

*Saggistica letteraria*

*Volume stampato con il contributo dell'Università di Torino,  
Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne*

Comitato scientifico  
Gabriella Bosco, Nadia Caprioglio, Carmen Concilio,  
Daniela Fargione, Federico Vercellone

*In copertina:* Nicolas Courbe e Charles Toussaint Labadye, *Théodore Vernier*, 1789,  
Châteaux de Versailles et de Trianon

© 2019 Pierangela Adinolfi  
© 2019 Nuova Trauben  
di Anna M. Battaglia  
via della Rocca 33  
10123 TORINO  
redazione@nuovatrauben.it  
www.nuovatrauben.it  
ISBN 9788899312633

PIERANGELA ADINOLFI

Théodore Vernier  
Teorico del *bonheur*





## INDICE

Introduzione	7
L'idea di <i>bonheur au tournant des Lumières</i> e nella tradizione occidentale	
Théodore Vernier teorico del <i>bonheur</i>	35
Conclusioni	105
Appendice	111
<i>Caractère des passions, au physique et au moral</i>	113
De la compensation des peines et des plaisirs entre tous les individus	115
<i>Du bonheur individuel</i>	123
Introduction	125
Du Bonheur	129
De la Morale	136
De la Vertu	140
Des Devoirs	143
Tourmens occasionnés par la crainte excessive de la mort	146
De la fausse opinion sur l'inégalité de partage des peines et des plaisirs, ou du bonheur et du malheur entre tous les individus	151
Bibliografia	167



## INTRODUZIONE

### L'IDEA DI BONHEUR AU TOURNANT DES LUMIÈRES E NELLA TRADIZIONE OCCIDENTALE<sup>1</sup>

L'idea di *bonheur* che si diffonde in Francia tra Sette e Ottocento affonda le sue radici nell'antichità classica.

Nessuno, mentre è giovane, indugi a filosofare, né vecchio di filosofare si stanchi: poiché ad acquistarsi la salute dell'animo, non è immaturo o troppo maturo nessuno. E chi dice che ancor non è venuta, o già passò l'età di filosofare, è come dicesse che d'esser felice non è ancor giunta l'età o già trascorse. Attendano dunque a filosofia, e il giovane ed il vecchio; questi affinché nella vecchiezza si mantenga giovine in felicità, per riconoscente memoria dei beni goduti, quegli affinché sia ad un tempo giovane e maturo di senno, perché intrepido dell'avvenire. Si mediti dunque su quelle cose che ci porgono felicità; perché, se la possediamo, nulla ci manca, se essa ci manca, tutto facciamo per possederla<sup>2</sup>.

Queste parole, con cui Epicuro inizia la sua *Lettera a Meneceo*, riassumono lo sforzo filosofico che da oltre duemila anni l'uomo compie alla ricerca della felicità. A lungo considerata come appannaggio esclusivo del sapiente, nel mondo antico la felicità consiste

<sup>1</sup> Non intendiamo certo esaurire qui l'esplorazione del complesso territorio dell'antichità classica e della cultura cristiana in merito al problema della felicità. Sarà per noi sufficiente mettere in luce le principali fonti ideologiche e i più determinanti punti di riferimento dell'idea del *bonheur* nel XVIII secolo.

<sup>2</sup> EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 122, in *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, a cura di E. BIGNONE, Introduzione di G. GIANNANTONI, Bari, Laterza, 1971, p. 31.

nel conoscere e praticare ciò che è buono<sup>3</sup>. Per Socrate bene e felicità sono tutt'uno. *L'endaimonia* non dipende dai beni esteriori, come la salute, la gloria e la ricchezza, ma esclusivamente dall'interiorità dell'uomo, dalla sua buona disposizione. "L'uomo reca in se stesso i veri valori, il bene supremo, ha in se stesso la disposizione e la forza per essere felice in ogni circostanza della vita: è questa la lieta novella che Socrate annunciò e visse per primo"<sup>4</sup>. Tra i seguaci di Socrate troviamo uomini diversissimi: Aristippo interpreta la scienza del vero bene come una sapienza pratica che procura alla vita dell'uomo una sovrabbondanza di piacere e di gioia; egli considera indispensabile la salvaguardia della libertà interiore. Per Antistene, non il piacere dà all'uomo l'indipendenza interiore, ma l'assenza di bisogni, l'impietramento di fronte ai dolori<sup>5</sup>.

Tuttavia, il grande erede di Socrate è Platone. Platone identifica la felicità con la visione del bene supremo che risplende attraverso il mondo intelligibile, cui ha dato forma: solo chi sviluppa le facoltà superiori dell'anima giunge ad intenderlo. Nella *Repubblica*, egli dimostra che la giustizia è degna di essere ricercata di per se stessa e rappresenta il vero bene dell'uomo:

Nel mondo conoscibile, punto estremo e difficile a vedersi è l'idea del bene; ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a ritenerla per chiunque la causa di tutto ciò che è retto e bello; e nel mondo visibile essa genera la luce e il sovrano della luce, nell'intelligibile largisce essa stessa, da sovrana, verità e intelletto. E chi vuole condursi saggiamente in privato o in pubblico deve vederla<sup>6</sup>.

La giustizia, in quanto principio di armonia dell'intelletto e della vita istintiva, costituisce la condizione spirituale cui l'uomo è

<sup>3</sup> Sul rapporto tra morale e felicità nel mondo antico cfr. M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Bari, Laterza, 1994, pp. 8-12, 148-150, 173-183.

<sup>4</sup> M. POHLENZ, *L'uomo greco*, traduzione di B. PROTO, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1976, p. 395.

<sup>5</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 404-405.

<sup>6</sup> PLATONE, *Dialoghi. La Repubblica*, a cura di F. SARTORI, Bari, Laterza, 1956, libro VII, p. 299.



predisposto dalla natura. Essa è la sola a garantire la sicurezza della rettitudine e la pace dell'animo, che permette di assaporare un pieno senso di gioia. Soltanto il giusto, ossia il buono, è in grado di raggiungere l'*eudaimonia*. L'ingiusto è infelice perché è asservito alla parte più ignobile dell'anima ed è travolto dai suoi desideri, quelli che non gli consentono di pervenire alla contentezza interiore.

Eppure, se per Platone la felicità è, in fondo, un'esperienza mistica, una sorta di contemplazione estatica (tale posizione risconterà, com'è noto, grande fortuna presso gli stoici e i neoplatonici, nonché in Sant'Agostino<sup>7</sup> e in San Tommaso<sup>8</sup>), per Aristotele non si tratta esclusivamente di uno stato contemplativo passivo, ma, soprattutto, di un'attività virtuosa, conforme alla ragione. Nell'*Etica Nicomachea* egli afferma che il vivere è un bene ed un piacere per se stesso, che la vita è attività e che ogni piacere è connaturato all'atto che esso perfeziona. Il bene supremo dell'attività, ed anche lo scopo della politica, è il perseguimento della virtù, la quale guida l'individuo, buono ed onesto, sino alla felicità:

Giacché ogni conoscenza e ogni nostro proposito tende a un qualche bene, diciamo che cosa è quello a cui mira la politica e quale sia di tutti i beni pratici il più alto. Nel nome si è quasi tutti d'accordo: sia il volgo, sia la gente fina, dicono che è la felicità, e stimano che una vita bella e fortunata sia il medesimo che l'esser felice. Ma poi intorno a che cosa sia la felicità sono in discordia, né danno la medesima spiegazione la gente volgare e i sapienti: alcuni pensano che sia una delle cose manifeste e chiare, come il piacere o la ricchezza o l'onore; altri, un'altra cosa. E molte volte lo stesso uomo la ripone in cose diverse (quando è malato, nella sanità; quando è povero, nella ricchezza); e quei che son consapevoli della propria ignoranza ammirano coloro che sanno dire qualche gran cosa, superiore alla loro

<sup>7</sup> Sul rapporto fra sapienza e beatitudine in Sant'Agostino cfr. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, quatrième édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, pp. 1-10.

<sup>8</sup> Sulla filosofia tomistica, cfr. E. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, sixième édition, revue, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.

intelligenza. Certi, poi, reputarono che al di là di questi beni molteplici la felicità fosse un'altra cosa che sia bene per se stessa, la quale sia anche a tutti questi cagione dell'esser beni<sup>9</sup>.

E il filosofo continua:

Dovendosi considerare della virtù, s'intende della virtù umana, imperocché il bene che andavam cercando è l'umano, e umana la felicità che si ricercava. Virtù umana chiamo non quella del corpo, ma quella dell'anima, e felicità chiamo un'attività dell'anima<sup>10</sup>.

Ritornando al pensiero di Epicuro, ritroviamo il concetto del piacere, da non intendersi come dissolutezza e licenziosità, ma come assenza di dolore nel corpo e di turbamento nell'anima. Secondo Epicuro è necessario imparare a cogliere i semplici piaceri dell'esistenza. Ciò che rende felici è la consapevolezza delle proprie scelte; la felicità è nelle nostre mani ed è in accordo con tutte le virtù. Il raggiungimento dell'atarassia, infine, equivale al superamento dei desideri e delle inquietudini e consente all'individuo di vivere come "un dio fra gli uomini"<sup>11</sup>.

Per Cicerone, Seneca, Plutarco o Epitteto, la pratica delle virtù permette la conquista della felicità e ne garantisce la preservazione. La serenità interiore si fonde con la vita attiva. Il saggio stoico è in grado d'interagire col mondo esterno senza perdere la pace dell'animo. L'imperturbabilità di fronte agli eventi infausti fa sì che egli conservi, anche nei casi più dolorosi della sua esistenza, la virtù e quindi la felicità:

Dabit, inquam, se in tormenta uita beata nec iustitiam, temperantiam in primisque fortitudinem, magnitudinem animi, patientiam prosecta, cum tortoris os uiderit, consistet uirtutibusque omnibus sine ullo animi terrore ad cruciatum profectis resistet extra fores, ut ante dixi, limenque carceris. Quid enim ea foedius, quid deformius sola relicta comitatu pulcherrimo segregata? Quod tamen fie-

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *L'Etica Nicomachea*, a cura di A. CARLINI, Bari, Laterza, 1913, pp. 56-57.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>11</sup> EPICURO, *Lettera a Menecce*, 135, cit., p. 35.

ri nullo pacto potest; nec enim uirtutes sine beata uita cohaerere possunt nec illa sine uirtutibus. Itaque eam tergiuersari non sinent secumque rapiant, ad quemcumque ipsae dolorem cruciatumque ducentur. Sapientis est enim proprium nihil quod paenitere possit facere, nihil inuitum, splendide, constanter, grauius, honeste omnia, nihil ita expectare quasi certo futurum, nihil cum acciderit admirari, ut inopinatum ac nouum accidisse uideatur, omnia ad suum arbitrium referre, suis stare iudiciis. Quo quid sit beatus, mihi certe in mentem uenire non potest. Stoicorum quidem facilis conclusio est; qui cum finem bonorum esse senserint congruere naturae cumque ea conuenienter uiuere, cum id sit in sapientis situm non officio solum, uerum etiam potestate, sequatur necesse est ut, cuius in potestate summum bonum, in eiusdem uita beata sit. Ita fit semper uita beata sapientis<sup>12</sup>.

Ciò che definisce l'eudemonismo classico è l'identificazione del problema morale col problema della felicità. I due piani non sono mai disgiunti, la ricerca è unica e la riflessione filosofica antica racchiude un duplice valore, diventando un prezioso nutrimento per la speculazione dei secoli a venire. Il cristianesimo determina un'interruzione in questo processo speculativo, in quanto Cristo ci insegna che la felicità non è di questa terra, ma è posta nella salvezza dell'anima e rappresenta la ricompensa del giusto. La legge evangelica che impone "ama il prossimo tuo come te stesso" e "non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te", concetto che si ritrova anche in Seneca, rappresenta una sorta d'imperativo categorico in cui il "prossimo" è considerato sempre come un fine e mai come un mezzo: "'Summum bonum est animus fortuita despiciens uirtute laetus' aut 'Inuicta uis animi, perita rerum, placida in actu cum humanitate multa et conuersantium cura'"<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> CICÉRON, *Tusculanes*, texte établi par G. FOHLEN et traduit par J. HUMBERT, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1968, t. II, livre cinquième, pp. 145-146.

<sup>13</sup> SÉNÈQUE, *Dialogues. De la vie heureuse*, texte établi et traduit par A. BOURGERY, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1966, t. II, p. 5.

Tuttavia, ogni volta che il Cristianesimo viene messo in discussione riappare l'idea antica del binomio inscindibile morale-felicità. Essa rinasce con l'Umanesimo e si afferma con vigore durante i secoli successivi fino al XVIII, quando diventerà l'idea guida dei filosofi dell'età dei Lumi.

In questo contesto è, tuttavia, possibile constatare che da Montaigne a Pascal, la riflessione sul *bonheur* tenta nuove strade e giunge a nuovi assestamenti. Gli *Essais*, se all'inizio ribadiscono posizioni vagamente stoiche, alla fine propongono soluzioni naturalistiche ed edonistiche profondamente innovatrici: basta, per rendersene conto, confrontare il saggio I,19 (*Qu'il ne faut juger de notre heur qu'après la mort*) ai saggi dell'ultimo libro, in cui Montaigne esalta l'arte di “marier le divin avec le terrestre, le raisonnable avec le desraisonnable, le severe à l'indulgent, l'honneste au des-honneste”<sup>14</sup>. Con Pascal, invece, il discorso sul *bonheur* torna su posizioni metafisiche e il desiderio di un “véritable bonheur” è un “gouffre infini” che solo Dio può riempire, cioè “un objet infini et immuable”<sup>15</sup>. Altrove, Pascal dice ancora: “Le bonheur n'est ni hors de nous ni dans nous; il est en Dieu et hors et dans nous”<sup>16</sup>.

Diversamente da quel che accade in Montaigne o in Pascal, Bossuet parla dell'umana felicità in termini asseverativi e quasi apodittici. Il quarto sermone *Pour la fête de tous les Saints*, interamente dedicato al tema della “véritable félicité”, parte dall'idea che, per generale ammissione, “toutes les créatures voudraient être heureuses”, ma chiarisce, subito dopo, che a tale felicità tutti danno un contenuto diverso: “Les uns la recherchent et la poursuivent sous le nom de plaisir, d'autres sous celui d'abondance et de richesse, d'autres sous celui de repos, ou de liberté, ou de gloire; d'autres sous celui de vertu”<sup>17</sup>. Nulla di più naturale e di più ragionevole di tale desiderio, pre-

<sup>14</sup> Cfr. H. FRIEDRICH, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968, p. 338.

<sup>15</sup> B. PASCAL, *Pensées*, texte établi par L. LAFUMA, Paris, Editions du Seuil, 1962, *pensée* 148, p. 86.

<sup>16</sup> *Ivi*, *pensée* 407, p. 172.

<sup>17</sup> *Oraison funèbre. Sermons*, in *Œuvres de Bossuet*, Paris, Firmin Didot, 1852, t. II, pp. 128-132. Tutte le citazioni sono tratte da questa edizione.

cisa il predicatore: “Qu’y a-t-il de meilleur que de souhaiter le bien, c’est-à-dire la félicité?” L’errore è solo nel dare a quel desiderio dei contenuti sbagliati: l’uomo cerca la felicità “où elle n’est pas”, ne è prova il fatto che quel suo desiderio rimane sempre deluso e frustrato: “Vanité, erreur et inquiétude de l’esprit humain! [...] Je veux dire en un mot, Messieurs, que nous pouvons ou imaginer des jours heureux, ou les espérer, ou les feindre; mais que nous ne pouvons jamais les posséder sur la terre”. Felice è stato il soggiorno edenico del primo uomo; felice potrà essere solo il nuovo soggiorno nel regno di Dio che ci sarà concesso se sapremo meritarlo. Bossuet cita, a questo punto il commento di Agostino al *Salmo 84*: “*Commune spectaculum erit omnibus Deus, commune gaudium erit omnibus Deus, communis pax erit omnibus Deus*”. Sterili e vani sono i beni del mondo, la “plénitude de la joie” non potrà provarsi che altrove. Nell’attesa, il nostro *bonheur* sarà tutto nella speranza, poiché “l’espérance nous allaite, nous nourrit, nous fortifie”. Ci rende forti, cioè ci fa resistere alle attrazioni mondane. Di nuovo Bossuet ricorre ad Agostino (e sempre al suo commento ai *Salmi*) per predicare la necessità delle terrene pene e privazioni: esse sono il viatico che ci accompagna nel viaggio verso la nostra vera patria: “*Qui non gemit peregrinus, non gaudebit civis*”. E il predicatore conclude: “Ecoutez donc l’Evangile: *Contendite*<sup>18</sup>, efforcez-vous; en quelque état que vous soyez, faites effort”. La felicità è per lui una conquista che comporta rinuncia, il punto di arrivo di un faticoso cammino: “Le chemin de votre patrie est un sentier étroit et serré”. Qui, forse, è l’accento più originale del sermone. Era scontato che Bossuet predicasse l’abbandono dei falsi oggetti di *bonheur*: più notevole, perché può intendersi anche in un senso non strettamente confessionale, è il suo invito finale allo sforzo, all’impegno, alla conquista cioè di una felicità che non piova dall’alto né sia l’effetto imprevedibile di momenti privilegiati e sublimi, ma sia l’oggetto di un assiduo desiderio e sia strenuamente concepita e costruita.

<sup>18</sup> LUCA, xiii, 24. Il noto versetto dice: “*Contendite intrare per angustam portam: quia multi, dico vobis, quiaerent intrare, et non poterunt*”.

I *philosophes* del XVIII secolo estendono, al contrario, la concezione del binomio morale-felicità alla politica, contribuendo a creare la mistione della *morale* con la *théorie du bonheur*: *morale*, *bonheur* e *ordre social* ormai sono, in generale, considerati tutt'uno. La morale si configura come il giusto intendimento dell'interesse personale: nel perseguire l'esatta interpretazione dell'interesse personale e dell'amore di sé, si perviene alla virtù ed alla soddisfazione dei desideri e quindi anche alla felicità. La virtù, in tal modo, si riduce ad un calcolo mentale e perde il suo alto valore racchiuso proprio nel disinteresse.

Una svolta decisiva è rappresentata, come vedremo, dal pensiero kantiano. Nel tentativo di creare un sistema filosofico fondato esclusivamente sulla ragione, Kant scinde in modo netto il problema morale dalla ricerca dell'umana felicità. Il compito dell'uomo, nel corso della vita terrena, non è cercare di essere felice, ma rendersi degno della felicità. Egli deve innanzitutto compiere il proprio dovere, perseguendo la virtù, ma essere virtuoso non equivale ad essere felice. Che cosa spinge dunque l'uomo alla virtù? La ragion pratica gli consente di associare nella sua coscienza la virtù alla felicità ed il crimine alla punizione. Egli si renderà quindi virtuoso, sperando di ottenere la felicità, quale ricompensa della sua condotta, non nel mondo fenomenico, ma in quello trascendentale.

Nel XVIII secolo la riflessione filosofica attribuisce per altro diverse forme all'esistenza umana. Non si può pensare a questo periodo come al regno indiscusso della ragione e del materialismo, degli enciclopedisti e degli *Idéologues*, ma nemmeno è possibile sottovalutare l'ampio raggio d'azione<sup>19</sup>. Ciò che, tuttavia, a noi sembra determinare un mutamento decisivo nella mentalità più propriamente settecentesca è l'influsso della cultura tedesca e del pensiero idealistico sul pensiero e sulla letteratura francesi. Attraverso il salotto di Mme de Staël ed il gruppo di Coppet filtrano le idee più rispondenti alle *âmes*

<sup>19</sup> Riguardo alla continuazione del movimento delle *Lumières* dopo la Rivoluzione fino al primo decennio dell'Ottocento, cfr. S. MORAVIA, *Il tramonto dell'Illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Bari, Laterza, 1968, nonché i volumi che verranno citati ulteriormente.

*sensibles* ed affini alla ricerca di una più profonda interiorità. Grazie alla filosofia tedesca, che pone il principio della conoscenza *in interiore homine* e non nella percezione sensoriale esterna come accade secondo la filosofia francese ed inglese (basti pensare a Locke e a Cabanis ed ancor prima a Condillac) anche in Francia si giunge alla consapevolezza dell'esigenza di una scissione del problema morale dal problema eudemonico. La più alta virtù consiste nel soccorso puro e disinteressato dei propri simili e tale condotta può anche riempire, ma non necessariamente, di *bonheur* il cuore del virtuoso ideale.

In merito alla concezione d'idealità dell'esistenza, se per molti esponenti della stagione dei Lumi la noia rappresentava il senso di sazietà provato dopo il piacere, Senancour, al contrario, sente l'*ennui* prima di *jouir*, poiché il *bonheur parfait* è da lui soltanto presagito. Dal momento che la contemplazione della natura ha lasciato intravedere un mondo ideale, inevitabile appare la ricaduta in una realtà sterile ed opprimente. L'uniformità, l'assenza di piaceri, le sofferenze e la pigrizia non sono la ragione primaria dell'*ennui*, le cui profonde motivazioni vanno ricercate, piuttosto, nel divario esistente fra immaginazione e realtà<sup>20</sup>. Ciò determina un elemento innovativo rispetto al concetto d'immaginazione proprio del Settecento e dell'ispiratore di

<sup>20</sup> Senancour esprime magistralmente il proprio concetto d'*ennui* in alcune pagine delle *Réveries*: "L'ennui ne naît pas de l'uniformité; car la vie des hommes simples est très-uniforme, et les hommes simples ne connoissent pas l'ennui. Il ne vient pas de la privation des plaisirs; car ceux qui vivent loin des plaisirs, sont par leur manière même de vivre, à l'abri de ses atteintes. Il ne vient pas de la continuité des peines; car, des hommes constamment malheureux ne sont pas ennuyés un jour: il ne vient pas non plus de l'oisiveté, car nul n'est plus oisif que les sauvages de la Torride, et ces sauvages ne s'ennuient pas. [...] L'ennui naît de l'opposition entre ce que l'on imagine et ce que l'on éprouve, entre la foiblesse de ce qui est, et l'étendue de ce que l'on veut; il naît du vague des desirs et de l'indolence d'action; de cet état de suspension et d'incertitude où cent affections combattues s'éteignent mutuellement; où l'on ne sait plus que désirer, précisément parce que l'on a trop de desirs, ni que vouloir, parce que l'on voudroit tout; [...] où le cœur ne peut plus trouver assez, parce que l'imagination a trop promis [...]" (*Réveries sur la nature primitive de l'homme*, édition critique par J. MERLANT, Paris, Droz, 1939, t. I, pp. 72-74).

Senancour, Rousseau, per il quale, al contrario, le chimere costituivano il perfetto rimedio all'*ennui*<sup>21</sup>. Se la *rêverie* di Rousseau era felice perché risvegliava, in generale, ricordi luminosi e perché risiedeva nella fede in un *Grand Etre*, quella di Senancour si perde quasi fatalmente negli oscuri e dolorosi meandri della riflessione metafisica. Spesso, come Rousseau, Senancour, attraverso l'esercizio della sensazione e la riflessione sulla natura, giunge alla *rêverie*<sup>22</sup>. Un trasporto interiore s'intreccia a quello dei sensi: immagini, suoni e odori, tutti i contatti col mondo esterno, suscitano degli echi nella memoria; la *rêverie* innesca il doloroso meccanismo della presa di coscienza della Necessità della natura e della vanità dell'esistenza umana. La facoltà immaginativa rappresenta, quindi, per Senancour una delle strada più sicure per l'*ennui* e forse anche per il *malheur*.

In questo contesto, si comprende ancor più il motivo per il quale l'immaginazione, nell'opera di Senancour, non svolga esclusivamente una funzione positiva: rivelatrice di sorprendenti rapporti analogici, essa non consente l'approdo al *bonheur idéal* e per di più scatena il sofferto processo di formazione dell'*ennui*.

Se traspare, nel Senancour razionalista, l'intenzione di giungere al disincanto e di porre fine ad un *bonheur* illusorio, spesso i termini "imaginaire", "imagination" e "chimère" sono da lui usati anche in senso peggiorativo<sup>23</sup>, è perché l'autore di *Obermann* considera

<sup>21</sup> Sul rapporto *ennui-imagination* nell'opera di Senancour, cfr. B. LE GALL, *L'Imaginaire chez Senancour*, Paris, Corti, 1966, pp. 398-399.

<sup>22</sup> Riguardo al concetto di sensazione ed alle conseguenti implicazioni, relative all'idea di *bonheur*, nell'opera di Senancour, cfr. M. RAYMOND, *Senancour. Sensations et révélations*, Paris, Corti, 1965, pp. 75-96.

<sup>23</sup> L'illusione o la chimera, prodotti dell'immaginazione, posseggono una valenza negativa in quanto ingannano l'uomo per poi deluderlo. La realtà immaginaria rimane il frutto di un sogno ad occhi aperti, al quale Senancour preferisce "ce qui existe nécessairement": "[...] Lorsque je marche dans les bruyères, entre les genièvres encore humides, je me surprends quelquefois à imaginer les hommes heureux. Je vous l'assure, il me semble qu'ils pourraient l'être. Je ne veux pas faire une autre espèce, ni un autre globe; je ne veux pas tout réformer: ces sortes d'hypothèses ne mènent à rien [...] puisqu'elles ne sont applicables à rien de connu. Eh bien, prenons ce qui existe nécessairement;



l'idea di una *félicité primitive* come universalmente ammessa<sup>24</sup>. Se la Necessità è la legge del mondo, l'uomo che si dovesse piegare a tale legge non avrebbe, al contempo, una possibilità d'incontrare il *bonheur*? Cedendo docilmente agli imperativi di un ordine superiore, non si conformerebbe alla propria natura primitiva?

C'est le propre de l'insensé de prétendre lutter contre la nécessité. Le sage reçoit les choses telles que la destinée les donne; il ne s'attache qu'à les considérer sous les rapports qui peuvent les lui rendre heureuses: sans s'inquiéter inutilement dans quelles voies il erre sur ce globe, il sait posséder, à chaque gîte qui marque sa course, et les douceurs de convenances et la sécurité du repos; et devant sitôt trouver le terme de sa marche, il va sans effort, il s'égare même sans inquiétude. [...] Rien n'est plus vain que la plainte des maux attachés nécessairement à notre nature<sup>25</sup>.

Felice è chi ha conservato in se stesso le caratteristiche primigenie: "Heureux pourtant qui peut encore sentir ainsi, et n'a point effacé, sous nos formes factices, son empreinte primitive! Heureux l'enfant de la nature qui, libre d'un joug étranger, chérit la main féconde qui prépare les délices de l'année"<sup>26</sup>. L'uomo che vive in semplicità e secondo le regole naturali riesce a realizzare se stesso ed a vivere felicemente:

L'homme simple possède seulement ce que la nature lui donne, mais il est heureux de cette simplicité même, dans laquelle il ignore, néglige ou méprise tout ce qu'il ne possède pas. Exempt de passions comme d'ennuis et de satiété, à chaque heure de sa vie indifférent pour le passé, tranquille sur l'avenir, il jouit au moment actuel, et de ce qu'il reçoit du dehors et du sentiment de sa propre force qu'il conserve en lui; parce qu'il est ce que la nature l'a fait;

prenons-le tel qu'il est, en arrangeant seulement ce qu'il y a d'accidentel. Je ne veux pas des espèces chimériques ou nouvelles [...]. Je voudrais deux points: un climat fixe, des hommes vrais" (*Obermann*, édition présentée et annotée par J.-M. MONNOYER, Paris, Gallimard, 1984, pp. 117-118).

<sup>24</sup> Cfr. M. RAYMOND, *Senancour. Sensations et révélations*, cit., p. 79.

<sup>25</sup> E. P. DE SENANCOUR, *Obermann*, cit., pp. 196-197.

<sup>26</sup> ID., *Réveries sur la nature primitive de l'homme*, cit., t. I, p. 49.

parce qu'il use de ce qu'elle lui a donné; et qu'ainsi il n'y a pas entre sa nature et ses vœux, entre ses vœux et sa situation, cette discordance qui afflige et fatigue tant d'hommes, en les opposant à eux-mêmes, et eux-mêmes à leurs destinées<sup>27</sup>.

È la stessa lezione di Rousseau. Tuttavia, mentre Rousseau ascoltava innanzi tutto il suo cuore, per esaltare la sensibilità morale a svantaggio della sensibilità fisica, Senancour accorda il primato ai dati sensoriali (basti pensare che il sottotitolo delle *Réveries sur la nature primitive de l'homme* è *Sur ses sensations, sur les moyens de bonheur qu'elles lui indiquent, sur le mode social qui conserveroit le plus de ses formes primordiales*). Per Rousseau, la *sensibilité universelle* è un'attitudine del cuore, un invito ad amare. Per Senancour, è l'estensione dell'essere portata all'estremo. Opponendosi, per altro, al riduzionismo sensistico di Condillac, Senancour crede che attraverso la sensazione l'uomo possa ritrovare l'unità cosmica con tutti gli elementi della natura. L'individuo può essere ciò che la sensazione gli trasmette, ma, coabitando con un odore o un rumore, l'essere umano diventa consapevole di penetrare nell'*être en soi* delle cose. Sentire fa dell'uomo una creatura cosmica e per questo stesso motivo l'essere sensibile approda a qualcosa di molto vasto, che supera l'immediato elemento naturale e diviene metafisico<sup>28</sup>.

Ciononostante, la *sensibilité exquise* è uno strumento di *bonheur*? In realtà no, proprio perché apre le porte all'*ennui* e quindi al dolore.

Oltre all'idealismo al quale accennavamo in precedenza, un'altra *filière* culturale di cui la Germania si fa portavoce in Occidente è rappresentata dal pensiero e dalla filosofia indiani. La tradizione orientale contribuisce ad un ulteriore arricchimento delle tematiche inerenti al *bonheur*. Dopo Herder e Goethe, l'interesse per le dottrine indiane non viene meno in Germania e qui desideriamo ricordare ciò che della cul-

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>28</sup> Sull'idea di sensibilità nella letteratura francese del XVIII secolo, cfr. L. SOZZI, *Tra certezze e illusioni: alcuni aspetti della sensibilità settecentesca*, in *La sensibilité dans la littérature française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Actes du Colloque international *La sensibilité dans la littérature française de l'Abbé Prévost à Madame de Staël*, Vérone, 8-10 mai 1997, Fasano-Parigi, Schena-Didier Erudition ("Biblioteca della Ricerca"), 1998, pp. 13-30.

tura orientale, per tramite della cultura tedesca, si tramanda in ambito francese, in quell'orizzonte francese che pure, per conto suo, aveva già sperimentato un interesse orientalistico. Possiamo citare, ad esempio, il famoso saggio di Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Inder*<sup>29</sup>, del 1808, come una delle manifestazioni dell'attrattiva che il mondo indiano esercita e continua ad esercitare sulla cultura tedesca, fino ad arrivare, più tardi, alla filosofia di Schopenhauer<sup>30</sup>. Soffermandosi sul problema del divario tra apparenza e realtà, il filosofo tedesco dà ampio spazio al pensiero indiano. Egli legge i *Veda* nella traduzione latina di Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, apparsa tra il 1801 e il 1802 e cita tra le sue fonti un'altra significativa opera francese, la *Mythologie des Indous* di Marie-Elisabeth Polier, uscita a Parigi nel 1809. Queste opere testimoniano l'ormai diffuso interesse degli intellettuali francesi per la cultura indiana e l'assimilazione, da parte loro, delle tematiche in essa presenti. Fra queste la teoria delle analogie universali a cui fu tanto sensibile Swedenborg, rilevabile ad esempio nell'opera di Senancour<sup>31</sup>, ma anche negli esponenti di Coppet, basti pensare al trattato *De la Religion* di Benjamin Constant, trattato fondamentale, che ridà al fatto religioso le sue dimensioni e il rilievo che il Settecento aveva trascurato e che rivela, senza dubbio, la presenza di un insolito interesse per la religiosità degli Indiani: è per effetto di questa presenza che anche secondo Constant, ad esempio, non bisogna fermarsi alle vane apparenze, ma ricercare il vero significato del mondo circostante in simboli ed analogie, riflessi di un ordine superiore. È vero che tale concezione si ritrova anche nell'idealismo platonico, ma è pur vero

<sup>29</sup> Sulla fortuna a Coppet dell'opera di Schlegel sulla saggezza degli Indiani, cfr. Benjamin Constant, *Madame de Staël et le groupe de Coppet*, Actes du deuxième congrès de Lausanne [...], publiés sous la direction d'E. HOFFMANN, Oxford, The Voltaire foundation, Lausanne, Institut Benjamin Constant, 1982, pp. 551-552.

<sup>30</sup> Cfr. A. SCHOPENHAUER, *L'arte di essere felici*, a cura e con un saggio di Franco Volpi, traduzione di G. GURISATTI, Milano, Adelphi, 1997.

<sup>31</sup> Sul tema delle analogie universali, cfr. L. SOZZI, *Da Swedenborg a Senancour: l'illusione analogica*, in *Il Simbolismo francese*, a cura di S. CIGADA, Atti del convegno tenuto all'Università Cattolica di Milano dal 28 febbraio al 2 marzo 1992, Milano, Sugarco Edizioni, 1992, pp. 269-283.

che dalle *Upanishad* indiane scaturiscono tradizioni diverse. Esse alimentano l'induismo, generano il taoismo, scorrono nel buddismo ed è secondo questa scienza dello spirito che la percezione abituale, dell'individuo o della natura, è considerata illusoria<sup>32</sup>. È dall'illusione che nasce il dolore e, quindi, l'infelicità. Per giungere al risveglio e all'illuminazione (si pensi all'analogia terminologica con gli *Illuminés*) è necessario squarciare il velo di Maya che fascia il mondo con parvenze ingannevoli ed illusorie<sup>33</sup>.

Un altro elemento delle dottrine del mondo indiano che appare interessante nell'ambito della ricerca sulla felicità tra Sette e Ottocento è la compassione universale che spinge l'individuo ad alleviare il dolore altrui. Come si può facilmente constatare, questo concetto è simile alla *caritas* cristiana ed anche a quell'indipendenza del principio morale, cui abbiamo fatto riferimento in precedenza, che garantisce il disinteresse e quindi la purezza dell'azione virtuosa. Gli autori di fine secolo percepiscono l'istanza virtuosa anche come condivisione della sofferenza del prossimo: si pensi, ad esempio, ai generosi gesti di Delphine o all'intrepidezza dimostrata da Oswald (eroi di Mme de Staël) in situazioni pericolose per soccorrere dei malcapitati; ciò comporta uno slancio solidale immediato, talvolta persino a discapito della propria incolumità, fisica o morale.

Ma che cosa designa, ed in particolare a cavallo tra Sette e Ottocento, la parola *bonheur*? Il *Trésor de la langue française*<sup>34</sup>, richiaman-

<sup>32</sup> Cfr. C. COCCIOLI, *Budda e il suo glorioso mondo*, Milano, Rusconi, 1990.

<sup>33</sup> Su questi problemi, cfr. B. CONSTANT, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, Leroux, 1824 (libri I e II), Paris, Béchet, 1825 (libri III-V), 1827 (libri VI-VIII), Paris, Pichon et Didier, 1831 (libri IX-XV).

<sup>34</sup> *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle (1789-1960)*, publié sous la direction de P. IMBS, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975. Alla voce *bonheur*, dal latino *bonum augurium*, il *Larousse du XX<sup>e</sup> siècle* (publié sous la direction de P. AUGÉ, Paris, Larousse, 1928) indica come sinonimi *béatitude*, *bien-être*, *félicité*, *plaisir*, *prospérité* e spiega: "Bonheur est le terme le plus général et il est compatible avec toutes les situations et toutes les formes de l'activité. La *béatitude* comporte un certain

dosi a citazioni tratte da testi dell'epoca che qui ci interessa, definisce il *bonheur* come “un état essentiellement moral atteint généralement par l'homme lorsqu'il a pu satisfaire pleinement ses désirs, accomplir totalement ses diverses aspirations, trouver l'équilibre dans l'épanouissement harmonieux de sa personnalité”. Fra le diverse citazioni riportate dal TLF troviamo un brano tratto dalle *Rêveries* (1799) di Senancour ed un altro dal *Journal* (1814) di Maine de Biran. Entrambi gli autori esprimono in tali brani la propria concezione del *bonheur*.

Per Senancour:

Le bonheur est une succession presque continue, et durable comme nos jours, de cet heureux concours de paix et d'activité, de cette harmonie douce et austère qui est la vie du sage. Toute joie vive est instantanée, et dès-lors funeste ou du moins inutile; le seul bonheur réel c'est de vivre sans souffrir, ou plus exactement encore, être heureux, c'est vivre.

Per Maine de Biran:

Le bonheur consiste dans la possession d'une destinée en rapport avec nos facultés. Si nos facultés étaient quelque chose de constant et de fixe, il serait possible, dans certains cas, d'arranger sa vie de manière que le rapport qui constitue le bonheur se maintînt; mais nos facultés, nos dispositions, notre manière de sentir et de juger la vie changent avec l'âge, pendant que notre situation et nos rap-

détachement à l'égard de ce qui nous entoure. Le *bien-être* est un bonheur tout matériel. La *félicité* est le contentement de l'âme. Enfin, la *prospérité* consiste seulement dans l'état florissant des affaires: on peut, au sein de la prospérité, ne pas connaître le bonheur”. Il *Littre* compie una distinzione tra *bonheur*: “Ensemble des circonstances, des conditions favorables qui font que nous sommes bien. Il y a donc un caractère extérieur”, *félicité*: “Elle est plus propre à l'âme même”, *béatitude*: “La béatitude, qui est du style mystique, est la félicité destinée, dans une autre vie, à ceux qui auront pratiqué la vertu dans celle-ci” (*Dictionnaire de la langue française*, par E. LITRE de l'Académie Française, Paris, Hachette, 1883). Il *Robert* include fra i sinonimi di *bonheur*, *ataraxie*, *euphorie*, *extase*, *ravissement* et *nirvana* (*Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, par P. ROBERT, Paris, Société du Nouveau Littre, Le Robert, 1969).

ports restent les mêmes, ou *vice versa*. Comment pourrions-nous jamais être constamment heureux?

Attraverso queste parole è possibile iniziare a cogliere i caratteri della tormentata *chasse au bonheur* degli autori che vivono a cavallo fra i due secoli. Essi sono alla ricerca di un equilibrio spirituale, da raggiungere anche sul piano fisico, e che il più delle volte corrisponde al *bonheur*. La felicità è quindi, in generale, un benessere psico-fisico che si manifesta in tutte le situazioni e in tutte le forme dell'attività umana.

È secondo l'accezione più generale del termine che in tempi trascorsi abbiamo condotto il nostro studio sull'idea di *bonheur* nell'ambito della prima stagione romantica francese, studio sfociato nella pubblicazione del volume *Passione e Virtù: l'idea di felicità nella prima stagione del Romanticismo francese*<sup>35</sup>. Precedenti illustri sono *Moralisti del "bonheur"* di Corrado Rosso, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle* di Robert Mauzi oppure *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle* di Jean Ehrard o ancora *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières* di Michel Delon<sup>36</sup>. Da qui abbiamo pensato che fosse possibile studiare l'idea di *bonheur* nel periodo storico compreso fra l'inizio della Rivoluzio-

<sup>35</sup> P. ADINOLFI, *Passione e Virtù: l'idea di felicità nella prima stagione del Romanticismo francese*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1999.

<sup>36</sup> C. ROSSO, *Moralisti del "bonheur"*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1954. R. MAUZI, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1960. J. EHRARD, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1963. M. DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, 1988. Sempre sul tema del *bonheur*, ricordiamo gli altri saggi fondamentali di C. ROSSO, *Montesquieu moralista, dalle leggi al "bonheur"*, Pisa, Libreria Goliardica Editrice, 1965; *Illuminismo, felicità, dolore*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1969; *Il Serpente e la Sirena, dalla paura del dolore alla paura della felicità*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1972. Si veda, inoltre, *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises. Mélanges offerts à Corrado Rosso*, édités par C. BIONDI, C. IMBROSCIO, M.-J. LATIL, N. MINERVA, C. PELLANDRA, A. SFRAGARO, B. SOUBEYRAN, P. VECCHI, Genève, Droz, 1995.

ne e la Restaurazione, estendendo il nostro campo di ricerca all'ambito filosofico, morale, religioso e di costume e alle relative ripercussioni sulla letteratura.

L'epoca designata dal termine *préromantisme*, è stata a lungo considerata un luogo di passaggio, un periodo transitorio fra un prima e un dopo, definiti unicamente da un diverso regime politico<sup>37</sup>. Spesso gli autori di quell'arco temporale erano ricondotti al semplice ruolo di precursori, quasi colpevolizzati di non aver potuto far meglio e privati del loro vero significato, forse anche della loro grandezza. Per tale motivo, ormai gli studiosi hanno convenuto sulla necessità di considerare la prima stagione romantica, o se si preferisce l'età del *tournant des Lumières*, come un periodo a sé, definito da precisi eventi storici, quali la Rivoluzione e l'Impero, che hanno determinato l'originalità degli autori e conferito all'arco temporale che li comprende caratteri d'indipendenza e d'autonomia. In questo contesto non vanno ricercati soltanto i precoci segnali del Romanticismo oppure gli ultimi bagliori dei Lumi: si tratta, crediamo, di cogliere la trasformazione, la metamorfosi delle idee, che proprio attraverso tale processo evolutivo assumono un'identità specifica, restando in salda connessione con la problematica precedente e tuttavia già orientandola in direzioni nuove.

Utile al fine d'individuare i modi della riflessione sul *bonheur* a cavallo tra Sette e Ottocento anche per quegli autori meno noti o presto dimenticati e rimasti ai margini della vita letteraria, è la grande opera bibliografica di André Monglond *La France révolutionnaire et*

<sup>37</sup> Cfr. A. MONGLOND, *Le préromantisme français*, tomes I et II, Grenoble, Arthaud, 1930, nouvelle édition, Paris, Corti, 1965 e *Le préromantisme: hypothèse ou hypothèse?*, Colloque organisé à Clermont-Ferrand les 29 et 30 juin 1972 par le Centre de Recherches Révolutionnaires et Romantiques de l'Université, Actes du Colloque établis et présentés par Paul VIALLANEIX, Paris, Editions Klincksieck, 1975. Sul periodo di transizione che va dalla stagione dei Lumi al Romanticismo, si veda, inoltre, la raccolta di saggi di J. FABRE, *Lumières et Romantisme: énergie et nostalgie*, Paris, Klincksieck, 1963.

*impériale*<sup>38</sup>, che include l'arco temporale 1789-1815. Grazie allo spoglio sistematico degli autori cosiddetti 'minori' che quel repertorio segnala, crediamo si possa scoprire l'anima segreta di un'epoca e portare alla luce un'aspirazione tangibile a quella che i differenti autori, secondo varie prospettive, giudicano la vera felicità.

Oltre alla bibliografia del Monglond, sono preziosi strumenti di ricerca gli studi già esistenti sul tema del *bonheur*: ci riferiamo ai già citati Rosso e Mauzi<sup>39</sup>. Rosso presenta un ricco panorama di personaggi che hanno condotto una riflessione sistematica sul concetto di felicità o sul dualismo *douleur-plaisir*, da Gassendi a Levesque de Pouilly, da Robinet a Bernardin de Saint-Pierre ed ancora da Maine de Biran a Mme de Staël, fino ad autori più tardi, come Jean Lahor e Albert Camus. Alla luce di quei testi, che escono per altro dal quadro cronologico del *tournant des Lumières*, lo studioso sottolinea l'aspetto filosofico della *quête du bonheur* e mette in luce l'importanza del dibattito settecentesco intorno al tema del dolore.

Robert Mauzi, invece, si sofferma sulle cause socio-politiche che determinano, a suo avviso, la natura del *bonheur* nel Settecento e sulla trasformazione dei rapporti sociali ad opera di una borghesia in piena ascesa. Egli, però, spiega anche in quale maniera i modelli settecenteschi dell'idea di *bonheur* rimandino, in aperto contrasto con lo spirito edonistico e libertino che poneva nella *volupté* il raggiungimento dell'umano *bonheur*, al pensiero originario di Epicuro e quindi ad una sorta di *bonheur négatif* che consiste nel privilegiare, rispetto ad un piacere sempre instabile e attraverso il superamento dei desideri, l'assenza di turbamenti e l'estinzione dell'angoscia. Quest'atteggiamento spirituale conduce al *repos*, uno dei poli fondamentali della concezione del *bonheur* nel XVIII secolo. Il Settecento, tuttavia, è anche attraversato dal sogno stoico: Montesquieu, Diderot e Rousseau

<sup>38</sup> A. MONGLOND, *La France révolutionnaire et impériale, annales de bibliographie méthodique et description des livres illustrés*, tomes I à VI, Grenoble, Arthaud; tomes VII à IX, Paris, Imprimerie Nationale, 1930-1963; tome X, Genève, Slatkine Reprints, 1978.

<sup>39</sup> Cfr. *supra*, nota 36.



si entusiasmano per lo stoicismo e forse proprio dietro la volontà del saggio stoico si consolida la sovranità di una ragione che, secondo i *philosophes*, serve a controllare il mondo. La morale cristiana, infine, a volte vilipesa dai filosofi, a volte degradata a edonismo virtuoso, alimenta, nonostante l'ideologia laica dominante, il pensiero del secolo e dà vita ad una nuova etica, fatta d'idee prese in prestito, quali la filantropia e la *bienfaisance universelle*, copie dell'antica carità.

Oltre a questi importanti studi, a testimonianza del perdurare dell'interesse riguardo al tema e secondo una prospettiva sia filosofica sia letteraria, citiamo di Paolo Amodio, *Luoghi del bonheur: elementi per un'antropologia tra libertinismi e mondo dei Lumi* (Napoli, Giannini Editore, 2005) ed il volume *Il lessico delle virtù nella letteratura italiana ed europea tra Settecento e Ottocento*, pubblicazione degli Atti della giornata di studi tenutasi a Parigi nel giugno del 2017<sup>40</sup>.

Sul finire del Settecento, accanto all'ottimismo razionalista e all'edonismo più libertino, a nostro giudizio si possono ipotizzare, sempre in merito all'idea di *bonheur*, altri orientamenti di pensiero. Fra questi, di notevole importanza è quello rappresentato dai *grands malades*, le anime sensibili deluse dalle false speranze della Rivoluzione e dell'Impero e perseguitate da un'infelicità profonda e continua: benché attratte dall'illusione di un *bonheur* ideale ed eterno, esse diventano vittime della loro stessa sensibilità, non riescono a sottrarsi all'*ennui* che le opprime. Questi scrittori, però, sono anche coloro che sanno più di altri staccarsi dal conformismo del secolo, ricercare strade nuove ed accogliere gli impulsi stranieri, come ad esempio l'idealismo tedesco. Essi danno vita a personaggi soggiogati dalle passioni ed incapaci d'agire, immagini dei loro creatori: basti pensare a Corinne, René, Obermann o Adolphe. Sono questi gli eroi *malheureux* che s'impongono sulla scena letteraria. La loro *chasse au bonheur* non perviene a nulla ed essi rimangono catturati dal *mal du siècle*. Il

<sup>40</sup> AA. VV., *Il lessico delle virtù nella letteratura italiana ed europea tra Settecento e Ottocento*, Atti della giornata internazionale di studi, Parigi 3 giugno 2017, a cura di A. BUSSOTTI, V. CAMAROTTO, S. RICCA, Roma, Sapienza Università Editrice, 2019.

loro talento è nutrito da una sofferenza esistenziale che contribuisce alla loro grandezza e alla loro creatività. Essi sentono la forza e l'energia dell'entusiasmo, ma il *bonheur* che ne traggono è comunque destinato a svanire. Di fronte al problema del significato dell'esistenza umana, Senancour come Chateaubriand, Mme de Staël o Constant, benché conservino la propria originalità, cercano di analizzare il *vague des passions* e d'individuare gli elementi costitutivi del proprio *malheur*. Essi sono le vittime delle passioni che non riescono a dominare oppure gli spettatori di una vita che passa senza commuoverli o farli gioire. Talvolta, vegetano sotto il peso dell'*ennui* e non sono capaci d'agire, di vivere adattandosi alle regole della società; talvolta, la loro estrema incertezza li porta a subire le convenzioni sociali e a divenire vittime di una comunità che non li comprende. Da un lato, sono attratti dalla chimera di un *bonheur idéal*, dall'illusione di uno stato di *jouissance* pura e assoluta, in cui nulla potrebbe turbarli, ma che non potranno mai raggiungere: sono quindi sostenuti da valori spirituali che contribuiscono all'elevazione della loro anima. Dall'altro, non sono in grado di condurre, in mezzo ai loro simili, una vita ordinaria e così giungono al nulla. L'immensità delle loro aspirazioni sfocia nel nulla perché essi non potranno mai soddisfare, sulla terra, il loro desiderio infinito; la loro vita reale si risolve nel nulla perché, non essendo *maîtres de soi*, non sanno dominare il proprio destino: non resta a questi *esprits mélancoliques* che lasciarsi vivere.

In questo contesto, si coglie appieno la trasformazione del concetto di passione che si sta operando a cavallo fra i due secoli. Se gli uomini dei Lumi ricercavano il giusto impiego delle passioni, l'*auréa mediocritas*, garanzia di ordine ed equilibrio, il grande problema di fine secolo è sapere se sia meglio abbandonarsi senza remore alla passione che ci travolge, o al contrario opporvi resistenza; se sia più conveniente aderire alla passione e quindi vivere intensamente il *bonheur*, bruciando velocemente ogni energia vitale, anche a costo della propria distruzione, oppure prenderne le distanze, preferendo un *bonheur paisible*, tranquillo e moderato, ma più duraturo nel tempo. "Se ménager ou se dépenser?" sembrano chiedersi in coro le *âmes sensibles* che, per altro, suggeriscono già una risposta. Rivendicando il privi-

legio alla sofferenza e al *bonheur* causati dalle passioni estreme, l'*élite* delle anime sensibili ridicolizza la felicità intesa come mediocrità dell'esistenza e banalità del vivere quotidiano e poiché la virtù è alla base della vera passione, la superiorità dei *caractères passionnés* s'impongono sui modelli sociali prestabiliti.

Mme de Staël estende la riflessione su ciò che significhino virtù e morale, e sulla loro stretta relazione con la passione e l'entusiasmo, nel *De l'Allemagne*. Per Germaine, lo scopo sublime dell'esistenza è il perfezionamento morale che implica lo sviluppo di tutte le facoltà umane: "Tout ce qui tend à comprimer nos facultés est toujours une doctrine avilissante; il faut les diriger vers le but sublime de l'existence, le perfectionnement moral [...]"<sup>41</sup>. Mme de Staël è consapevole che per raggiungere tale scopo l'individuo deve elevarsi spiritualmente e poiché ciò che è immortale ed infinito è percepibile solo attraverso l'anima, è necessario superare la filosofia sperimentale e quella speculativa, secondo le quali tutto è sottoposto al dominio dei sensi. Soltanto attraverso il *génie du sentiment* è possibile cogliere la presenza del divino. Secondo Germaine, allora, "il faut une philosophie de croyance, d'enthousiasme; une philosophie qui confirme par la raison ce que le sentiment nous révèle"<sup>42</sup>.

Eppure sono loro, i *malades du siècle*, ad imporsi e affascinare i loro contemporanei e le generazioni future grazie allo studio del cuore umano e alla sottile analisi del proprio *malheur*. La sofferenza dell'anima affascina più dei rimedi, più o meno facili, per realizzare il *bonheur* terreno. In realtà, non esistono vere soluzioni per cancellare il dolore di un'anima dotata di una sensibilità straordinaria. La sua grandezza consiste nel modo esclusivo, sottile e penetrante, di considerare il rapporto fra l'uomo e la natura, scoprendo, talvolta, analogie universali. Il *bonheur* appartiene al "pays des chimères", di cui Jean-Jacques ha esal-

<sup>41</sup> MME DE STAËL, *De l'Allemagne*, nouvelle édition publiée d'après les manuscrits et les éditions originales avec des variantes, une introduction, des notices et des notes par la Comtesse J. DE PANGE, avec le concours de Mademoiselle S. BALAYE, Paris, Hachette, 1959, t. IV, p. 8.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 145.

tato il fascino, ed è più interessante occuparsi dei propri sogni che cercare di vivere secondo le regole di una società estranea ai desideri e alle aspirazioni di un genio incompreso. Gli interessi di questi personaggi, tuttavia, non si riducono soltanto alla contemplazione passiva dell'oggetto ideale. L'eredità rousseauiana è vissuta in modi diversi. Nonostante il riconoscimento generale dell'importanza e del valore delle tematiche introdotte o rinnovate da Rousseau, come il recupero delle passioni virtuose e del sentimento considerato da un punto di vista quasi metafisico, la concezione della morale naturale e il primato accordato all'immaginazione, l'atteggiamento di coloro che vivono il dramma della Rivoluzione o subiscono i furori dell'Impero non è costantemente remissivo. Spesso invisibili al potere costituito, si pensi alla tragica fine di Chamfort e Chénier, essi ricercano l'impegno civile e politico ed affrontano grandi temi quali la libertà dei popoli e delle nazioni, la natura del fatto religioso, l'indipendenza dall'ipocrisia della *société*, la ricerca di un *bonheur* collettivo. Essi sono sostenuti dalla forza delle loro passioni le quali, prima di gettarli nella disperazione del disincanto, costituiscono una fonte d'entusiasmo, d'energia<sup>43</sup> e di *bonheur*. Quest'energia è palesemente espressa nella creazione letteraria, nello studio condotto in solitudine come nel confronto intellettuale, nella ricezione e nell'approfondimento delle culture straniere come nell'amor di patria. Il vero *malheur* è una questione privata, è l'indecisione, il non saper dare una direzione alla propria volontà, il non saper governare la propria vita. A tale proposito è facile pensare, ad esempio, agli scritti autobiografici di Benjamin Constant e soprattutto a *Cécile*, in cui i particolari della vita dell'autore, nonché la tempestosa relazione con Madame de Malbée (Mme de Staël) sono descritti all'insegna del dubbio e dell'instabilità. Il narratore è ossessionato da ipotesi diverse, cambiamenti d'umore e di stati d'animo, decisioni da prendere; sulla sua mente vengono esercitate pressioni di ogni tipo, senza che egli sia capace di prendere posizione. È sufficiente un particolare per fargli cambiare idea e per gettarlo nel dubbio e nella dispe-

<sup>43</sup> Sul concetto d'energia, cfr. il già citato studio di Michel Delon, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*.

razione, fino alla totale remissione della propria volontà nelle mani della Provvidenza. Tale atteggiamento, però, non deve essere visto unicamente come un limite ed un'incapacità dell'autore-protagonista: in esso, infatti, si può scorgere la manifestazione di una coscienza più profonda, più incline alla sofferenza e alla compassione. Inoltre, non bisogna dimenticare che la maggiore consapevolezza della vanità delle questioni terrene e della caducità della natura umana, il disincanto nei confronti di un ideale irraggiungibile e la ricerca di un oggetto verso cui rivolgere i propri desideri, determinano il distacco dagli affanni quotidiani: in un mondo che vacilla nel buio, forse i limiti della ragione umana non permettono di compiere una scelta, forse non ne vale la pena e l'unico porto sicuro appare l'abnegazione della propria volontà. Tale sensibilità è anche indice di vera bontà, dell'altruismo disinteressato, cui abbiamo fatto riferimento in precedenza. Un brano dell'*Allemagne* di Mme de Staël chiarisce questa concezione e ci ricorda come il pensiero kantiano, grazie anche al contributo di Charles de Villers, autore del saggio intitolato *La philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente* (1801), amico e maestro della baronessa, abbia messo salde radici in Francia:

Comme la tendance des hommes vers le bonheur est la plus universelle et la plus active de toutes, on a cru fonder la moralité de la manière la plus solide en disant qu'elle consistoit dans l'intérêt personnel bien entendu. Cette idée a séduit les hommes de bonne foi, et d'autres se sont proposés d'en abuser, et n'y ont que trop bien réussi. Sans doute les lois générales de la nature et de la société mettent en harmonie le bonheur et la vertu; mais ces lois sont sujettes à des exceptions très-nombreuses, et paroissent en avoir encore plus qu'elles n'en ont. L'on échappe aux arguments tirés de la prospérité du vice et des revers de la vertu, en faisant consister le bonheur dans la satisfaction de la conscience; mais cette satisfaction, d'un ordre tout à fait religieux, n'a point de rapport avec ce qu'on désigne ici-bas par le mot de bonheur. [...] La conduite d'un homme n'est vraiment morale que quand il ne compte jamais pour

rien les suites heureuses ou malheureuses de ses actions, lorsque ces actions sont dictées par le devoir<sup>44</sup>.

Da queste parole si comprende come si debba intendere la vera *bienfaisance*<sup>45</sup>: non si tratta dell'ostentazione mirata di un'azione virtuosa e nemmeno del facile calcolo d'interesse per mettersi a posto la coscienza e dichiararsi felici. La pace con se stessi e la serenità celata nel fondo della propria coscienza attengono alla religiosità dell'individuo e pertanto hanno qualcosa di divino.

Diverso è l'atteggiamento razionalistico, cui abbiamo già accennato, assunto dagli *Idéologues*<sup>46</sup>. Seppur vicini al gruppo di Mme de Staël per la cultura illuministica che ha nutrito le generazioni settecentesche ed accomunato, su diversi fronti, molti intellettuali, gli *Idéologues*, in generale, rifiutano quel principio divino, quel sentimento religioso da cui ha origine la vera moralità. Per questi pensatori, la natura umana è pressoché ridotta ad un sistema muscolare, la concezione dell'uomo si fonda sullo studio positivo dei dati e dei fenomeni visibili dell'organizzazione psico-fisica, si pensi, ad esempio, al trattato di Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*. L'ideologia si configura come la scienza delle idee. Le idee e tutta l'attività intellettuale dell'individuo derivano dalle sensazioni: questo il pensiero esposto negli *Elémens d'idéologie* di Destutt de Tracy, assai lontano, come possiamo facilmente constatare, dall'entusiasmo e dal sentimento staëliano e molto vicino alla tradizione sensistica e condillacchiana.

<sup>44</sup> MADAME DE STAËL, *De L'Allemagne*, cit., t. IV, pp. 285-286, 289.

<sup>45</sup> Sull'idea settecentesca della *bienfaisance* cfr. P. OPPICI, *L'idea di "bienfaisance" nel Settecento francese*, Prefazione di C. ROSSO, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1989. In questo studio, l'autrice sottolinea il valore ambivalente dell'ideale filantropico. Nata in contrapposizione alla carità cristiana quale risultato dell'atteggiamento laico e riformista dei *philosophes*, ben presto recuperata ed inserita negli insegnamenti morali della Chiesa, la *bienfaisance* può essere un mezzo egoistico di autogratificazione per chi la esercita oppure un modo per alleviare concretamente le sofferenze dei più sfortunati.

<sup>46</sup> Riguardo all'attività politica e culturale degli *Idéologues*, cfr. il già citato studio di Sergio Moravia, *Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*.

Ancora in contrasto con la posizione ideologica e materialistica è l'orientamento degli *Illuminés*<sup>47</sup>. Illuminati da una luce che proviene dall'alto, mistici e teosofi credono di possedere, per rivelazione diretta, i segreti del mondo superiore. Si tratta d'intellettuali insoddisfatti dei dogmi nazionali e del culto tradizionale, che si addentrano in ricerche ardite su quello che chiamano il cristianesimo primitivo. Per loro, il principio della conoscenza va ricercato nell'introspezione, nell'intuizione di una scintilla divina che anima la personalità dell'individuo. Saint-Martin come Fabre d'Olivet<sup>48</sup>, sono gli esponenti di un movimento volto al ricupero della più profonda spiritualità, che considera ogni caratteristica umana derivante da germi divini. Essi pongono l'accento su percorsi iniziatici e di personale metamorfosi. Frequentatori del salotto di Mme de Staël e legati agli scrittori del gruppo lionese, fra cui Ballanche, questi pensatori ritengono che la fonte della verità risieda nella rivelazione, da cui dipende la giusta interpretazione del mondo e della natura<sup>49</sup>.

La teoria delle compensazioni, ampiamente diffusa a cavallo tra Sette e Ottocento ed apprezzata da filosofi e scrittori quali Azaïs o Bernardin de Saint-Pierre, rientra a pieno titolo nell'opera del teosofa Saint-Martin. La *balance universelle* esprime, infatti, al meglio il concetto secondo il quale in natura esiste il rimedio ad ogni male, basta saperlo individuare ed accogliere. Dalla luce solare, proveniente dal Signore, si espande la gioia e il *bonheur* di ogni creatura. È necessario quindi aderire totalmente al principio divino e naturale: "Sois bénie à jamais, source immortelle de tout ce qui est; en toi seu-

<sup>47</sup> Sugli aspetti mistici e religiosi del primo Romanticismo francese, cfr. A. VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme. Illuminisme - Théosophie (1770-1820)*, tomes I et II, Paris, Champion, 1965.

<sup>48</sup> Cfr. L. CELLIER, *Fabre d'Olivet. Contribution à l'étude des aspects religieux du Romantisme*, Paris, Nizet, 1953.

<sup>49</sup> Cfr. J. BUCHE, *L'école mystique de Lyon (1776-1847)*, préface de E. HERRIOT, Paris, Alcan, 1935.

le est l'être et la vie, en toi seule est l'expansion de la joie et du bonheur de toute créature"<sup>50</sup>.

Un altro orientamento che crediamo d'individuare in questo *tournant des Lumières*, sempre nell'ambito della *chasse au bonheur*, è rappresentato da intellettuali che testimoniano una concezione più concreta ed utilitaria della felicità. Salvo rare eccezioni secondo le quali la vera felicità è da ricercarsi nella fede dispensata dalla grazia divina, i mezzi indicati per giungere al *bonheur* terreno sono, soprattutto negli ultimi anni del XVIII secolo, quelli dell'impegno politico e sociale, ma anche di un impegno all'interno della famiglia e del matrimonio, al fine di stabilire e preservare l'equilibrio morale fra gli individui. Il cammino privilegiato che conduce, tuttavia, alla vera felicità è una sorta d'*aurea mediocritas*, di giusto mezzo tra *sagesse* e *plaisir*: sono i piccoli piaceri della *retraite*, la pace dell'anima perseguita nel *repos*, la misura e la moderazione di una vita semplice e regolata. Un simile stile di vita porta alla virtù e la virtù è il *bonheur*. Tuttavia, è facilmente osservabile che questo tipo di virtù non corrisponde al modello kantiano, in cui il dato fondamentale è per l'appunto la netta distinzione tra il dovere, e quindi la virtù, e la felicità. Questi scrittori, al contrario, identificano nella maggioranza dei casi il perseguimento della condotta morale col raggiungimento della felicità. Nelle loro opere si ritrova una prospettiva più terrena, essi ricercano un *bonheur* quotidiano, spesso fatto di piccole cose, forse potremmo dire minimalista, ma comunque lontano dalla scintilla divina che riempie i cuori dei primi eroi romantici. In taluni di loro si scorge un vivo interesse per i valori tradizionali come la famiglia, l'educazione dei figli, l'amor di patria. Il *repos* e le occupazioni domestiche sembrano essere gli strumenti più indicati per la conquista del *bonheur* non ideale, bensì reale, a misura d'uomo, che non lascia spazio ai fantasmi dell'immaginazione. La persistenza dell'atteggiamento razionalistico del XVIII secolo è palese, anche se la ragione serve all'uomo talvolta a "calculer" il giusto comportamento di fronte alle situazioni della

<sup>50</sup> L.-C. DE SAINT-MARTIN, *L'homme de désir*, édition établie et présentée par R. AMADOU, Union Générale d'Édition, 1973, p. 81.



vita, talvolta a seguire il cammino virtuoso nell'impegno sociale e nella vita privata, talvolta, infine, a sottomettersi ai disegni misteriosi dell'Essere supremo. Ciò che ritorna di continuo, in questo panorama letterario, è il consiglio di fare un buon uso delle passioni, d'imparare a dirigere e a controllare l'amor di sé, amore giusto in se stesso, ma deleterio se imbocca la strada di un esclusivo interesse personale<sup>51</sup>. È in questo contesto che si colloca Théodore Vernier, l'autore a cui è dedicata la presente monografia.

Il pensiero di Rousseau è divenuto un prezioso nutrimento per la maggior parte degli scrittori dell'epoca<sup>52</sup>; tuttavia, se i grandi autori, nei loro romanzi più celebri, hanno dato la preferenza alla *rêverie* e al *bonheur chimérique*, sempre legati alla fonte delle passioni, altri autori, forse di minor rilievo, hanno preferito una letteratura ricca di trattati filosofici e morali o di apologie della religione cristiana. Costoro hanno esaltato la teoria del *plaisir naturel*, di cui ogni individuo può sanamente gioire senza incorrere nella corruzione dei costumi e nella degradazione dell'anima. Non si tratta, tuttavia, del libertinaggio di Restif, del sensismo di Condillac o del materialismo del barone d'Holbach, ma piuttosto di una prospettiva che celebra i valori propri dello stato di natura, fornendo all'uomo la possibilità di costruire, liberamente, la propria identità e di gettare le basi del suo *bonheur*.

Controcanto di una visione più idealistica ed entusiastica del concetto di *bonheur*, quest'orientamento di pensiero da noi prospettato è parte integrante di una realtà storico-letteraria che va analizzata nella sua interezza. La prima stagione del Romanticismo francese appare così ricca di suggestioni e di eredità: talune arrivano da lontano,

<sup>51</sup> Sulla distinzione fra l'amor di sé e l'amor proprio e riguardo al significato della pietà, si veda il testo fondamentale di J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. GAGNEBIN et M. RAYMOND, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1964, t. III, pp. 154-156 e *Emile*, in *Œuvres complètes*, cit., 1969, t. IV, pp. 491-494.

<sup>52</sup> Sulla diffusione del pensiero rousseauiano dopo la Rivoluzione, cfr. J. ROUSSEL, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830*, Paris, Colin, 1972.

come dall'antichità classica o dal mondo orientale, altre sono più tipicamente settecentesche e caratterizzano lo spirito del secolo, ad esempio l'*esprit philosophique* ed il primato della ragione. Ciò che, però, più di ogni altra cosa affascina ed incanta il lettore moderno, al di là di ogni sistema prestabilito per accedere alla piccola felicità terrena, è la speranza, la speranza inalterata di raggiungere il *bonheur* infinito, universale, la cui immagine ideale è pur sempre racchiusa nel cuore umano. Sublime illusione oppure autentica realtà ultraterrena, il *bonheur* eterno continua ad essere l'oggetto dell'umano desiderio e delle aspirazioni più elevate. Celato dai misteri naturali ed oscurato dalle apparenze ingannevoli, il segreto della vita e della felicità costituisce per l'uomo di ogni tempo l'oggetto della prima e più urgente ricerca. Dall'ampio ventaglio degli autori da noi studiati nel volume *Passione e Virtù*, estrapoliamo qui, conferendo ad essi maggior rilievo ed approfondimento (si vedano in *Appendice* gli estratti dei testi), l'opera ed il profilo di Théodore Vernier, celebre politico ed intellettuale che, risentendo dei più intensi influssi culturali dell'epoca tardo-settecentesca, riflette profondamente sul tema del *bonheur*\*.

\*Per una più diffusa trattazione del tema nell'epoca a cavallo tra Sette e Ottocento rimandiamo al nostro già citato studio *Passione e Virtù: l'idea di felicità nella prima stagione del Romanticismo francese*.

Si ringrazia Roberta Sapino per la gentile collaborazione all'editing degli estratti in *Appendice*.