libro contro il genere umano; ve ne ringrazio; piacerete agli uomini le cui verità svelate, e non riuscirete a correggerli. Dipingete con colori ben veri gli orrori della società umana la cui ignoranza e la cui debolezza sembrano promettere tante mollezze. Non era mai stato usato altrettanto spirito nel tentativo di renderci bestie. Leggendo la vostra opera viene voglia di camminare a quattro zampe. Tuttavia, avendo perso quest'abitudine da più di sessant'anni, mi è purtroppo impossibile riprenderla».

Le note a margine di questi testi sono frequenti e spesso argomentate, costituendo un vero e proprio dialogo continuo fra il testo di Rousseau e l'atteggiamento critico di Voltaire, che scrivendo apostrofa direttamente Jean-Jacques dandogli del «tu». Le si può distinguere in cinque tipologie:

- 1) quelle in cui Voltaire esprime la propria antipatia personale nei confronti di Rousseau;
- 2) quelle in cui critica lo stile della sua prosa, e più in generale, la sua strategia intellettuale;
- 3) quelle in cui contesta nel merito le asserzioni di Rousseau;
- 4) quelle in cui sottintende polemicamente la pericolosità dell'atteggiamento individualista di Rousseau per la battaglia comune dei *philosophes*;
- 5) i rari punti in cui Voltaire e Rousseau vanno d'accordo.

Anche se è il testo più tardo, per rendere l'idea partiamo dall'apologia di Rousseau a Beaumont, che aveva spiccato un mandato contro l'*Emilio* il 20 agosto 1762. Si tratta del testo più adatto in quanto Rousseau cerca di convincere l'arcivescovo di Parigi della bontà delle proprie intenzioni, difendendo i contenuti delle proprie opere più celebri, e quindi cercando di giustificare la propria strategia filosofica. Di conseguenza Voltaire deve di volta in volta confrontarsi col contenuto delle opere di Rousseau, con la loro forma, con il suo atteggiamento personale e con la sua attitudine verso gli altri *philosophes*; ragion per cui, penna alla mano, infarcisce i margini dell'apologia con tutte le tipologie di note che ho appena citato.

1) Iniziamo dall'antipatia personale, che Voltaire ammetteva candidamente in una lettera a d'Alembert dell'aprile 1761: «Non amo né le sue opere né la sua persona». Già a pagina due dell'apologia Voltaire rimprovera la «stupida vanità» di Rousseau quando questi vanta la fortuna familiare e il proprio cognome di buon ginevrino, pur dichiarando modestamente di preferire «il riposo e gli amici». Subito sotto, Voltaire reagisce piccato quando Rousseau lamenta di essere stato costretto da circostanze sfavorevoli a intraprendere la carriera di copista musicale: «Oh sì, tu eri fatto per essere sindaco» di Ginevra. In generale, Voltaire sembra rimproverare a Rousseau un eccesso di egocentrismo; ogni volta che questi cita sé stesso o le proprie opere, evenienza comprensibilmente frequente in un'apologia, Voltaire lo rimbecca: «Ce ne importa assai dei fatti tuoi»; «Che importa?»; «E che importa?».

Quando Rousseau osa contestare che il Parlamento di Parigi s'è pronunciato contro di lui «senza riguardo per il suo triste stato [Rousseau parla di sé in terza persona], senza pietà per i mali di cui soffre», Voltaire annota: «Il Parlamento di Parigi doveva mandare a chiedere notizie della tua salute».

Un altro atteggiamento che Voltaire rimprovera a Rousseau è una certa propensione alla menzogna, nel tentativo di favorire la sua interpretazione dei fatti: «Tu menti senza pudore»; quando Rousseau si proclama «cristiano, e sinceramente cristiano», Voltaire annota: «Come menti!». Altrove non si trattiene e gli dà del «pazzo». Gli dà del «miserabile» quando si denigra per entrare nelle grazie dell'arcivescovo, e poi gli rimprovera la «fatuità» e la «scempiaggine» quando proclama di essere «il solo autore del mio secolo, e di molti altri, che abbia scritto in buona fede, e che non abbia detto nulla se non ciò in cui credeva».

Soprattutto, Voltaire prende in giro Rousseau quando questi esprime una concezione troppo elevata delle proprie opere. Rousseau ardisce rimandare l'arcivescovo Beaumont a una nota a piè di pagina de *La nouvelle Héloïse*, e Voltaire si scandalizza: «Tu credi che qualcuno abbia letto la tua Eloïsa!». Oppure, Rousseau lamenta che la diocesi di Parigi non si sia pronunciata contro i suoi libri precedenti, che pure contenevano le stesse idee e «correvano per tutta la diocesi»; Voltaire commenta sarcastico che evidentemente «la diocesi non ne sapeva nulla». Rousseau sperava che l'*Emilio* potesse essere «utile al genere umano» e Voltaire commenta: «Ah, amico mio! Al genere umano, all'universo, come sei modesto». «Niente di più modesto» commenta ancora Voltaire quando Rousseau scrive: «Non ho paura a dirlo: se esistesse in Europa un solo governo davvero illuminato, un governo le cui prospettive fossero davvero utili e sane, avrebbe reso pubblici onori all'autore dell'*Emilio*, gli avrebbe innalzato dei monumenti». Voltaire ha gioco facile quando Rousseau, ingenuamente, sbaglia a tradurre il latino del mandato emesso contro di lui da Beaumont. Rousseau traduce: «Dal seno dell'errore si è innalzato un uomo pieno di parole di filosofia, senza essere un vero filosofo»; Voltaire, a margine, gli ricorda: «Tu credi modestamente che voglia dire 'innalzarsi', ma 'insurrexit' significa soltanto 'è insorto'».

Voltaire, cui piaceva dirsi amico dei grandi sovrani della sua epoca, non sopporta di ritrovare lo stesso atteggiamento in Rousseau, che vanta di «avere sempre parlato [di Beaumont] con tanta stima», di averne «onorato i costumi e apprezzato le virtù» e commenta: «Pare che l'arcivescovo fosse l'amico di Jean-Jacques».

Un caso particolare è costituito da un passo in cui Rousseau improvvisa un dialogo sulla religione fra ebrei, turchi e cristiani: il passo sembra familiare a Voltaire, che commenta: «Questo è preso da *Zadig*», e più precisamente dal capitolo 12 del romanzetto di Voltaire che Rousseau aveva effettivamente letto con ammirazione nel 1756.

Voltaire non sopporta la mania di persecuzione di Rousseau: «Attento, hai la polizia alle calcagna», scrive in una nota; quando Rousseau si lamenta dei decreti, dei roghi, dei mandati e dei giornali che sobillano il popolo contro di lui, Voltaire si limita ad annotare: «Guarda che bella accozzaglia di roghi e di giornali». Non sopporta nemmeno la malagrazia con la quale, cercando di districarsi, finisce per mettersi in cattiva luce: «Tu ti ferisci con le tue stesse armi».

2) «Non si sa che cosa vuoi. Non lo sai nemmeno tu», protesta Voltaire di fronte all'ennesima argomentazione di Rousseau che gli sembra estemporanea e confusa. Questo può condurci alle critiche in materia di stile, che sono altrettanto nette, tanto che se le critiche personali iniziavano a pagina due, quelle stilistiche risalgono già al titolo dell'opera: «Questo titolo è una buffonata, e l'opera vuole essere seria». A Rousseau Voltaire rimprovera di avere scritto un «cattivo romanzo» (*l'Emilio*), e di ricorrere troppo spesso alla «declamazione» o a «scherzi che non danno ragione».

È fondamentale tuttavia il commento stilistico all'inizio dell'opera, dove Rousseau scrive: «Io non posso impedirmi, iniziando questa lettera, di riflettere sulle bizzarrie del

mio destino». Voltaire commenta: «Tu inizi parlando di te, e parli sempre di te. Non sei per niente capace». Le note di questo tono si ripetono forsennatamente: «E sempre tu», tre volte nel giro di tre pagine, o anche: «Tu parli troppo di te. Tu credi che l'universo si occupi di Jean-Jacques», addirittura «perché ti sei nominato?».

Qui, come nota giustamente anche Nathalie Ferrand nelle sue note ai marginalia di Voltaire a Rousseau, di là dall'antipatia personale, di là forse anche dallo stile, si confrontano due opposte strategie letterarie, filosofiche e – perché no – editoriali. Se pensate al concetto di autorialità, Voltaire è stato forse il primo scrittore a trasformare il proprio nome in marchio; o meglio il proprio pseudonimo, visto che si trattava dell'anagramma di «Arouet l[e] j[eune]»; per conseguire questo obiettivo aveva però scelto la strada più lunga, ossia una complessa strategia dell'anonimato che portava i lettori attenti e colti a riconoscere nei testi “la fabbrica di Ferney” senza vedere scritto il nome dell'autore, anzi vedendolo trasformato in un'infinità di pseudonimi, ora immaginari, ora ricalcati sui nomi di autori morti. È altamente improbabile trovare un'opera nella quale Voltaire dica «io, Voltaire» (forse l'unica eccezione, comunque trascurabile a fronte del resto della produzione sono i *Mémoires*); è facilissimo trovarne invece in cui parli a nome di immaginari sacerdoti, rabbini, dervisci, dottori, capitani, etc. Voltaire affermava la propria identità di autore trasformandola in un basso continuo sotto le identità fasulle dietro le quali si camuffava. Rousseau adottava la strategia inversa, presentando quasi tutte le proprie opere come opere di Rousseau, firmando e nominandosi, addirittura inserendosi due volte nel titolo come nella postuma *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Era impossibile che i due si capissero.

3) In generale, Voltaire rimprovera a Rousseau: «Tu ragioni male». Di conseguenza i libri di Rousseau, nella biblioteca di Voltaire, sono puntellati di commenti nei quali viene contestato il contenuto. In alcuni casi Voltaire si limita a negare, ossia a commentare brevemente i concetti espressi da Rousseau senza proporre una controargomentazione. Ad esempio, sempre nell'apologia a Beaumont, Rousseau scrive «ho mostrato che tutti i vizi che vengono imputati al cuore umano non gli sono naturali», e Voltaire risponde: «Non l'hai mostrato affatto». Oppure, Rousseau rivendica di avere «provato che quest'educazione, che voi chiamate la più sana, è la più insensata», e Voltaire risponde: «Non hai provato un bel niente». Note del genere abbondano: «Falso, molto falso», «Ridicolo», «Sofismi», «Per niente». Quando Rousseau sostiene che l'amor proprio renda cattivo l'uomo, Voltaire si limita ad annotare: «Pietoso». Alle volte si spinge fino a cancellare una parola dal testo per sostituirla con una a margine, come quando Rousseau definisce «arte» la geometria e Voltaire corregge in «scienza».

Altre volte Voltaire produce delle controprove per contestare le asserzioni di Rousseau. Se questi argomenta che «l'opinione rende gli uomini nemici l'uno dell'altro e fa sì che nessuno trovi il suo bene se non nel male altrui», Voltaire domanda: «E gli uroni e i canadesi non si sgozzano, non si mangiano l'un l'altro?». Alle teorie di Rousseau sull'educazione negativa per canalizzare le passioni naturali, Voltaire contrappone: «Noi riconosciamo che l'uomo è nato con passioni che hanno bisogno di freno». Contesta Rousseau quando nega che gli antichi riconoscessero un dio supremo, e addirittura lo contraddice sull'unità di Dio: «E perché non ci dovrebbero essere più dèi, ciascuno nel suo mondo, ciascuno eterno, e potente secondo la sua natura?». Quando Rousseau riconosce che in origine la religione protestante «non aveva diritto di instaurarsi in Francia», Voltaire commenta: «Se non aveva tale diritto all'inizio, allora non l'ha mai avuto».

4) Non bisogna però credere che Voltaire rispondesse tanto puntigliosamente a Rousseau per esclusivo amore di contraddizione, o per puntellare le proprie antipatia personale e idiosincrasia stilistica. Il motivo principale per il quale Voltaire si precipitava a leggere le opere di Rousseau e a scardinarne i punti salienti era che riteneva la presenza stessa di Rousseau un pericolo per la compagnia dei *philosophes*, dei quali Voltaire si sentiva – dopo la morte di Montesquieu nel 1755 – a torto o a ragione il condottiero. Questo traspare anche dalle note all'apologia a Beaumont, dove con un certo compiacimento Voltaire non si limita a rimproverare a Rousseau, come potenzialmente dannosa, la strategia della firma («Perché hai messo il tuo nome? Povero diavolo», «Perché ti sei nominato?») «[Spinoza] scriveva in latino e molto abilmente non si nominava mai»), ma gli rinfaccia la dannosità delle sue idee. Qua e là contesta che alcune sue affermazioni siano «temerarie» o «troppo forti» (come quando Rousseau sostiene, nella lettera all'arcivescovo, che «pochi preti ancora credono in Dio»), senza con ciò necessariamente implicare un disaccordo. Ciò che Voltaire non condivide è l'eccesso di zelo, che ritiene dannoso alla causa comune dei *philosophes*.

In ragione di ciò, gli chiede «come mai Ginevra, Parigi, Berna e L'Aia [ovvero città rette da governi diversi e su religioni ancora più diverse] si sono messe d'accordo per proscrivere il tuo libro?». E ancora, «non vedi che ti discrediti quando dici che tutti ti sono contro?». Cattivissimo, quando Rousseau scrive che gli amici sono il suo unico bene, Voltaire a margine domanda: «E dove sono?». Qualche pagina dopo, Rousseau racconta: «Ho avuto degli amici sicuri e degli altri che lo erano meno: sono stato circondato di spioni, di malevoli, e il mondo è pieno di persone che mi odiano a causa del male che mi hanno fatto»; Voltaire, a margine, commenta: «Dunque tu credi che Diderot, d'Alembert, Grimm ti smaschereranno?». Qui Voltaire è facile profeta; nel 1770 Rousseau stesso denuncerà un (fantasioso) complotto ordito ai suoi danni dalla «cricca holbachiana», e in particolare proprio da Grimm e Diderot.

Bisogna considerare che, da Ferney, Voltaire amava tirare le fila di una collettività di *philosophes* che aveva un obiettivo comune, ossia l'affermazione di una società giusta retta da una religione razionale priva di intolleranza o fanatismo. Pur nelle sue molteplici sfaccettature personali, nell'ideale di Voltaire questa collettività doveva constare di tante comunità di «honnêtes hommes», ossia persone perbene, buoni padri di famiglia, lavoratori onesti e sudditi fedeli, che avrebbe costituito il cerchio più esterno e affollato; poi ci sarebbe stato un cerchio di governatori giusti, uno di *philosophes* che persuadesero questi governatori alla giustizia e una cerchia di fedeli collaboratori di Voltaire, pronti a diffonderne capillarmente le opere e le idee, conservandone l'anonimato quando necessario e venendo in cambio ammessi alle idee più complicate, o in qualche modo esoteriche, in materia di società e religione. Al centro di questa ragnatela doveva trovarsi Voltaire stesso. Un quadro di Jean Huber rappresenta plasticamente quest'ideale in quella che si intitola *La santa cena del Patriarca*: Voltaire seduto a tavola che conciona attorniato da una dozzina di *philosophes*-apostoli. Agli occhi di Voltaire l'atteggiamento di Rousseau era invece controproducente in quanto tendente all'individualismo, all'egocentrismo, alla permalosità ingiustificata, a un'ostilità eccessiva che rasentava la paranoia e alla scoperta ingratitude, come nel caso della querelle con Hume nel 1766. Tanta riottosità cozzava con l'indubbio talento del ginevrino, che avrebbe potuto eccellere nell'apostolato voltairiano, tanto che Voltaire stesso dichiarò in una lettera del 1762: «Jean-Jacques avrebbe potuto essere Paolo, se non avesse preferito essere Giuda»; e nel 1766 lo definirà ancora, in una lettera a Helvétius, «questo Giuda della causa

sacra». Voltaire visse dunque l'atteggiamento di Rousseau come un tradimento duplice, inscindibilmente personale e collettivo.

5) Non mancano dunque punti di contatto fra il pensiero di Rousseau e quello di Voltaire, per quanto questi si mantenga cauto e parco nell'esprimere approvazione nelle sue note a margine. Leggendo l'apologia a Beaumont, ad esempio, Voltaire esprime apprezzamento per la polemica che Rousseau ingaggia con l'arcivescovo riguardo al peccato originale. Beaumont aveva infatti scritto nel suo mandato che, a causa del peccato originale, l'educazione negativa (o naturale) prospettata da Rousseau non avrebbe saputo fare «né dei cittadini né dei cristiani». Rousseau reagisce con tre mosse. Dapprima argomentando che, se non ci si può liberare del peccato originale che col battesimo, allora secondo l'arcivescovo non potranno esserci dei cittadini che non siano cristiani; e Voltaire commenta: «buona questa». Poi Rousseau protesta che la dottrina del peccato originale non si trova esposta nelle Sacre Scritture con la stessa veemenza con la quale era stata presentata da Sant'Agostino; e Voltaire commenta: «ardito e buono». Quindi Rousseau nota che gli uomini continuano a ricadere nel peccato a causa della traccia del peccato originale, che pure dovrebbe essere stata cancellata dal battesimo, e domanda: «Il sangue di Cristo non è dunque forte abbastanza da cancellarne interamente le tracce? [...] Dio ci ha creati corrotti, all'esplicito scopo di avere il piacere di punirci?». Voltaire annota a margine: «A meraviglia. Il peccato originale trattato come si deve».

In quest'ultima circostanza si tratta di un caso raro in quanto abitualmente Voltaire approva i contenuti di Rousseau limitandosi ad annotare a margine un laconico «bon», «bene». Una volta gli concede un «sono del tuo parere», un'altra addirittura un «eccellente». In altri casi riesce a essere velenoso perfino nell'approvazione, come quando approva un'intuizione di Rousseau quando questi chiede al lettore di provare a ricordarsi se, da bambino, non abbia istintivamente immaginato un Dio antropomorfo, oppure quando argomenta che «bisogna avere acquisito una qualche filosofia per elevarsi alla nozione del vero Dio». Voltaire commenta questi passi in maniera simile: rispettivamente «tu hai ragione qui» e «qui tu argomenti bene». Nathalie Ferrand in nota fa notare che «se, per Voltaire, Rousseau ha ragione *qui*, allora ha decisamente torto altrove».

È una chiave interpretativa saggia per comprendere i motivi che spingono Voltaire a esprimersi favorevolmente rispetto ad alcuni contenuti di Rousseau: questi gli sembra avere ragione solo quando affronta questioni religiose, e neanche tutte. Il punto di contatto più evidente è un virgolettato, o meglio un'autocitazione che Rousseau inserisce nell'apologia a Beaumont, e che merita una citazione integrale. Scrive Rousseau:

«Infine, più mi sforzo di contemplare l'infinita essenza [di Dio], meno la concepisco: ma essa esiste, e ciò mi basta; meno la concepisco, e più la adoro. Io mi umilio e gli dico: Essere degli esseri, io sono perché tu sei; meditarti senza posa significa elevarmi alla mia fonte. L'utilizzo più degno della mia ragione è di annientarsi davanti a te: sentirmi pieno della tua grandezza è il mio rapimento spirituale, è il fascino della mia debolezza».

Voltaire commenta «molto bello», e c'è da immaginare che sia sinceramente ammirato. Provate infatti a comparare questo passo con la preghiera a Dio nel capitolo 23 del *Trattato sulla tolleranza*, apparso nello stesso 1763:

È dunque non più agli uomini che mi rivolgo, ma a te, Dio di tutti gli esseri, di tutti i mondi e di tutti i tempi, se è consentito a delle creature deboli e sperdute nell'immensità, e impercettibili al resto dell'universo, di osare domandarti qualcosa, a te che hai dato tutto, a te i cui decreti sono tanto immutabili quanto eterni. Dignati di guardare con pietà gli errori propri della nostra natura: che tali errori non diventino le nostre calamità!

Penso che questo sia il punto di contatto più evidente fra la teologia di Voltaire e quella di Rousseau, e in senso lato fra il pensiero dell'uno e quello dell'altro. I due testi vengono pubblicati a pochi mesi di distanza (il *Traité* negli ultimi giorni del 1762, l'apologia nell'aprile 1763) e le parole di Rousseau provengono da un'opera precedente, ma il fatto che Voltaire sottolinei il testo solo nella citazione posteriore lascia intuire che se ne fosse in qualche modo accorto solo allora. Si può escludere dunque che ci fosse stato plagio, in un senso o nell'altro, e si può congetturare serenamente che si trattasse di identità di vedute. Voltaire era dunque disponibile a riconoscere in Rousseau un alleato quando si trattava di schierarsi contro il fanatismo, la superstizione e l'intolleranza nella fede in un Dio unico e giusto al quale rivolgere un culto razionale ma non freddo né asettico, come il trasporto delle parole di queste preghiere dimostra.

Il virgolettato di Rousseau deriva da un testo dell'anno precedente, il 1762, ossia la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* che era stata inclusa nell'*Emilio* e che, come abbiamo visto, Voltaire riteneva «la quarantina di pagine contro il cristianesimo fra le più ardite che siano mai state scritte» (a Damilaville, giugno 1762). Voltaire riteneva che «l'articolo di questo vicario vale senza dubbio più di tutto il resto del libro» (alla duchessa di Saxe-Gotha, luglio 1763); nel 1764, si spingerà fino a scrivere così a d'Alembert: «Quel vostro decerebrato di Jean-Jacques non ha fatto che una cosa buona in vita sua, ed è il Vicario Savoiano».

Infatti su questa quarantina di pagine, in realtà sessanta (p.58-118 del vol.III dell'edizione Amsterdam [Paris], 1762), si concentra l'annotazione di Voltaire nel corso di una lettura dell'*Emilio* che dobbiamo dedurre essere stata piuttosto distratta, almeno stando ai segni grafici lasciati sui quattro volumi dell'opera. Per dare un'idea, Voltaire lascia tracce del suo passaggio da p. 10 a p. 47 del I volume, poi salta una cinquantina di pagine, poi torna a farsi vivo a pagina 179, poi balza a p.76 del II, sottolinea un centinaio di pagine (fino alla 169) e poi lascia in bianco fino a p.278; quindi, nel volume III, annota accuratamente la *Profession de foi*, e una settantina di pagine successive, che; poi salta di fatto a p.177 del IV volume, e di lì direttamente a p.360 prima di chiudere il libro.

Sembra dunque evidente, anche solo analizzando la frequenza dell'annotazione, che almeno sovente Voltaire dedicasse a Rousseau una lettura al setaccio, ricercando cosa potesse interessarlo, tanto in positivo quanto (soprattutto) in negativo, per criticarlo. Lo ammette lui stesso riguardo a *La nouvelle Héloïse*, scrivendo nel 1761 non di star leggendo ma di star «percorrendo un romanzo del cittadino di Ginevra»; quattro giorni dopo, dichiara di avere già finito questo testo sterminato, che non annota affatto.

Questa ricerca del meglio e del peggio vale anche per l'annotazione alla *Profession de foi*, nella quale Voltaire non si trattiene come di consueto dal rimarcare le «declamazioni» e i «sofismi» di Rousseau, indica qualche «contraddizione evidente», chiede cosa importino le elucubrazioni individualistiche del vicario dietro il quale riconosce il solito Jean-Jacques, domanda «chi te l'ha detto?» di fianco a qualche affermazione forte, ripete «puerile» più volte in una sola pagina, gli dà del «pover'uomo», protesta che «tutto ciò è ben poco filosofico», e, se pure è d'accordo su qualcosa, annota piccato «L'ho già detto venti volte in versi e in prosa». Inoltre, quando il Vicario/Rousseau argomenta che «se Dio non esiste, allora solo i cattivi ragionano, mentre i buoni sono degli insensati», Voltaire lo rimprovera: «Non bisogna mai rivelare tali orrori al pubblico».

Tuttavia Voltaire è sostanzialmente d'accordo con la teologia che emerge dalla *Profession de foi*. Se questa prima lettura del 1762 è molto critica, e se il punto in comune che si manifesta nella preghiera deista emerge solo nel 1763, nel 1765 da Voltaire arri-

verà un endorsement decisivo. Farà infatti stampare da Cramer, il suo editore e libraio ginevrino, un *Recueil nécessaire*, falsamente datato da Lipsia, in cui saranno contenuti, nell'ordine: l'*Analyse de la religion chrétienne*, che il volume attribuisce esplicitamente a César Chesneau Du Marsais e sua con ogni probabilità; *Le Vicaire Savoyard, tiré de l'Emile de Rousseau* (in realtà solo un estratto); il *Catéchisme de l'honnête homme*; il *Sermon des cinquante*; l'*Examen important de milord Bolingbroke*; il *Dialogue du douteur et de l'adoreteur*; *Les dernières paroles d'Epictète à son fils*; le *Idées de La Mothe le Vayer*. Bene, queste ultime sei opere, tutte rivolte all'attacco del Cristianesimo talvolta anche in modo violento, sono frutto della penna di Voltaire (anche quelle firmate coi nomi di Bolingbroke e La Mothe le Vayer), che tuttavia non viene mai nominato nel corso del volume, molto prudentemente. Quanto a Du Marsais, il suo nome poteva essere rivelato senza grande rischio perché era già morto nel 1756. Il problema era che Rousseau, nel 1765, era ancora vivo e operante e, per quanto fosse rischioso l'accostamento della *Profession de foi* a testi tanto virulenti contro il Cristianesimo, egli stesso aveva rivelato la propria identità come autore dell'opera all'atto della pubblicazione dell'*Emilio*, ragion per cui non poteva protestare.

Agli occhi di Voltaire, spiega infatti Nathalie Ferrand, l'errore di Rousseau era stato proprio quello di rivelarsi come autore. Nel 1766, quindi ad avvenuta pubblicazione del *Recueil*, scrive a d'Argental: «Il Vicario Savoiano è un pezzo eccellente di un libro pessimo, ma più questo pezzo era delizioso meno il suo autore avrebbe dovuto riconoscerlo come proprio». La scorrettezza di Voltaire è caso mai di avere rimaneggiato il testo per inserirlo nel *Recueil*, ma ciò significa che evidentemente lo sentiva come proprio senza per questo cessare di trovare Rousseau quanto meno ridicolo; d'altra parte è proprio nel 1766 che, confidandosi coi suoi corrispondenti, definisce Rousseau «un mostro di vanità e contraddizione, d'orgoglio e bassezza», nonché «un gran pazzo, un pazzo cattivo, un pazzo disgraziato». Nello stesso 1766 pubblicherà la *Lettre au docteur J.J. Pansophe* nella quale mostra un gruppo di uomini intenti a «brucare l'erba a Hyde Park e a mangiare delle ghiande nella foresta di Windsor»; a loro, accovacciati «a quattro zampe nell'assemblea delle bestie», l'alter ego di Rousseau rivolge in punto di morte queste parole: «Così come, fratelli miei, ho lavorato senza posa a rendervi stupidi e ignoranti, ecco che muoio con la consolazione di esserci riuscito, e di non avere affatto gettato le mie parole al vento». E quando, nel 1765, aveva pubblicato lo strano racconto *Pot-Pourri*, presentava così il suo nemico deista:

Ragionavamo così quando vedemmo passare Jean-Jacques Rousseau di gran furia. – Ehi, dov'è che ve ne andate così di fretta, signor Jean-Jacques? – Me ne scappo, perché mastro Joly de Fleury ha detto, in una requisitoria, che predicavo contro l'intolleranza e contro l'esistenza della religione cristiana. – Voleva dire *evidenza*, gli risposi; non è il caso di infiammarsi così per una parola. – Eh! Santo cielo, mi sono infiammato fin troppo, vito che dappertutto mettono il mio libro al rogo. Escio di Parigi [...] per paura che non venga bruciata anche la mia persona.

Il dialogo proseguiva finché a Rousseau non veniva chiesto che cosa fosse il deismo, e lui rispondeva con parole certo un po' ridicole ma che nella sostanza avrebbero potuto essere sottoscritte da Voltaire: «Il deismo è l'adorazione di un Dio in attesa di essere meglio istruiti». Nel 1768, poi, si rifarà implicitamente al Vicario Savoiano pubblicando un'opera dal titolo *Profession de foi des théistes*.

La piccola scorrettezza dell'inclusione del *Vicaire Savoyard* nel *Recueil nécessaire* è niente rispetto al punto in cui la polemica fra Voltaire e Rousseau era giunta sviluppandosi e complicandosi negli anni precedenti. Tutto era iniziato nel 1757, con la pubblicazione dell'articolo «Genève» nel settimo volume dell'*Encyclopédie*. L'autore era



d'Alembert, che aveva trascorso alcuni giorni ospite nella tenuta ginevrina di Voltaire, Les Délices, in maniera tale da poter fare ricerca sul campo. Nell'articolo d'Alembert stigmatizzava la proibizione delle rappresentazioni teatrali a Ginevra, argomentando che non necessariamente questo avrebbe portato a un decadimento dei costumi qualora si fosse vigilato sul contenuto delle commedie; anzi, spiegava d'Alembert, quest'accorgimento avrebbe portato a fare di Ginevra la patria dei buoni costumi teatrali. Rousseau aveva protestato con la *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, pubblicata nel 1758, mentre Voltaire non aveva perso tempo in discussioni ma aveva a suo dire risolto il problema facendosi direttamente costruire un teatro privato nella sua tenuta di Tournay; in una lettera dell'ottobre 1759 notava compiaciuto: «Jean-Jacques intende dimostrare che un teatro a Ginevra sarebbe sconveniente, mentre io ne faccio costruire uno».

Di lì a pochi mesi la situazione precipita. Voltaire si vede recapitare una lettera di Rousseau datata 17 giugno 1760 e che merita una lettura integrale:

Non vi amo affatto, signore; mi avete fatto tutto il male che poteva risultarmi più doloroso, a me che sono un vostro discepolo e un vostro entusiasta. Avete rovinato Ginevra, per ripagare l'asilo che avete ricevuto dalle sue terre; avete alienato da me i miei concittadini, per ripagare gli applausi che io vi avevo tributato fra di loro; siete voi che mi rendete insopportabile il soggiorno nel mio paese; siete voi che mi farete morire in terra straniera, privo di tutte le consolazioni dei morenti e gettato come massimo onore in una discarica, mentre che vivo o morto tutti gli onori che un uomo può aspettarsi vi accompagneranno nel mio paese. Vi odio, infine, e l'avete voluto voi: ma vi odio in quanto uomo ancora più degno di essere amato se soltanto l'aveste voluto. Di tutti i sentimenti nei vostri confronti di cui il mio cuore è ricolmo non resta che l'ammirazione, che non si può rifiutare al vostro bel genio, e l'amore per i vostri scritti. Se non posso onorare in voi nulla oltre ai vostri talenti, non è certo colpa mia. Non mi difetterà mai il rispetto che devo loro, né le conseguenze che tale rispetto esige. Addio, signore.

Voltaire reagisce dando del «pazzo» a Rousseau nelle lettere ai suoi corrispondenti più o meno fidati, in maniera che la notizia potesse giungere a Rousseau medesimo; poi, non contento, intraprende una serrata scaramuccia sulle opere. Nel gennaio 1761 Rousseau pubblica *La Nouvelle Héloïse*, e a febbraio Voltaire reagisce con una feroce parodia nelle *Lettres sur la Nouvelle Héloïse*. A marzo dello stesso anno Rousseau pubblica l'*Extrait du projet de paix perpétuelle* di Charles de Saint-Pierre, e a fine mese Voltaire annuncia un *Rescrit de l'empereur de la Chine à l'occasion du projet de la paix perpétuelle*, in cui con grande realismo politico deride l'auspicio di pace sovranazionale che Rousseau aveva sottoscritto.

La situazione precipita a seguito della pubblicazione dell'apologia che Rousseau aveva indirizzato a Beaumont. Ancora una volta la causa scatenante è un'opera altrui, ossia la replica a quest'apologia scritta dal ginevrino Tronchin (che non è il Tronchin corrispondente di Voltaire nonostante la perfetta omonimia) e intitolata *Lettres écrites de la campagne*. A stretto giro di posta, Rousseau risponde con le *Lettres écrites de la montagne*, che vedono la luce nell'autunno 1764. Non è difficile immaginare Voltaire che le legge, ingolosito dalla prospettiva che Jean-Jacques si copra di ulteriore ridicolo, fino a che nella quinta lettera non trova una sgradevole sorpresa. Rousseau chiede retoricamente a Tronchin ragione del trattamento dedicato alle proprie opere, quando a Ginevra vengono tollerate «opere che a stento si possono leggere senza indignazione», «che insultano il cristianesimo e i buoni costumi», e che pur anonime sono unanimemente e tacitamente attribuite a «un grand'uomo». Qui Rousseau, per odio personale, tradisce la causa: non solo nomina il grand'uomo, che chiaramente è Voltaire, ma gli mette in bocca una prosopopea in cui Voltaire ammette candidamente di avere scritto, fra l'altro, il violentissimo *Sermon des Cinquante*.

Voltaire reagisce con un pamphlet di otto pagine: il *Sentiment des citoyens*, un'intemerata contro Rousseau in cui fra l'altro scrive:

Riconosciamo con dolore e rossore che costui è un uomo che porta ancora i segni funesti delle sue mollezze [ossia i segni della malattia venerea], e che, mascherato da saltimbanco, trascina con sé di villaggio in villaggio, e di montagna in montagna, la poveretta di cui ha fatto morire la madre, e di cui ha esposto i figli alla porta di un ospizio, rigettando la responsabilità che una persona caritatevole si sarebbe presa nei loro confronti, e abiurando tutti i retti sentimenti della natura così come spoglia quelli dell'onore e della religione.

Chiaramente, il pamphlet resta anonimo perché, firmandolo, Voltaire avrebbe implicitamente ammesso anche la paternità del *Sermon des cinquante*. Colpisce che Rousseau, forse più vittima di mania di persecuzione che accecato dall'odio personale, non si lasciasse mai convincere che il testo fosse opera di Voltaire e lo attribuisse con astio all'incolpevole pastore calvinista Jacob Vernes. Ciò nondimeno volle difendersi, soprattutto dall'accusa (veritiera) di avere abbandonato i propri figli: decise dunque di esporre la propria versione in un'autobiografia fiume e quindi sarà da questa polemica contingente che nascerà il progetto monumentale delle *Confessioni*.

## 2. Le note al *Discours sur l'inégalité* e al *Contrat social*

Dalle tracce lasciate sul volume – di cui Voltaire possedeva la prima edizione, pubblicata ad Amsterdam da Marc-Michel Rey nel 1755 – si può dedurre che la lettura del *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* sia stata approfondita, intensa e appassionata. È un volume di 262+LXX pagine che Voltaire annota con grande regolarità, a differenza di quanto avrebbe fatto, come abbiamo visto, con l'*Emilio* o con la *Nouvelle Héloïse*. Il volume presenta quarantatré note marginali e una dozzina di sottolineature mute, oltre che due segnalibri annotati. Voltaire salta la dedica a Ginevra e non presta molta attenzione alla prefazione, che costituiscono complessivamente settanta pagine numerate romanamente, iniziando a lasciare significative tracce di lettura dalle pagine numerate a cifre arabe.

Non si può sapere se tutte queste note risalgano alla prima lettura del volume, immediatamente dopo la sua pubblicazione; gli studiosi sono divisi al riguardo, e bisogna notare che Voltaire è sicuramente tornato sul *Discours* in almeno tre occasioni: nel 1764 per redigere il *Sentiment des citoyens*, nel 1766 per la *Lettre au docteur Jean-Jacques Pansophe* e nel 1771 per la sezione «Que toutes les races d'hommes ont toujours vécu en société» dell'articolo «Homme» delle *Questions sur l'Encyclopédie*.

Va notato che nel *Discours* sono nettamente maggioritarie le note che contestano il contenuto dell'opera, e del tutto assenti quelle che rinfacciano la pericolosità di Rousseau per la comunità dei *philosophes*, segno che quest'idea si sviluppa in seguito.

Gli attacchi personali sono solo tre. Il primo arriva a pagina 170, quando gli dà della «scimmia di Diogene»: quest'espressione poco lusinghiera risale probabilmente a una lettura successiva in quanto Voltaire inizia ad apostrofare Rousseau come «Diogene» nel 1758, e di lì in poi trascende in epiteti quali «bastardo del cane di Diogene», «discendente del cane di Diogene». Solo nel 1771 inizia a dargli della «scimmia», ed è probabile che la nota risalga a tale periodo. Subito dopo, Voltaire accusa Rousseau di mettere tutto «in una luce fasulla». L'attacco più aggressivo arriva a pagina 212, quando Rousseau rinviene il segno della degenerazione della società civilizzata nella diffusione delle malattie sessuali, in particolare quelle che derivano da rapporti non riproduttivi. Voltaire nota a margine: «Disgraziato Jean-Jacques, la cui carnalità è ben nota, misero

fuggitivo dal vaiolo, ignori che [simili malattie] derivano dai selvaggi?». Anche qui si tratta di un tema su cui Voltaire insisterà a partire dal 1764, ricevuta notizia delle difficoltà di Rousseau nella minzione, quindi si può dedurre che la nota risalga a una tarda rilettura del testo.

Anche le critiche stilistiche sono tre. A pagina 14, quando Rousseau protesta che, mentre la natura uccide i bambini più deboli, lo Stato, nella società civilizzata, rende gravoso il loro mantenimento e quindi «li uccide prima della nascita», Voltaire commenta: «Oscuro e mal piazzato». A pagina 161, di fronte a un'affermazione pomposa di Rousseau, Voltaire sceglie una maniera curiosa di annotare il testo: a margine scrive «tarare», che è un'onomatopea francese che potremmo tradurre con «pepperepè», uno squillo di tromba. Infine, a pagina 218, torna la consueta notazione «galimatias», ovvero «vaniloquio».

Le numerose note a margine che contestano il contenuto dell'opera di Rousseau costituiscono una specie di commento continuativo che può essere letto come un anti-*Discours*. Vediamo l'argomento delle principali.

Voltaire contesta la «cattiva metafisica» di Rousseau secondo il quale, riguardo alla libertà dell'uomo, «la fisica spiega in qualche modo il meccanismo dei sensi e la formazione delle idee; ma nella potenza della volontà o piuttosto della scelta, e nel sentimento di questo potere, non si trovano che atti puramente spirituali, dei quali niente può essere spiegato per mezzo delle leggi della meccanica». Voltaire si era interessato al problema della libertà dell'uomo sin dai suoi studi degli anni '30 e, nel corso dei decenni, era arrivato a una piena abiura del determinismo culminata nel *Philosophe ignorant* del 1766.

Voltaire non crede all'asserzione secondo la quale i popoli del nord sono più industriosi di quelli del sud, come se la Natura compensasse con la fertilità degli ingegni la minore fertilità del terreno. Voltaire commenta: «Non è vero, tutte le arti vengono dai paesi caldi». In questo caso bisogna spiegare che Voltaire distingue le arti in «necessarie/utili» e «gradevoli»; sono queste ultime che derivano dal sud e in particolare dall'Italia. Nell'*Essai sur les moeurs*, scrive altresì: «Dopo le invasioni dei barbari, le belle arti restarono seppellite sotto le rovine dell'impero d'Occidente», e che nonostante il tentativo di Carlo Magno, al nord «le arti necessarie furono sempre grossolane, e le arti gradevoli ignorate».

Sullo stato di natura le visioni divergono radicalmente. Voltaire ritiene una «supposizione ridicola» la ricostruzione di Rousseau secondo la quale «in questo stato primitivo, non essendoci né case né capanne né proprietà di alcuna specie, ognuno alloggiava a caso, spesso per una notte soltanto».

Quanto alle conoscenze dei selvaggi, Rousseau ritiene che questi non avessero alcun principio di unitarietà e che quindi «se un cane si chiamava A, un altro cane si chiamava B». Voltaire contesta che invece «si chiamava come minimo AB, perché somigliava ad A».

Quanto alla compagnevolezza dei selvaggi, Rousseau si chiede «perché in tale stato primitivo un uomo avrebbe dovuto avere bisogno di un altro uomo più di quanto non avesse bisogno di un proprio simile una scimmia, oppure un lupo». Voltaire, candidamente, risponde: «Perché nell'uomo ci sono un istinto e un'attitudine che non si trova nella scimmia».

Le idee divergono radicalmente anche sull'amor proprio, a partire dalla considerazione di Rousseau secondo la quale «è la ragione a generare l'amor proprio, e la riflessione a fortificarlo». Voltaire protesta: «Che idea! Ci vogliono dunque dei ragionamenti per volere il proprio benessere?». Bisogna notare che per Rousseau l'amor proprio è

causa di infelicità, per Voltaire, appunto, di «benessere»; già nel 1742 lo aveva definito «amore necessario, anima della nostra anima». Nell'articolo «Amor proprio» del *Dictionnaire philosophique*, l'aveva definito «lo strumento della nostra conservazione, che somiglia allo strumento della perpetuazione della specie; è necessario, ci è caro, ci fa piacere, e bisogna celarlo». È notevole che il passo specifico in cui Rousseau definisce l'amor proprio, nel *Discours*, è privo di segni di lettura; ciò può significare che Voltaire sapesse a priori di essere contrario alla prospettiva rousseauviana. In questo caso la distanza fra Voltaire e Rousseau sembra ricalcare quella fra Voltaire e Pascal; e infatti proprio nella venticinquesima delle *Lettres philosophiques* Voltaire scrive:

È impossibile che una società possa formarsi e sussistere senza amor proprio, così come sarebbe impossibile fare dei figli senza concupiscenza, nutrirsi senza appetito, eccetera. È l'amore di noi stessi che assiste l'amore degli altri; è per i nostri reciproci bisogni che siamo utili al genere umano; è il fondamento di ogni commercio, è il legame eterno fra gli uomini. Senza [amor proprio] non sarebbe stata inventata nessun'arte, né si sarebbe formata nemmeno una società di dieci persone. È l'amor proprio, che ogni animale ha ricevuto dalla natura, a suggerirci di rispettare l'amor proprio altrui. La legge dirige quest'amor proprio e la religione lo perfeziona.

Tanto meno Voltaire è convinto dall'argomentazione di Rousseau sulla pietà dei selvaggi. Questi contrapponeva alla massima razionale «fai agli altri come vuoi che si faccia a te» la massima dettata appunto dalla pietà naturale, ossia «fai il tuo bene con il minimo male possibile per gli altri». Qui Voltaire si fa sarcastico e commenta: «Non dirai mica che gli irochesi sono più compassionevoli di noi?». E ancora, quando Rousseau sostiene che questa pietà sia un «freno salutare» agli istinti dei selvaggi, Voltaire risponde: «Pazzo che non sei altro, non sai che gli americani settentrionali si sono sterminati con la guerra?». Voltaire sta contrapponendo alla ricostruzione dichiaratamente ipotetica di Rousseau una ricostruzione storica. Nell'*Essai sur les mœurs*, Voltaire aveva infatti scritto al loro riguardo: «La guerra, crimine e flagello di tutti i tempi e di tutti gli uomini, fra loro non aveva l'interesse per motivo, come invece accade a noi; era abitualmente una questione di insulti e di vendetta». Non contento, rimarca: «Ciò che c'era di più orribile presso i canadesi era che facevano morire fra atroci supplizi i nemici fatti prigionieri, e poi li mangiavano».

L'ossessione di Voltaire per la ricostruzione storica, alla quale Rousseau preferisce sottrarsi, raggiunge vertici di comicità quando quest'ultimo racconta che i selvaggi «attendono pacificamente all'impulso della natura [quello della riproduzione] e vi si librano senza scelta con più piacere che furore; e, una volta soddisfatto il bisogno, ogni desiderio è spento». Voltaire si limita a rimarcare: «E che ne sai? Hai visto dei selvaggi che facevano l'amore?».

In generale, gli sembra che la ricostruzione di Rousseau sia troppo fantasiosa e come tale indebita. Quando ad esempio questi conclude la prima parte del *Discours* sul ritratto del selvaggio «che erra nelle foreste senza industria, senza parola, senza domicilio, senza guerra, e senza legami, senza alcun bisogno dei suoi simili, così come senza alcun desiderio di nuocere loro», ecco che Voltaire nota a margine che così Rousseau «conclude un pessimo romanzo».

La bellezza, che a Rousseau sembra inutile nello stato di natura, dove non esiste il sentimento dell'amore, a Voltaire sembra invece essere una causa scatenante: «la bellezza ecciterà l'amore e lo spirito produrrà le arti».

Rousseau sostiene che «le virtù sociali, e le altre facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto in potenza non potevano svilupparsi di per sé stesse», e che avevano bisogno di un impulso esterno; Voltaire ribatte: «Ma come, non vedi che i bisogni reciproci hanno fatto tutto?». Per Voltaire dunque l'evoluzione dell'uomo sociale non ha bisogno di al-

cun aiuto sovranaturale o fortuito per verificarsi, ma è uno sviluppo armonico coerente con i prodromi dell'uomo naturale.

All'inizio della seconda parte del *Discours*, quando Rousseau propone la sua celebre ricostruzione sul «primo uomo che avendo recintato un terreno ebbe l'idea di dire *questo è mio*», scatena la reazione più violenta di Voltaire. «Ma come!», protesta Voltaire, «colui che ha piantato, seminato e recintato non ha diritto al frutto delle sue pene?». Qui Voltaire esprime la propria indignazione (Starobinski sosteneva che parlasse il latifondista che era in lui) in quanto lettore di Locke, come dimostra l'articolo «Propriété» delle *Questions sur l'Encyclopédie*. Ancora nel 1768, Voltaire scriverà ne *L'A, B, C* riguardo a questo passo: «(C) Bisogna che sia stato qualche brigante spiritoso ad avere scritto quest'impertinenza. (A) Io sospetto che non si tratti che di un pigrissimo mendicante; perché, invece di andare a rovinare il terreno di un vicino saggio e industrioso, non aveva che da imitarlo; e se ogni capofamiglia avesse seguito quest'esempio, ecco che presto si sarebbe formato un bel villaggio. L'autore di questo passo sembra essere un animale decisamente asociale».

Poco più sotto Rousseau auspica che qualcuno si fosse levato a protestare: «Guardatevi dall'ascoltare quest'impostore! Sarete rovinati, se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno». Voltaire annota: «Ma come! quest'uomo ingiusto e ladro sarebbe stato il benefattore del genere umano! Questa è la filosofia di un mendicante che vorrebbe che i ricchi fossero derubati dai poveri». Si può sentire l'eco di queste parole ancora nel 1771, all'articolo «Homme» delle *Questions sur l'Encyclopédie*, in cui Voltaire cita testualmente il passo di Rousseau e conclude: «Così, stando a questo bel filosofo, un ladro, un distruttore sarebbe stato il benefattore del genere umano, e si sarebbe dovuto punire un galantuomo [*honnête homme*] che avrebbe detto ai suoi figli: 'Imitiamo il nostro vicino [...]. Se ogni famiglia coltivasse il proprio recinto, noi saremmo meglio nutriti, più sani, più pacifici, meno infelici. Cercheremo di istituire una giustizia distributiva che consolerà la nostra povera specie, e varremo più delle volpi e delle faine, alle quali questo stravagante vuol farci somigliare'».

Voltaire ritiene senza mezzi termini una «chimera» il «giusto mezzo» che Rousseau identifica fra «l'indolenza dello stato primitivo e l'attività petulante del nostro amor proprio», e che avrebbe dovuto costituire l'epoca «più felice e più duratura».

Rousseau sosteneva che «il ferro e il grano hanno civilizzato gli uomini, e hanno rovinato il genere umano». Ancora una volta, Voltaire non riconosce come storica la ricostruzione di Rousseau, e gli contesta l'idea che metallurgia e agricoltura fossero «sconosciute ai selvaggi dell'America». Annota Voltaire: «i messicani e i peruviani soggiogati dai selvaggi spagnoli erano molto civilizzati. Il Messico era bello come Amsterdam».

A questo punto, Voltaire contesta a Rousseau affermazioni di ogni tipo. Si può trattare dell'atteggiamento scettico di Rousseau nei confronti del potere di uno solo, che stando a lui è «il potere che contiene tutti gli altri»; e Voltaire replica: «Se il potere regale contiene e reprime tutte le fazioni, tu stai facendo il più grande elogio della regalità contro la quale tu stesso declami». Ma può trattarsi anche di considerazioni veterinarie, come accade poche pagine più in là, quando Rousseau scrive che i cavalli «diventano vecchi all'età di quindici anni» e Voltaire ribatte in nota: «Falso. Io ho avuto due cavalli da tiro che sono vissuti trentacinque anni». Altrettanto, Voltaire contesta l'affermazione che lapponi e groenlandesi abbiano una statura molto inferiore alla media, e che esistono «popoli interi che hanno la coda come dei quadrupedi»; in entrambi i casi si limita a commentare secco «falso» a margine.

La divergenza sui rapporti omosessuali è altresì significativa. Rousseau ritiene che questi «mezzi vergognosi di impedire la nascita degli uomini e ingannare la natura» sono tipici dell'uomo sociale, e che «i selvaggi e gli animali non li hanno mai conosciuti, e sono nati da un'immaginazione corrotta nei paesi civilizzati». Voltaire protesta che «si è trovata questa turpitudine presente in America, e nei libri ebraici che ci fanno leggere esiste forse un popolo più barbaro dei Sodomiti?».

Anche l'ultima nota di Voltaire al *Discours*, una quindicina di pagine prima della fine del volume, è fortemente critica e riguarda il passo in cui Rousseau scrive: «Locke prova tutt'al più che potrebbe esserci nell'uomo un motivo di restare accanto alla donna quando ha un bambino; ma non prova affatto che le debba stare accanto nei nove mesi prima del parto». Voltaire, che incidentalmente all'epoca non sa ancora dell'abbandono dei figli da parte di Rousseau, commenta: «Tutto ciò è abominevole. E significa conoscere molto male la natura».

Ciò non toglie che anche nel *Discours* possano esserci punti di contatto fra il pensiero di Rousseau e quello di Voltaire; ce n'è uno. Il solo complimento che gli indirizza ha a che fare con una digressione sulla schiavitù, dove Rousseau si oppone a Pufendorf rivendicando che la schiavitù non è fondata sul diritto (tramite l'alienazione della propria libertà). Rousseau scrive: «Pufendorf dice che si può trasferire altrui il proprio bene per mezzo di convenzioni e contratti; e che ci si può altrettanto spogliare della propria libertà in favore di qualcun altro. Questo, mi sembra, è un pessimo ragionamento; perché anzitutto il bene che io alieno mi diviene una cosa del tutto estranea, il cui abuso mi è indifferente; tuttavia mi sta a cuore che non si abusi della mia libertà». Voltaire non solo è d'accordo ma commenta: «Molto bello». Avrà probabilmente questo passo di Rousseau in mente quando scriverà nell'articolo «Esclaves» delle *Questions sur l'Encyclopédie*: «Pufendorf dice che la schiavitù è stata istituita per mezzo di un libero consenso delle parti, e di un contratto. Crederò a Pufendorf quando mi avrà mostrato il primo di questi contratti».

Questo ci porta a parlare delle note al *Contratto sociale*, sul quale però è necessario fare un distinguo dovuto al contesto storico di cui parliamo. L'opera di Rousseau, che col tempo sarebbe stata ritenuta capitale, non aveva immediatamente suscitato delle reazioni entusiastiche; o meglio, non aveva suscitato le reazioni che ci potremmo aspettare oggi. Uno studioso, Daniel Mornet, ha provato che il libro era spesso assente dalle biblioteche dei lettori dell'epoca; solo con la Rivoluzione Francese il *Contratto* assurgerà al ruolo di classico della filosofia politica che gli conferiamo tuttora.

Si spiega così il motivo per cui a uno studioso contemporaneo l'annotazione di Voltaire possa sembrare in qualche modo limitata, se non a tratti ottusa, come se non riuscisse a cogliere il senso più generale dell'opera di là da questo o quello elemento specifico. Voltaire agiva insomma secondo lo spirito del tempo, e non gli si può fare una colpa di non essere riuscito a trascenderlo. Ciò non toglie che la sua lettura del *Contratto* non fosse stata approfondita; anzi, studi specifici hanno dimostrato da tempo che esistono vari strati di annotazione, segno di più riletture effettuate a distanza di tempo.

Abbiamo visto come lo tacciasse a caldo di «contratto asociale» subito dopo la prima lettura, nel giugno 1762, due mesi dopo la pubblicazione. Non per questo lo archivia. È plausibile che il rinnovato e progressivo interesse che Voltaire dimostra per il *Contratto* negli anni successivi derivi anche dal destino dell'opera, condannata nel giugno 1762 a Ginevra e destinata a comportare uno strascico di dibattito che influisce non poco sulle opere a venire di Voltaire.

Nel 1763 Rousseau rinuncia al titolo di cittadino di Ginevra, scatenando la reazione indignata di borghesi e cittadini ginevrini che protestano contro l'abuso di potere del patriziato locale. La protesta contro il trattamento ricevuto da Rousseau diventa parte integrante delle rivendicazioni di borghesi e cittadini, i cosiddetti *représentants*, contro il diritto di veto delle classi superiori, i cosiddetti *négatifs*. In quell'anno Voltaire, che nel frattempo si è stabilito a Ferney sul confine ginevrino, guarda con crescente simpatia alle loro istanze, e (come nota Nathalie Ferrand) ciò mal si combina con l'avversione nei confronti delle idee e della persona di Rousseau. Se ne accorge Voltaire stesso che scrive infatti a d'Alembert il 28 settembre 1763:

È vero che Jean-Jacques è stato condannato, ma solo perché in un libretto intitolato *Contratto sociale* aveva preso un po' troppo le parti del popolo contro il magistrato. Così il popolo, molto riconoscente, ha preso a sua volta le parti di Jean-Jacques. Settecento cittadini sono andati, in processione a due a due, a protestare contro i giudici. Hanno prodotto quattro rimostranze. Sostengono che Jean-Jacques fosse in diritto di dire tutto ciò che gli pareva contro la religione cristiana, che bisognava confrontarsi amichevolmente con lui e non già condannarlo.

Nel 1765 Voltaire prende apertamente le parti dei *représentants* con le *Idées républicaines*, nelle quali cita abbondantemente il *Contratto sociale* benché non risparmiando critiche vibranti. Da un lato dunque bisogna notare che sicuramente c'è una seconda lettura del testo a ridosso della composizione di quest'opera (la cui controversa datazione è stata fissata una volta per tutte da Peter Gay in *Voltaire politico*). Dall'altro lato bisogna tenere presente che l'atteggiamento scettico di Voltaire nei confronti di Rousseau era al momento più che altro di facciata, o di prammatica, visto che non ha ritrattenuto a criticarlo anche quando prende di peso alcune idee dal *Contratto*. Ad esempio, l'affermazione di Voltaire secondo la quale «in una piccola repubblica il popolo sembra dover essere più ascoltato che in una grande» somiglia non poco a quella di Rousseau, secondo la quale la democrazia si attaglia soprattutto ai piccoli stati (libro III, cap.8). È sempre in quest'opera che Voltaire dichiara che «bruciare [il *Contratto*] è un'operazione forse tanto odiosa quanto averlo composto»: insomma, vedendosi costretto dagli eventi a prendere le parti del *philosophe* che più detestava, contro un potere effettivamente minaccioso che avrebbe potuto agire a detrimento dello stesso Voltaire, questi si imbarca in un tentativo di rendere odiose e colpevoli entrambe le parti in causa.

Un'altra rilettura si colloca con ogni probabilità nel 1766: a fine anno appaiono infatti le *Notes sur la lettre de M. de Voltaire à M. Hume*; per quanto queste note siano attribuite a un tale monsieur L..., è chiaro che sono opera di Voltaire stesso. Era accaduto che proprio quell'anno Rousseau si macchiasse di una grave scorrettezza nei confronti del filosofo scozzese: proprio mentre, nel gennaio dello stesso anno, Voltaire cercava di appianare o quanto meno smussare le divergenze col ginevrino, questi era partito per l'Inghilterra con Hume, che di fatto lo prende sotto la propria protezione. Ciò nondimeno Rousseau fraintende alcuni sguardi di Hume, sentendosene minacciato; trae la certezza che la propria corrispondenza sia stata spiata; sparge la voce che il povero Hume lo calunni. L'alleanza fra i due tramonta ben presto e perfino il pacioso scozzese si spinge fino a scrivere un'opera polemica indirizzata contro la persona di Jean-Jacques: a metà ottobre esce *A concise and genuine account of the dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau*. Questo volume, che si trova nella biblioteca di Voltaire, doveva averne colpito immediatamente l'immaginazione in quanto di lì a poco Voltaire pubblica le *Notes*. Sembra insomma che l'ostilità nei confronti di Rousseau, tutt'altro che sopita, stesse aspettando un pretesto valido per scatenarsi fulmineamente.

E si scatena: nelle lettere dell'autunno 1766 Rousseau viene definito: «ciarlatano», «anima impastata di fango e di fiele», «colui che semina sempre seccature e discordia in qualsiasi luogo si rifugi», «uno dei più pericolosi delinquenti che respirino», «un cane bassotto che abbaia e che morde». Questo è il contesto nel quale interpretare le cinque citazioni dal *Contratto* che vengono inserite nelle *Notes*, per essere sommariamente ridicolizzate; questo, più in generale, è il contesto nel quale si può collocare la terza rilettura del *Contratto* da parte di Voltaire. È evidente dunque come questi, per non parlare della lungimiranza, non disponesse nemmeno della serenità necessaria per giudicare il *Contratto* come una pietra miliare della filosofia politica. Il dibattito feroce che ingaggia sul classico rousseauviano è tutto rivolto al tentativo di prevalere retoricamente in una disputa contingente, e di conseguenza parte dal presupposto di non considerare il testo di Rousseau come esposizione di una teoria coerente, e tanto meno come possibile classico.

Vediamo dunque le tracce di lettura che ci sono rimaste a seguito di queste tre stratificazioni. Anzitutto il volume colpisce perché pullula di segnalibri: ben 37, tutti recanti l'avvertimento (scritto talvolta dal segretario Wagnière, talvolta da Voltaire stesso) che alle pagine corrispondenti si trovano delle note marginali. Le annotazioni di Voltaire iniziano dalla prima riga del primo capitolo e arrivano fino all'ottavo capitolo della quarta parte, 320 pagine dopo. Complessivamente si tratta di sessantuno note a margine, prese a ritmo costante fatto salvo un salto di una settantina di pagine che corrisponde a buona parte del libro III: Voltaire annota solo il cap.9, quello sulla formula matematica per trovare gli indizi di un buon governo, e tralascia i precedenti che elencano le varie forme di governo – si tratta dei capitoli il cui contenuto è parzialmente ripreso nelle *I-dées républicaines* e si può quindi presumere che il silenzio di Voltaire costituisca un tacito assenso. Un altro salto, più limitato, lo porta a tralasciare una buona metà del libro IV, ossia la lunga digressione su comizi romani, tribunato, censura e dittatura; finché il suo interesse non viene risvegliato dal famoso capitolo 8, quello sulla religione civile che Voltaire riteneva la parte più interessante del volume, e nel quale si trova la maggiore frequenza di annotazione. In questo caso si può postulare che il silenzio di Voltaire mentre leggeva la digressione romana fosse dovuto a disinteresse, se non riguardo all'argomento di sicuro rispetto alla ricostruzione storica di Rousseau.

Le note possono collocarsi nel lasso di tempo che va da sette a undici anni dopo l'annotazione del *Discours sur l'inégalité*. Il tempo passa ma le abitudini di Voltaire non cambiano: la larga maggioranza delle note serve a criticare nel merito il contenuto dell'opera, come per il *Discours*.

Non mancano tuttavia gli attacchi personali, che sono sei e in larga parte concentrati alla fine del II libro. Quando Rousseau argomenta che chi infrange il patto sociale deve essere esiliato, Voltaire ha gioco facile a commentare «*tuo te gladio jugulas*», ossia «ti sgozzi con la tua stessa spada»: Rousseau era un cittadino di Ginevra che vagava per l'Europa e che avrebbe di lì a poco rinunciato al diritto di cittadinanza. Quando Rousseau esprime intesse le lodi di Calvino mostrandone l'ingegno come legislatore, Voltaire rimprovera l'ipocrisia dell'autore in questo «insipido elogio di un vile fazioso, di un prete assurdo che nel tuo cuore detesti».

Poche pagine più tardi la reazione piccata di Voltaire, che rimprovera a Rousseau «ti contraddici da solo», è in realtà originata da un implicito attacco di Rousseau stesso: parlando dei legislatori religiosi, questi critica «l'orgogliosa filosofia e il cieco spirito di partito che in loro vedono solo degli impostori fortunati», riferimento all'epoca traspa-



rente al *Mahomet* di Voltaire in particolare e a tutto il gruppo degli *encyclopédistes* ai quali Rousseau rimproverava sovente un eccessivo e parziale accanimento antireligioso.

Un altro attacco implicito di Rousseau a Voltaire si trova quattro pagine più tardi, dove Rousseau sminuisce il ruolo di legislatore avuto da Pietro il Grande e predice che «l'impero di Russia vorrà soggiogare l'Europa o sarà esso stesso soggiogato». Voltaire commenta: «Mascalzone. Ti conviene fare previsioni del genere!». Bisogna sapere che nel 1759 Voltaire aveva pubblicato il primo volume dell'*Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*, e all'atto della lettura stava lavorando al secondo volume; era un grande sostenitore dell'opera di civilizzazione della Russia intrapresa da Pietro e portata a compimento da Caterina II, e non poteva sopportare che il ruolo del primo venisse sminuito nel suo ruolo di legislatore e fondatore. Chissà se è tramite Voltaire che il passo arriva a Caterina stessa; fatto sta che nel maggio 1763 Pierre-François Pictet, segretario e bibliotecario dell'imperatrice nonché suo verosimile portavoce, scrive a Voltaire: «Se l'amaro e presuntuoso Rousseau avesse avuto la minima idea dello stato in cui versava la Russia quando Pietro il Grande ascese al trono, nonché dello spirito con cui erano concepite le sue ordinanze, non lo avrebbe temerariamente accusato di avere fallito il suo scopo di legislatore, né di avere fondato un Impero precario, che non sarebbe stato in grado di reggersi». Voltaire non interviene esplicitamente nella polemica, se non con una considerazione lasciata cadere nella *Philosophie de l'histoire*, pubblicata nel 1765; Rousseau riteneva che tutti i legislatori avessero fatto ricorso a un aiuto celeste? E Voltaire scriveva che «fra i legislatori se ne trovano molti che hanno istituito delle leggi ammirabili senza attribuirle a Giove o a Minerva. Tale fu il senato romano, e tale ai nostri giorni è stato Pietro il Grande».

L'ultima critica personale che Voltaire indirizza a Rousseau intende screditare la sua complessiva strategia e passa per il tramite delle teorie ottimistiche dell'abate Castel de Saint-Pierre, del quale il ginevrino stava curando l'edizione ridotta delle opere proprio mentre scriveva il *Contrat*; lo cita nel capitolo 3 del IV libro e Voltaire commenta che l'abate «aveva la follia di credere, come te, che i suoi libri avrebbero causato delle rivoluzioni».

Né mancano, inevitabilmente, le critiche stilistiche. Agli occhi di Voltaire, la prosa del *Contrat* è «confusa e oscura», opera di «un retore capzioso», «non esposta in maniera chiara», ancora una volta «confusa», addirittura «losca», e ancora: «oscuro e falso», «oscuro», «miserabile declamazione», «che sofisma», «vanità ridicola». Critica soprattutto il fatto che Rousseau parli delle prerogative del principe nel capitolo 4 del I libro ma definisca cosa intenda per «principe» nel capitolo 1 del III libro. È plausibile che queste spontanee espressioni di dissenso siano nate a caldo durante la prima lettura e che però siano rimaste incrollabili nell'animo di Voltaire, che le ricalca nel 1766 nelle *Notes*: il *Contratto*, scrive, «è un'opera oscura, mal digerita, piena di contraddizioni e di errori».

Le critiche più serrate si concentrano tuttavia sui contenuti. Per rendere l'idea, già sulla prima pagina in cui Rousseau esprime l'argomentazione di base sull'alienazione volontaria della libertà e sul diritto del popolo a riprendersela, Voltaire commenta: «è tutto il contrario». Al popolo Voltaire riconosce il diritto di riprendersi la libertà, ma non il diritto di esserne privato.

La prima divergenza è sulla naturalità della vita sociale. Per Rousseau l'ordine sociale è un «diritto sacro» ma non deriva dalla natura; per Voltaire «deriva dalla natura se è stata la natura a farci esseri sociali». Qui Voltaire ripete una sua definizione dell'uomo che risale già a metà degli anni '30, quando aveva scritto il *Traité de métaphysique*. I-

noltre gli pare che Rousseau si tradisca quando dice che la famiglia è «la società più antica e la sola naturale»; commenta compiaciuto: «dunque questo diritto [l'ordine sociale] deriva dalla natura». E ancora, se per Rousseau «la famiglia resta unita per convenzione», ossia «non più naturalmente ma volontariamente», allora per Voltaire «bisogna dunque convenire che tale convenzione sia indicata dalla natura».

Un altro decisivo punto di disaccordo è l'estensione dell'alienazione nel contratto sociale. Rousseau patrocina «l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, alla comunità», ossia una «alienazione senza riserve». Voltaire annota: «Tutto ciò è falso: io non mi do affatto ai miei concittadini senza riserva. Non do affatto loro il potere di uccidermi e di derubarli. Mi sottometto ad aiutarli e a esserne aiutato: a fare giustizia e a riceverla. Nessun'altra convenzione». Ancora una volta va sottolineato che Rousseau parla in teoria, Voltaire in pratica. Poche settimane prima della pubblicazione del *Contratto*, nota Nathalie Ferrand, era avvenuto l'episodio che si sarebbe rivelato decisivo per lo sviluppo del pensiero e dell'identità stessa di Voltaire: l'esecuzione di Jean Calas richiesta a gran voce dai suoi concittadini tolosani. Agli occhi di Voltaire, questo era un caso di diritto di vita o di morte esercitato dalla collettività a discapito del singolo; lo si capisce anche solo leggendo la prima pagina del *Trattato sulla tolleranza*, dov'è criticato «che l'accusato non abbia altra difesa che la propria virtù, che gli arbitri della sua vita, sgozzandolo, non rischino che di ingannarsi, che possano uccidere impunemente per mezzo di un decreto». Questa nota a margine, in cui Voltaire critica le implicazioni pratiche della teoria di Rousseau, è un punto chiave nello sviluppo della sua successiva battaglia in favore della tolleranza.

Voltaire critica anche l'identità fra i membri della comunità e la comunità stessa, che Rousseau esprime argomentando che, «essendo tale moltitudine riunita in un corpo, non si può offendere uno dei suoi membri senza attaccare il corpo». Quest'ipotesi non sembra meritevole di essere presa sul serio agli occhi di Voltaire, il quale controbatte in nota: «Pietoso. Se dà una frustata a Jean-Jacques Rousseau, si dà una frustata anche alla repubblica». L'atteggiamento di Voltaire fa però passare sotto silenzio la seconda metà dell'argomentazione rousseauviana, quella che doveva stargli più a cuore, secondo la quale «ancora meno è possibile offendere l'intero corpo senza che i suoi membri ne risentano». Questo malinteso non solo deriva dalla tendenza di Rousseau a farsi indebito portavoce di Ginevra (cosa che Voltaire detestava) ma nasconde, secondo Nathalie Ferrand, un'incompatibilità di fondo dovuta alla differenza iniziale di prospettiva. Per Rousseau l'unione del corpo è data da un contratto sociale, per Voltaire invece l'obbligo del mutuo soccorso è una legge di natura. Scrive infatti ne *L'A, B, C*: «Coloro che aiutano di più la società sono coloro che seguono più da vicino la natura».

Allo stesso modo era impossibile che si trovassero d'accordo sul «diritto del primo occupante» che secondo Rousseau si regge sull'istituzione del «diritto di proprietà». Rousseau ritiene che, poiché «ogni uomo ha diritto a tutto ciò che gli è necessario», il primo occupante «non ha più diritto alla comunità». Voltaire controbatte: «Sì, quando questo primo occupante non ha preso nulla che sia già di qualcun altro e non è un primo rapinatore». Altresì Rousseau giustifica il diritto del primo occupante solo qualora questi occupa esclusivamente «la parte di terreno di cui ha bisogno per sussistere»; Voltaire invece contesta: «Perché? Se non appartiene a nessuno posso prenderla per i miei discendenti». Anche qui siamo di fronte a una differenza ideologica fondamentale. Per Rousseau uno Stato è tanto più perfetto quanto più i beni sono equamente distribuiti fra i suoi cittadini; per Voltaire, nemico giurato delle leggi suntuarie, la società coincide con un insieme di famiglie possidenti, il cui diritto alla proprietà resta sacro in quanto

consente alle classi più povere di lavorare e prosperare: esattamente ciò che egli stesso faceva, nel momento in cui leggeva il *Contratto*, da signore di Ferney e Tournay nell'agro di Ginevra.

In quest'ottica va letto anche il contrasto riguardo alle leggi, che per Rousseau sono «sempre utili a chi possiede e sempre dannose per chi non ha niente»; il contratto sociale, di conseguenza, serve a far sì che «tutti abbiano qualcosa e nessuno abbia troppo». Per Voltaire, «al contrario, le leggi proteggono il povero dal ricco». Rimarca infatti nelle *Idées républicaines*: «Le leggi che costituiscono i governi sono tutte fatte contro l'ambizione: dappertutto si è desiderato elevare una diga contro questo torrente che altrimenti inonderebbe la terra».

La distanza si fa abissale quando si tratta di definire il concetto di «sovranità». Prendiamo il passo in cui Rousseau scrive che la dichiarazione di guerra non è un atto di sovranità perché costituisce l'applicazione di una legge (o un atto «particolare») e non una legge. Voltaire a margine sottolinea «che non è» e lo cambia a margine in «che è»: secondo lui dunque la dichiarazione di guerra è un atto di sovranità. Ciascuno dalla propria prospettiva, hanno ragione entrambi. Rousseau perché ritiene che la sovranità sia «l'esercizio della volontà generale»; Voltaire, invece, perché ritiene che «l'atto di sovranità sia un atto di potere» tout court. A differenza di Rousseau, per Voltaire «sovranità» e «governo» sono sinonimi intercambiabili; nell'articolo «Patrie» delle *Questions sur l'Encyclopédie* scrive addirittura che, in quanto proprietario terriero, in una riunione di proprietari terrieri lui ha diritto di esprimersi e come tale «sono una parte del tutto, una parte della comunità, una parte della sovranità».

Il contrasto fra Voltaire e Rousseau si esercita soprattutto sulla base del diverso significato dato alle parole: da un lato il grande esperimento retorico e semantico di Rousseau, dall'altro la riduzione al senso comune operata da Voltaire. Ad esempio «ragione»: per Rousseau si tratta della legge che regola il principio di causa-effetto, mentre per Voltaire tale principio è regolato dalla legge di fisica (a margine nota: «Se ne fanno di fesserie sotto la legge di ragione! Eh?»). Oppure «equità»: per Rousseau la parola si declina in rapporto a sé stessi e significa, grossomodo, esprimere il proprio parere individuale considerandosi parte di un tutto; per Voltaire la parola conserva il significato tradizionale, tanto che a margine annota: «Oscuro e falso. È su un altro individuo che si esercita la mia equità. Quando voto per tutti, è per me, è per amor proprio». Quest'ultima divergenza dipende nuovamente dalla concezione della natura: per Rousseau l'emissione di un giudizio non può rifarsi alla «decisione della volontà generale»; per Voltaire invece «ciascuno è giudice e la legge naturale è il nostro codice».

I due dialogano dell'ordinamento governativo su due piani destinati a non intersecarsi, uno tutto teorico e l'altro tutto pratico. Quando Rousseau spiega che la diversità di leggi genererebbe confusione fra popoli destinati a mischiarsi per contiguità e che tale pluralità porterebbe al tracollo dei grandi regni sotto il proprio stesso peso – teoria incontestabile stando alle sue premesse, che favoriscono l'esercizio della volontà generale in piccole comunità compatte – Voltaire rimarca secco con un dato di fatto, ossia che «l'Europa è divisa in grandi regni che sussistono tutti».

L'attrito fra la visionarietà teorica di Rousseau e il colpo d'occhio pragmatico di Voltaire è evidente anche quando Rousseau argomenta quanto segue: «Dal momento in cui il popolo è legittimamente riunito come corpo sovrano, cessa ogni giurisdizione del governo, il potere esecutivo è sospeso, e la persona dell'ultimo dei cittadini è tanto sacra e inviolabile quanto quella del primo magistrato, perché dove si trova il rappresentato scompare colui che lo rappresenta». Alla luce della teoria dell'alienazione della libertà

individuale nell'esercizio della volontà generale, questo passo è inappuntabile; non così se lo si considera alla luce dell'effettivo esercizio del potere esecutivo. Scrive infatti Voltaire: «Falso. Perché, se allora si commette un omicidio, un furto, il magistrato agisce lo stesso». Questo passo, che segna forse la massima distanza fra l'impostazione di Rousseau e quella di Voltaire, colpisce quest'ultimo particolarmente tanto che lo cita espressamente nelle *Idées républicaines*, commentandolo in maniera poco lusinghiera alla luce dell'esperienza concreta: «Questa proposizione del *Contratto sociale* sarebbe pernicioso, se non fosse di una falsità e di un'assurdità evidenti. Quando in Inghilterra è riunito il parlamento, nessuna giurisdizione è sospesa; e anche nel più piccolo degli stati, se durante l'assemblea si commette un assassinio, un furto [qui Voltaire ricalca testualmente la sua nota a margine], il criminale è e dev'essere consegnato agli ufficiali giudiziari. Altrimenti un'assemblea popolare sarebbe un solenne invito al crimine».

Molto, molto di rado le due visioni collimano. Voltaire esprime apprezzamento per le idee di Rousseau solo tre volte, e in maniera estremamente sintetica, ogni volta annotando «bon». La prima volta è quando, al capitolo 5 del I libro, Rousseau lascia intendere che ciò che ha scritto nei capitoli precedenti non è fondamentale per la comprensione del resto del volume. La seconda è quando Rousseau ammette che si può autorizzare il diritto del primo occupante quando il terreno che occupa non è ancora occupato da nessuno; ed è un'affermazione piuttosto tautologica, contornata da note in cui Voltaire esprime forte dissenso. L'unico punto di effettivo accordo riguarda la punizione dei criminali. Scrive Rousseau (e Voltaire approva):

La frequenza dei supplizi è sempre un segno di debolezza o di pigrizia del governo. Non c'è nessun malvagio che non possa essere reso buono a qualcosa. Non si ha diritto di far morire nessuno – nemmeno per dare l'esempio – se non chi non può essere preservato senza pericolo [per la società].

Nathalie Ferrand nota che l'opposizione utilitaristica alla pena di morte si sviluppa in Voltaire a partire dal 1764, e quindi dopo la prima lettura del *Contratto sociale*. Prendiamo ad esempio l'articolo «Leggi civili ed ecclesiastiche» del *Dictionnaire philosophique*: «Che i supplizi per i criminali siano utili. Un uomo impiccato non serve a nulla, un uomo condannato ai lavori forzati serve ancora la patria ed è una lezione vivente». Questa frase viene citata di peso due anni dopo nel *Commentaire sur le livre des délits et des peines*. È troppo poco per stabilire un principio di causa-effetto, e quindi non si può dire che Voltaire faccia propria un'idea di Rousseau; la laconicità del suo commento può lasciar presumere che avesse trovato espressa con chiarezza e sintesi in Rousseau un'idea che gli si stava formando nella mente e che sarebbe diventata un suo cavallo di battaglia; un caso decisamente raro.

Concludiamo col capitolo 8 del IV libro, quello sulla «religione civile», che è anche quello che stimola maggiormente l'attenzione di Voltaire. Tutte le note a margine di questo capitolo contestano il contenuto proposto da Rousseau, a testimonianza di una distanza incolmabile anche quando si veniva al tema che a Voltaire doveva stare più caro. Curiosamente, inoltre, nonostante che nel suo epistolario Voltaire accusi Rousseau di avere plagiato in queste pagine Bayle, nessuna delle note a margine di Voltaire rimarca delle somiglianze con lui.

Voltaire contesta l'affermazione di Rousseau secondo la quale «dalle divisioni nazionali derivò il politeismo e di lì l'intolleranza teologica e civile». Protesta: «Falsissimo. In principio non vi fu intolleranza che presso gli egizi e presso gli ebrei». Anzitutto, questa nota contraddice quanto scritto di lì a poco nel *Trattato sulla tolleranza*, ossia che gli ebrei furono tolleranti (come tutti i popoli storici); ma ciò si spiega facilmente conoscendo l'obiettivo contingente e per così dire essoterico del *Trattato* alla luce del

quale tarare le ricostruzioni storiche di Voltaire. Inoltre, il passo di Rousseau viene citato e confutato nelle *Idées républicaines*: «Tante parole quanti errori: i greci, i romani, i popoli della grande Grecia riconoscevano gli stessi dei mentre si facevano la guerra. I cristiani, mentre si facevano la guerra, adoravano lo stesso Dio. Il politeismo di greci e romani non risultò dalle loro guerre: erano tutti politeisti prima che ebbero alcunché a che fare gli uni con gli altri; e non ci fu mai fra loro né intolleranza civile né intolleranza teologica».

Rousseau ritiene «un'erudizione ridicola quella che si basa sull'identità degli dei delle diverse nazioni»; Voltaire al contrario è un accanito sostenitore di questa teoria, tanto che protesta: «Sei tu che sei ridicolo. È evidente che Giove, Giunone, Marte e Venere dei romani erano gli dèi dei greci».

Rousseau ravvisa la causa delle persecuzioni nella novità del Cristianesimo che «aveva separato il sistema teologico dal sistema politico, facendo cessare l'unità dello Stato e causando le divisioni intestine che non hanno mai cessato di agitare le popolazioni cristiane». Voltaire protesta: «Falsissimo. La vera causa fu la disobbedienza» dei martiri. Per il pragmatico Voltaire la persecuzione si basa sulla necessità concreta di conservare l'ordine pubblico e non sulla pretesa astratta di mantenere l'impalcatura teocratica dello Stato.

Rousseau è convinto che in alcuni regni vi siano «due potenze, due sovrani» perché «ovunque il clero costituisce un corpo è padrone e legislatore nella sua patria». Cita espressamente Inghilterra e Russia e Voltaire annota a margine: «Per niente». Rousseau stava scientemente citando il passo del primo volume dell'*Histoire de Russie* nel quale Voltaire aveva accostato Inghilterra e Russia ma allo scopo contrario, ossia dimostrare l'unicità della potenza dovuta alla supremazia del sovrano sul clero. L'obbedienza giurata dai membri del sinodo ortodosso a Pietro il Grande, scrive, «era ancora più forte della supremazia in Inghilterra. Il monarca russo non era uno dei padri sinodali ma dettava loro legge».

Sia chiaro che in questo passo Voltaire sta contestando gli esempi concreti e non l'idea che il clero possa essere una minaccia allo Stato se diventa un corpo non sottomesso al principe. Lo si capisce poche pagine dopo, quando Rousseau definisce «religione del sacerdote» quella che dà agli uomini «due legislazioni, due capi, due patrie, sottomettendoli a doveri contraddittori e impedendo loro di essere al contempo devoti e cittadini». Quali esempi di tali religioni, Rousseau cita la religione dei tibetani, quella dei giapponesi, quella dei papisti; in nota Voltaire contesta solamente che la definizione si attagli a tibetani e giapponesi, il cui capo religioso è altresì sovrano. Non una parola sui Cattolici, il cui capo è in concorrenza col sovrano nazionale di cui sono sudditi.

Rousseau identifica la «religione dell'uomo» col Cristianesimo, specificando: «non quello di oggi, ma quello del Vangelo [...]. Religione santa, sublime, veridica, per la quale gli uomini, figli dello stesso Dio, si riconoscono tutti come fratelli e la società che li unisce non si dissolve nemmeno con la morte». Qui la contestazione di Voltaire è piuttosto curiosa: cita in nota il versetto di Matteo «Sono venuto a portare la spada e non la pace, a dividere il padre dalla madre e il fratello dalla sorella». Significa che Voltaire non sta contestando i principi della «religione dell'uomo» così come li ha espressi Rousseau, nei quali si può specchiare il deismo del quale lo stesso Voltaire era patrono (se non patrono) e che aveva già portato al sostanziale accordo fra i due in occasione della preghiera del Vicario Savoiaro. Qui Voltaire sta contestando l'identificazione del deismo coi principi del Vangelo.

Quanto alla religione, le differenze fra Voltaire e Rousseau emergono soprattutto nel metodo. Ciò risulta evidente verso la fine del capitolo, quando Rousseau auspica «una professione di fede puramente civile della quale il sovrano deve fissare gli articoli, non come dogmi di religione ma come sentimenti di socialità, senza i quali è impossibile essere buon cittadino né suddito fedele». Ora, Rousseau scrive chiaramente che il sovrano non deve produrre dogmi e che non può costringere nessuno a credere (tutt'al più, argomenta, può esiliare chi rifiuta di giurare fedeltà a questa professione di fede). È impossibile che Voltaire non abbia letto queste parole, eppure a margine sembra protestare acidamente contro ciò che Rousseau cercava di escludere: «Ogni dogma è ridicolo, funesto. Ogni costrizione sui dogmi è abominevole. Ordinare di credere è assurdo. Limitatevi a ordinare di vivere bene».

Perché questa discrepanza? Probabilmente in questo passo Voltaire rinveniva i postumi di un episodio avvenuto nell'agosto 1756, quando fra di loro non vi era alcuna frattura. Si tratta di una lettera lunghissima in cui Rousseau aveva chiesto a Voltaire di redigere proprio questa professione di fede civile che avrebbe potuto essere la loro grande opera collettiva. In questa lettera Rousseau insisteva più esplicitamente sull'obbligo a credere in alcuni dogmi e a rigettarne altri, e probabilmente annotando il *Contratto* Voltaire ricordava ancora le sue parole:

Vorrei dunque che ci fosse in ogni Stato un codice morale, o una specie di professione di fede civile, che contenga positivamente le massime sociali che ciascuno avrebbe il dovere di ammettere, e negativamente le massime fanatiche che ciascuno avrebbe il dovere di rigettare, non in quanto empie ma in quanto sediziose. [...] Quest'opera, fatta con senno, mi sembra il libro più utile che sia mai stato composto, e forse il solo necessario agli uomini. Ecco, signore, un argomento per voi: mi auguro appassionatamente che voi vogliate intraprendere quest'opera.

Un mese dopo Voltaire aveva risposto con una lettera striminzita in cui lamentava di essere malato e molto impegnato per la visita di sua nipote M.me Denis. Della professione di fede civile che avrebbe sancito l'alleanza intellettuale fra Voltaire e Rousseau non si era parlato più.

[antoniogurrado@gmail.com](mailto:antoniogurrado@gmail.com)

## Riferimenti

Le note marginali di Voltaire alle opere di Rousseau si trovano nel vol. 8 del *Corpus des notes marginales de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012.

I volumi 1-6 del *Corpus* si trovano presso la Biblioteca di Lingue dell'Università di Pavia.

## Link utili

Voltaire Foundation, Oxford:

[www.voltaire.ox.ac.uk](http://www.voltaire.ox.ac.uk)

Epistolario di Voltaire, Rousseau e altri:

<http://e-enlightenment.com/>

Jean Huber, quadro *La santa cena del Patriarca*:

<http://www.voltaire.ox.ac.uk/bestermancentre/docs/Le-souper-des-philosophes.jpg>

Prima edizione del *Discorso sull'ineguaglianza*:

<http://bit.ly/Xzklbm>

Prima edizione della *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*:

<http://bit.ly/R1ZqPX>

Prima edizione del *Contratto sociale*:

<http://bit.ly/UMb67v>

Il *Recueil nécessaire* del 1765:

<http://bit.ly/Wivwd6>